[illegible] تعليقات على شرح المنار والتعليقات على هامش نسخة العناية
[illegible] ذكره سنة ٣٤٢ التي عنده في ١٥٤١


٧٦٤
الجلد الاول من الفرائد

بدئ في البياض في اليوم
الثاني من شوال المكرم
لسنة ثلث وثلثين والف
اللهم يسر اتمامه
بحرمة نبيك الكريم
واجعله منتفعا

ملتقى شرحى موقوفاتى

جلد اول

هذا الكتاب بخط
مؤلفه رحمه الله



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لمن منح لنا كنز درر الهداية وغرر الوقاية ومتون الكفاية وعصمنا من
جهات الجهل والغواية في البداية والنهاية والصلاة على نبيه محمد المخصوص
بكمال العناية ومعراج الدراية وعلى آله واصحابه الذين خاضوا في لجج
البحر الولاية فبعدما وصلوا الى الغاية استخرجوا منها زوائد الشرائع بكمال
الرعاية ثم علقوها على اعناق الرجال بسلك الرواية وبعد فيقول الفقير
الى رحمة ربه الكريم اسمعيل بن سنان السيواسي لين الله قلبه
القاسي وازال قبضه الوسواسي لما كنت اذاكر كتاب ملتقى الابحر
الذي صنفه الامام الهمام قدوة العلماء المتأخرين زين الفضلاء المتبحرين
فريد اوانه وحيد زمانه الشيخ ابراهيم بن محمد الحلبي افاض الله عليه
سجال العفو والغفران واسكنه بحبوحة الجنان فحينًا من الاحيان
قال لي بعض الاخوان ان هذا كتاب فاخر وسفر ذاخر مشتمل على مسائل
المتون الاربعة مع زيادات مأخوذة من مسائل الهداية ومجمع البحرين لكن لم
يشرع احد تصدى لتفسير مخبآته ونشر مطوياته واظهار مكنوناته
فبقي بكرًا لم يكشف نقابه ولم يرفع بابه ولم يتشبث ثيابه فهلا
تكون له عروسًا ترفع عن وجهه النقاب وتزيل عذرته بحيث يستحي
اولو الالباب فاجبته اولاً بعدم القدرة والاستطاعة وبقلة الطبيعة
وعدم الطاقة لكن لم يقنع بهذا الجواب وخاطبني على وجه العتاب

فقال

ظلمة

الجنان بضم الجيم الخرز منه

فقال لتكونها انعم الله عليك واتم الآلاء لديك وتكون جبلا لا تنال
بنول الكبر همتك واما بنعمة ربك فحدث فعند ذلك كنت متزايدًا اشد
اشد الالزام وبريا غاية الابرام بحيث لم اقتدر على الجواب ورد الخطاب
فتفكرت زمانا ثم قلت مرحبا بما قلت لكن يلزم للاقدام على مثل هذا الامر
الخطير من الاستيذان من ولي كل الامور او وكيله في تدبير امر الجمهور
حتى لا يكون التصدي لرفع نقابه سحتا كالسفاح بل يكون حلالا كالنكاح بتزاوج
فتفتح اذًا بهذا الكلام وحصل بقول يا ولي الالهام اللهم طريق التوفيق
والسداد فانك المسؤول لنيل العصمة والرشاد ثم بعد مدة هنيئة
من الزمان رأيت بين النوم واليقظة كأني شرعت في بناء المنزل
العظيم والبيت الفخيم فاذًا بهاتف يهتف من قبل الرحمن ويقول
لك البشارة بانك تتم هذا البنيان وينتفع به الغائبون والحاضرون
في البلدان وايضا بشرني بحصول المرام ووقوع الاذن من ولي
الانعام بعض من اثق به ممن يظن كونه من الاولياء الكرام فلما حصل
لنا هذه البشارة العظمى والاشارة الجلية حصل لنا مثل ما حصل
ليعقوب النبي عليه صلاة الله وسلامه حين بشر بابنه يوسف الصديق
حيث انفتح عين البصر بعد ما ابيضت وانطلق لساني بعد
ما كلت فشرعت بعون الله وتوفيقه في اليوم الثالث من شعبان المعظم
المنتظم في سلك شهور احدى وثلاثين والف ببركة همة شيخنا الساعي في
مضمار الجروح الفائق في ارباب الله هو الشيخ عبد المجيد الشهير
بالسيواسي متعنا الله بطول حياته ورزقنا من واردات فيوضاته
ثم بعثت في السويدين وسبعة ايام بناء على وقوع تقاضاة الجهوب

الالف مذكور في نسخة كذا في الاصل

الفتن وشدائد البلايا والمحن ووقوع الهرج والمرج بخروج بعض من
الصناديد والامراء مع جمع كثير وجم غفير وتفرقهم في البلاد كجراد منتشر
الحال بلغت الحناجر وقد حدث امور غرائب وعجائب هنالك ابتلي المؤمنون
وزلزلوا زلزالا شديدا اللهم انصر من نصر الدين واخذل من خذل
المسلمين ثم انه ليس غرضي ان اعد نفسي من زمرة المصنفين هيهات هيهات
بل المعول الصلحاء من الناظرين في هذه الاوراق فان فاتني منهم الثناء
الجميل في العاجل فحسبي ما ارجو من الثواب الجزيل في الآجل مع اني لم اترك وسع
الاستطاعة وقصور الباعة ولكن شروعي في هذا الامر الخطير من البضاعة
مع التيسر ان كتابة الاشكل من الصناعة فاذا وقع فيه سهو من شؤم الآثام لو
اتفق شيء فريد من غير رام وما احسن من قال ومن ذا الذي ترضى سجاياه
كلها كفى المرء نبلا ان تعد معايبه وانا اسأل الله واهب العطايا ورافع
السهو والخطايا ان يجعله خالصا لوجهه الكريم ووسيلة الى شفاعة نبيه الحميم
محمد الموصوف بالخلق العظيم وسميته فرائد ملتقى الابحر ليطابق
اسمه مسماه وخدمت به المولى المعظم والنحرير المكرم ملجاء الافاضل
ومرجع الاعالي والاسافل سيد طائفة العلماء وسند فرقة
الفضلاء ينبوع قواعد الطريقة النعمانية ومنبع علماء الدولة
العثمانية جامع المعقول والمنقول محيط الفروع والاصول حلال
مشكلات الانام وكشاف معضلات الخواص والعوام
اوصافه آبية عن ربقة البيان ومحاسنه منتشرة في كل
الزمان والمكان بيت كفى فخرا لسلطان وجود
مثله في البين وفاز فخر الاركان مدان

دائه وصفه من الكتبين الا وهو شيخ الاسلام محمد جلبي فريد دولة السلطان
الاعظم الخاقان المعظم خادم الحرمين الشريفين السلطان مراد خان
ابن السلطان احمد خان ابن السلطان محمد خان من سلاطين آل عثمان
ابد الله دولته الى انقراض الزمان آمين يا معين وبه نستعين **كتاب
الطهارة** الكتاب في اللغة اما مصدر بمعنى الجمع كالخطاب سمي به المفعول للمبالغة
او فعال بمعنى المفعول كاللباس وفي الشريعة عبارة عن طائفة من مسائل اعتبرت
مستقلة شملت انواعا او لم تشمل والطهارة في اللغة النظافة وفي الشريعة
ازالة النجاسة الحقيقية والحكمية عن محلها طبعا كالماء او شرعا كالتراب عما
تتعلق به الصلوة كالبدن والثوب والمكان كذا قالوا ورده بعضهم بان الطهارة ت
في الشرع نظافة المحل عن النجاسة حقيقية كانت او حكمية وسواء كان لذلك المحل
تعلق بالصلوة كالبدن والثوب والمكان او لم يكن كالاواني والاطعمة وتخصيصه
بالاول قصور واخطاء انتهى وقال مولانا الفاضل الشهير بقاضي زاده في تعليقاته على صدر
الشريعة التخصيص بالاول صحيح ورد ذكر البعض ساقط لان نظافة مثل الاواني الى
والاطعمة مما لا تعلق له بالصلوة ومراد القوم تعريف الطهارة المتعلقة بالصلوة
لا مطلق الطهارة وهذا ظاهر لا ريب فيه نقول العبد الفقير لو كان مرادهم تعريف
الطهارة المخصوصة لا تعريف مطلق الطهارة لم يذكروا في كتبهم في كتاب الطهارة كيفية
طهارة السيف والمرآة والفرش وغيرها اللهم الا ان يقال انه استطرادي ه
لكنه بعيد تدبر قيل واضافة الكتاب الى الطهارة من قبيل اضافة خاتم فضة
ويحتمل ان يكون بمعنى اللام وقال بعض الفضلاء في كون الاضافة من قبيل خاتم فضة
بحث اذ لابد فيها من كون المضاف اليه مبينا للمضاف وهو ههنا غير متصور فان
المراد بالطهارة ههنا ازالة النجاسة حقيقية كانت او حكمية وبالكتاب

ه طهارة الاواني والاطعمة مما لا تعلق له بالصلوة

طائفة من مسائل الفقهية فانه يصح حمل اللام على اللام الذي هو حتى يتصور ان يكون المضاف
مبتنيًا للمضاف لانه لا يجوز ان يكون تقدير الكلام كتاب مسائل الطهارات كما ذكر
مولانا الشهير بابن ملك في شرح المنار لانا نقول لا يجري ذلك هنا اذ يصير اضافة
الكتاب الى المسائل لا الى الطهارات والكلام في كون اضافته الى الطهارات بمعنى
من ويحتمل ان يكون هذه الاضافة بمعنى في اذ يصح ان يقال هذا الكتاب في الطهارات
بناءً على التوسع الشايع كما يقال هذه الآية في تحريم الخمر وتلك القصيدة في مدح
فلان اي في بيانهما وشانهما على ما حققه الفاضل الشريف في اوائل شرح المفتاح
انتهى ما قاله بعض الفضلاء نقول للغيور ان شئت تفصيل المقام فاستمع بما نتلو
عليك من كلام الفاضل مولانا ومن كل الوجوه اعلانا عبد الرحمن الجامي قدس سره
السامي وهو هذا اعلم ان المضاف اليه اما مباين للمضاف وح ان كان ظرفا
له فالاضافة بمعنى في والا فهي بمعنى اللام واما مساوٍ كليث واسد او اعم مطلقا
كاحد اليوم فالاضافة على التقديرين ممتنعة لعدم الفائدة واما اخص مطلقا
كيوم الاحد وعلم الفقه وشجر الاراك فالاضافة ح ايضا بمعنى اللام و
اما اخص من وجه فان كان المضاف اليه اصلا للمضاف فالاضافة بمعنى من
والا فهي ايضا بمعنى اللام فاضافة خاتم الى فضة بيانية واضافة فضة
الى خاتم بمعنى اللام كما يقال فضة خاتمك خير من فضة خاتمي ثم قال واعلم انه
لا يلزم فيما هو بمعنى اللام ان يصح التصريح بها بل يكفي افادة الاختصاص
الذي هو مدلول اللام فقولك يوم الاحد وعلم الفقه وشجر الاراك بمعنى اللام
مع انه لا يصح اظهار اللام فيه وقال الفاضل عصام الدين عليه الرحمة في كل
مين في حاشيته الانسب بحسب المعنى ان يكون اضافة اليوم الى الاحد و
العلم الى الفقه والشجر الى الاراك بيانية واظهر من بينها ظاهر التكلف

الا

الا ان ائمة العربية جعلوها لامية ولا نظر بادعائهم وكذا الاضافة في كل رجل
اي كل هو رجل ويصح حمل المفرد على كل مع انه متعدد لانه يتناول المتعدد على سبيل
البدل انتهى كلام هذين الفاضلين اذا تقرر هذا فالكتاب لا يخلو اما ان
يكون عبارة عن الالفاظ او المعاني او النقوش او عن مجموع هذه الامور الثلثة
او عن اثنين منها فهذه سبع احتمالات فان كان الاول فالانسب ان يكون
الاضافة بمعنى في بتقدير البيان او بدونه بناءً على ان الظرفية والمظروفية
بين الالفاظ والمعاني مجازية فيجوز ان يكون كل منهما ظرفا للآخر باعتبار وان كان
ان يكون الاضافة من قبيل اضافة العام الى الخاص وان كان الثالث فالاضافة
فيه كالاضافة في الاول ويعلم من هذا بيان الاضافة في الوجوه الاربعة الاخيرة
تدبر ثم اعلم ان ما شرع الشارع على اربعة انواع حقوق الله خالصة وحقوق
العباد خالصة وما اجتمع فيه حقان وحق الله فيه غالب كحد القذف وما اجتمع
فيه حقان وحق العبد فيه غالب كالقصاص فاما حقوق الله الخالصة فثمانية
عبادات خالصة كالايمان وفروعه وهي انواع اصول ولواحق وزوائد وعقوبات
كاملة كحد الشرب وحد الزنا وعقوبات قاصرة كحرمان الميراث بالقتل وحقوق دائرة
بين العبادة والعقوبة كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر
ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها معنى العقوبة كالخراج وحق قائم
بنفسه اي ثابت بذاته من غير ان يتعلق بذمة سبب يجب كخمس الغنائم والمعادن واما
حقوق العباد فكثيرة منها المعاملات المالية كالبيع وغير المالية كالنكاح والطلاق
ثم اختص الايمان وما يتعلق باصول الدين بعلم الكلام الاعظم وهو الفقه الاكبر
ثم قدمت من بينها الصلاة لانها اقوى اركان الاسلام بعد الايمان بالله تعالى
قال تعالى فان تابوا واقاموا الصلوة وقال النبي صلى الله عليه وسلم الصلوة عماد الدين

ومراده ما يتعلق بمسائل الكلامية منه

ومن اراد نصب فيمة بدا منصب لعماد على ان نزلهم الصلوة ما يدل على انها بالنية الايمان لان المصلي هو التالي للسابق قال الشاعر ولابد لي من ان اكون مصليا اذا كنت ارضى ان يكون لك السبق وفي الجوهري يقال صلى الفرس اذا جاء مصليا وهو الذي يتلو السابق ثم قدمت الطهارة لانها شرطها والشرط مقدم على المشروط ثم اختصت الطهارة بالبداية من بين سائر الشروط لانها لا تسقط بعذر من الاعذار ورده بعضهم بان النية ايضا شرط لا يسقط بعذر من الاعذار فالاولى ان يعلل بانها اقدم تحققا بالنسبة الى النية لاقترانها بالتحريمة المتاخرة عن الطهارة قطعا وبانها مختصة بها بخلاف النية لعموم نسبتها الى جميع العبادات انتهى كلام المراد يقول الفقير كون الطهارة اقدم من النية تحققا واختصاصها بها بخلاف النية انما يفيد ان تقديم الطهارة على النية فقط لا تخصيص الطهارة بالتقديم من بين سائر شروطها والكلام في الثاني دون الاول فالاولى ان يعلل بكثرة المباحث المتعلقة بالطهارة على ما لا يخفى وانما افرد الطهارة مع كثرة الطهارات لان الاصل ان المصدر لا يثنى ولا يجمع لكونه اسم جنس يشتمل جميع انواعها وافرادها فلا حاجة الى لفظ الجمع ومن جمعها كصاحب الهداية وغيره نظر الى ان لها انواعا مختلفة فقصد الاشارة الى تعدد انواعها بل قصد التصريح بها كما افصح عنه صاحب غاية البيان حيث قال في شرح الهداية انما ذكر الطهارات بلفظ الجمع تصريحا للارادة انواع الطهارة لانها لو ذكرت بلفظ الفرد لكان فهم الانواع على سبيل الاحتمال لا القطع لان الجنس واقع على الادنى مع احتمال الكل وقال صاحب العناية انما جمع الطهارات نظرا الى انواعها ولا يشكل بالصلوة والزكوة لان الاتيان بالجمع فيهما احد الجائزين فلا يرد تركه نقضا يقول الفقير وبهذا البسط والبيان ظهر سقوط رد صاحب

الاصلاح

الاصلاح والايضاح ههنا على صاحب الوقاية بتغيير لفظ الطهارات الى الطهارة وردّه على صدر الشريعة ايضا بقوله فانه قال الطهارة اسم جنس فيشمل الانواع والافراد فلا حاجة الى لفظ الجمع قلت بل الحاجة اليه قائمة فانه لو اتى بلفظ الواحد لما دل على ان ههنا اصنافا يشملها الطهارات بجمع لبراعة على ما ذكرنا انتهى وذكر الدليل على ذلك في العنوان ليس بامر واجب حتى يلزم لاجلها الاحتياج الى اتيان لفظ الجمع بل انما هي من احد الجائزين فمن نظر الى ذلك اتى بلفظ الجمع ومن نظر الى ان الاصل في المصدر ان لا يجمع اتى بلفظ مفرد واكتفى بانفهام تعدد انواع الطهارة من مسائل الاتية ثم انه يقول الفقير قولهم ان المصدر لا يثنى ولا يجمع لكونه اسم جنس كلام تلقته العلماء بالقبول وهو مشعر بان المصدر يقع على الاثنين كما يقع على الجمع هو نظاهره بيان قولهم ان اسم الجنس فرد لا يقع على العدد المحض كالاثنين بل انما يقع على الواحد اما حقيقيا او اعتباريا على ما صرح به ائمة الاصول تدبر ... قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهكم وايديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وارجلكم الى الكعبين تبركوا بتقديم الآية الدالة على فرضية الوضوء على حكمها وان كان الفاعدة في الدعاوى تقديم المدعى ومعنى اذا قمتم الى الصلوة اذا اردتم القيام الى الصلوة على طريق ذكر المسبب وارادة السبب الخاص وذلك مجاز شايع كذا في العناية وسائر شروح الهداية وغيرها اخذا من التفاسير وقال المحشي المعروف بيعقوب باشا بعد نقل المقام بهذا الوجه وفيه كلام وهو انه لا حاجة اليه اذ يقال قام الى الشيء اي توجه اليه وقصد نحوه انتهى يقول الفقير فيه بحث لانه ان اراد انه يقال قام اليه بمعنى توجه اليه على طريق الحقيقة فممنوع وان اراد انه يقال قام اليه ويراد المعنى المذكور بطريق المجاز فمسلم لكن لا يتم رجحان هذا التجوز على التجوز المذكور

ى اى سائر سقوط
منه

حتى يرد عليه ان يقال لا حاجة اليه عند ساغ الحمل على هذا بل تقرر في كتب التفاسير
الاول حتى ان صاحب الكشاف فسر الآية المذكورة بالمعنى الاول وبنى بها
لا مزيد عليه ثم قال وقيل ومعنى قمتم الى الصلوة قصدتموها لان من توجه الى الشيء
وقام اليه كان قاصدا له لا محالة فعبر عن القصد له بالقيام اليه وقال الفاضل التفتازاني
في حاشية الكشاف في ذكر القيام للاضعاف ولا خفاء في ان ليس وجوب الوضوء
في حال القيام الى الصلوة لانه ان اريد مباشرة الصلوة عقب القيام يلزم ان
يكون الوضوء في الصلوة او بعدها فيجعل القيام مجازا عن ارادته بعلاقة كونه
مسببا عنها او عن قصد الصلوة بعلاقة كونه من لوازم التوجه الى الصلوة فعبر
عن لازم الشيء بالقيام اليه والتوجه ثم قال واختار الوجه الاول لان في الثاني
نوع تكلف فان قيل لم ذكر الحدث ههنا باذا وفي الطهارة الكبرى بان حيث قال
وان كنتم جنبا فاطهروا فلم يعكس او لم يذكر باذا فيهما او بان فيهما قلنا لان اذا
يستعمل في الاشياء المحققة الوجود والقيام الى الصلوة بالنسبة الى الديانة محقق كذلك
وان في محله فانها تستعمل في الاشياء المترددة الوجود والجنابة كذلك ثم قال بعضهم ان
في الآية صنعة التفات نظرا الى الظاهر المعدول من الذين امنوا الى الخطاب فيهم
وليس كذلك لان كلا من الغيبة والخطاب هنا في محله نقول هذا البعض خرج
عن سنن العربية وهو ظاهر لمن له ادنى دربة في قواعد العربية ثم ان ظاهر
الاية يوجب الوضوء على كل قائم الى الصلوة وان لم يكن محدثا والاجماع على خلافه
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الصلوات الخمس بوضوء واحد يوم الفتح
فقال عمر رضي الله عنه صنعت شيئا لم تكن صنعته فقال صلى الله عليه وسلم عمدا فعلته
يا عمر فقيل المعنى اذا قمتم الى الصلوة وانتم محدثون وقيل الامر فيه للندب وقيل كان
ذلك في اول الامر ثم نسخ وقال مولانا الفاضل الشهير بقاضي زاده وهو ضعيف لقوله

عليه السلام

عليه السلام المائدة من اخر القرآن نزولا فاحلوا حلالها وحرموا حرامها كذا في تفسير البيضاوي
فان قيل قد ظهر مما ذكرنا ان الحدث شرط للطهارة ولا يخفى ان الطهارة شرط للصلوة
فيكون الحدث شرطا للصلوة لان شرط الشرط شرط مع انه ينافيها قلنا ان شرط
الصلوة وجود الطهارة لا وجوبها والحدث شرط لوجوب الطهارة لا لوجودها
فلا يتكرر الاوسط فلا يلزم كون الحدث شرطا للصلوة فان قيل ان الحدث علة لانتقاض
الطهارة فكيف يكون شرطا لوجوبها قلنا انه علة لانتقاض الطهارة التي كانت وشرط
لوجوب الطهارة التي ستكون فلا منافاة بينهما ثم قيل هذه الآية مدنية
وقد فرضت الصلوة بمكة فيلزم كون الصلوة بلا وضوء الى حين نزول الآية
واجيب بوجوه احدها منع بطلان اللازم بتجويز الصلوة بلا وضوء قبل
تحقق توقفها عليه من جهة الشارع وثانيها جواز ثبوت الوضوء بالوحي الغير
المتلو كتعليم جبرئيل وثالثها جواز الاخذ من شرائع من قبلنا كما يدل عليه ما روي انه
عليه السلام حين توضأ ثلثا قال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي لا
يقال اذا ثبت الوضوء باحدى هاتين الطريقتين فما فائدة نزول الآية
لانا نقول ان الوضوء لما لم يكن عبادة محضة بل وسيلة للصلوة كان مظنة ان لا
يعتني المسلمون بشانه ويتسامحوا في رعايته فمست الحاجة الى نزول قطعي
متواتر السرية في كل زمان على كل لسان في حق الوضوء ولك ان تقول لم لا يجوز
ان يكون ثبوت نفس الوضوء باحد هذين الوجهين المذكورين والآية انما نزلت
لاثبات فرضية الوضوء لا لاثبات نفسه فلا اشكال وانما قدم الوضوء على
سائر انواع الطهارات لانه اكثر ما يحتاج اليه المسلمون واوفى فهو بالتقديم اولى
فرض الوضوء غسل الاعضاء الثلثة ومسح الرأس الفرض في اللغة القطع
والتقدير يقال فرض الخياط الثوب اي قطعه او قدره وقد يكون بمعنى البيان كقوله

تعالى سورة انزلناها وفرضناها اي بيناها وقد يكون بمعنى الايجاب قال بعضهم الفرض
حقيقة في معنى التقدير لانه غالب الاستعمال فيه لاستعماله في الشرع تعالى فرض القاضي
النفقة اي قدرها وسمى الفرائض فرائض لكونها سهاما مقدرة واذا ثبت
انه حقيقة فيه ثبت انه مجاز في معان الباقية لان اللفظ اذا دار بين
الاشتراك والمجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي
المشترك يحتاج لارادة كل من معانيه القرينة وفي الشرع ما ثبت بدليل قطعي
لا شبهة فيه وحكمه ان يستحق العقاب تاركه بلا عذر ويكفر جاحده وقد يطلق
الفرض على ما يفوت الجواز بفوته ولا ينجبر بجابر ويسمى الاول فرضا قطعيا
وفرضا اعتقاديا والثاني فرضا عمليا وفرضا اجتهاديا والمراد ههنا هو المعنى الاول
لانه قال [illegible] وفاق ما في الهداية فرض الوضوء غسل الاعضاء الثلثة ومسح
الراس غير مقيد فيها بشيء من الحدود الخلافية وكذا المسح لم يقيد فيه
بربع الراس وله شرائط اصل مسح وغسل الاعضاء الثلثة قطعي الثبوت
بالآية المذكورة انما الخلاف في مقدار المسح وحدود الاعضاء الثلثة محله
ما ذكر صاحب الوقاية [illegible] والكنز فانهما قالا فرض الوضوء غسل الوجه واليدين
مقيدا بالحدود الخلافية ومسح ربع الراس لانه لا يمكن ان يحمل الفرض في عبارتهما
الا على معنى الثاني والا لما صح عد مسح ربع الراس والحدود الخلافية من
فرض الوضوء اذ لا يكفر في شيء منها الجاحد لكونه مجتهدا فيه وفي محشي
صاحب الدرر والغرر انه قال والمراد بالفرض ههنا هو المعنى الاول
ثم جعل الحدود الخلافية ومسح ربع الراس منه وقال المحشي الفاضل [illegible]
في حواشيه على صدر الشريعة لما عرف الفرض بانه ما ثبت بدليل قطعي لا
شبهة فيه ويكفر جاحده لا يقال ان من جملة الفرائض مسح ربع الراس ولا يكفر جاحده

ولا يأثم

ولا يأثم لانه مجتهد كما لا يكفر الشافعي وغيرها لانا نقول الجاحد لا يكفر باولاو
كل من هولاء الاعلام الدين والبعض بالكتاب وبعضهم بالاقل كالشعرة
والشعرتين وبعضهم بالاكثر لا يعد جاحدا لان كل واحد منهم مأول انتهى يقول
الفقير ليس السوال بواضح حتى يحتاج الى الجواب عما ذكر لان مراد بالفرض [illegible]
هو قال هو الفرض الاجتهادي على ما بيناه فكون مسح ربع الراس مما لا يكفر جاحده
لا ينافي لان حال الفرض الاجتهادي هذا والوجه ما بين قصاص الشعر
واسفل الذقن وشحمة الاذنين قال صاحب [illegible] ومن الدليل قصاص الشعر
بفتح القاف وضمها [illegible] وهو منتهاه من الراس وغايته والذقن بالتحريك مجتمع
اللحيين جمعا اذقان وشحمة الاذن معلق القرط وكذا في القاموس قال
صاحب الهداية وحد الوجه من قصاص الشعر الى اسفل الذقن والى شحمتي الاذن
لان المواجهة تقع بهذه الجملة وهو مشتق منها انتهى قال صاحب العناية اعترض عليه
بان الثلاثي لا يكون مشتقا من المنشعبة وليس بشيء لان ذلك في الاشتقاق الصغير
واما في الاشتقاق الكبير وهو ان يكون بين كلمتين تناسب في اللفظ و
المعنى فهو جائز انتهى وقال المولى الفاضل سعدي افندي المرحوم والقول بالاشتقاق من الثلاثي
من المزيد اذا كان المزيد اشهر في المعنى الذي يشتركان فيه شايع كما جعل صاحب
الكشاف الرعد مشتقا من الارتعاد لانه اشهر في معنى الاضطراب انتهى وفي
كلام صاحب النهاية اشارة اليه بل تصريح به حيث قال غرضهم من ذكر الاشتقاق
بيان حقيقة معنى تلك الكلمة فجاز ان يكون من المنشعبة اشهر واقرب الى الفهم من
الثلاثي لكثرة استعمالها فيصح ذكر الاشتقاق لايضاح معناه وان لم يكن من المنشعبة
اصلا فيفرض غسل ما بين العذار والاذنين خلافا لابي يوسف
عذار اللحية جانباها استعير من عذاري الدابة وهما ما على خديها من اللجام

وما بينه وبين الاذنين البياض الذي بين العذار والاذن يفترض غسله لان ما
تحت الشعر انما لم يفترض غسله للاستتار بالشعر فلما نبت خرج عن كونه وجها ولكن ر
فيما وراء العذار الى الاذن يجب من الوجه خلافا لابي يوسف لان البشرة
التي تحت الشعر في العذار اذا لم يجب غسلها فما وراءها وهو البياض اولى
ان لا يجب وان كان اشط او امرد فغسله واجب اتفاقا والمرفقان و
الكعبان يدخلان في الغسل الجمهور مع دخول المرفقين والكعبين في المغسول لذلك قيل و
كلمة الى في الاية بمعنى مع كقوله تعالى ويزدكم قوة الى قوتكم وقيل كلمة الى تفيد الغاية
مطلقا واما دخولها في الحكم او خروجها عنه فلا دلالة لها عليها وانما يعلم ذلك من
خارج ولما لم يكن في الاية دليل وكان نحو الايدي متناولة للمرفقين والارجل
متناولة للكعبين حكم بدخول الغاية في الحكم احتياطا كذا في تفسير البيضاوي
والكعب هو العظم الناتي المتصل بعظم الساق في مطرف القدم لا ما روى هشام
عن محمد انه المفصل الذي في وسط القدم عند معقد الشراك لانه في كل رجل
واحد كالمرفق في اليد وقد ثني الكعب في الاية فيفهم ان المراد الاول والا
لم نظهر للعدول الى التثنية فائدة وعن سؤال وجواب تركناهما فليطلب من الدرر
وغيره والمفروض في مسح الرأس قدر الربع والمراد بالفرض ههنا وفي قوله يفرض
غسل ما بين العذار ومن قوله يفرض ربع اللحية الفرض الاجتهادي لا المعنى
الاول على ما بين وقيل بجزئه وضع ثلث اصابع قال في الهداية
وفي بعض الروايات قدره اصحابنا بثلث اصابع من اصابع اليد وخطئ
بعض عبارته حيث قال ولا يخفى ان الصحيح بثلث اصابع لان الاصبع
مؤنث انتهى يقول الفقير المخطئ مخطئ لان لفظ الاصبع يؤنث ويذكر
قال في الصحاح الاصبع يؤنث ويذكر وقال في القاموس الاصبع مثلثة الهمزة

وقد

وتذكر فقط نظمها ان ثلثة اصابع ايضا صحيح ثم اعلم ان مسئلة مسح الرأس في مقدار
خمسة اقوال من اصحابنا احدها مقدار الناصية وهو ربع الرأس والاخر مسح
مقدار ثلث اصابع وقول من الشافعي وهو ادنى ما يطلق عليه اسم المسح ولو شعرة او ثلث
شعرات وقول من مالك وهو مسح جميع الرأس وقول من الحسن البصري وهو مسح اكثر
الرأس كذا ذكر في النهاية قال صاحب الاصلاح والايضاح اعلم ان العلماء قد اختلفوا
في مقدار المفروض من الرأس فعن اصحابنا فيه ثلث روايات وفي ظاهر الرواية
مقدر بثلث اصابع من اليد مطلقا وفي اصلك نص عن يعقوب تقديره بربع الرأس وذكر
الشيخ ابو الحسن الكرخي والشيخ ابو جعفر الطحاوي مقدار الناصية ثم قال فيما نقل
عنه من قصرها على الاثنين غير فارق بين التقدير بالربع والتقدير بالناصية لم
يصب انتهى قال الفاضل الشهير بقاضي زاده في تعليقاته على صدر الشريعة قلت فيه
نظر اذ لا يفهم مما نقله من الاقوال ان يكون الروايات من اصحابنا ثلثا بحسب الحقيقة
والمعنى فان ما ذكره الشيخ ابو الحسن الكرخي والشيخ ابو جعفر الطحاوي من مقدار
الناصية هو مقدار ربع الرأس بعينه يرشدك اليه قول صاحب الهداية في
المفروض في مسح الرأس مقدار الناصية وهو ربع الرأس حيث فسر مقدار
الناصية بربع الرأس فلم يكن ما ذكره الشيخان رواية مغايرة لرواية ربع الرأس
في المعنى بل في اللفظ فقط وانما يتوهم المغايرة لو كان ما ذكراه هو الناصية
لا مقدار الناصية ومن قصر الرواية من اصحابنا في مقدار مسح الرأس على الاثنين
فقد نظر الى الاتحاد المعنوي بين العبارتين واصاب ثم اجزائه وضع ثلث
عن المسح بالاتفاق في رواية وفي بعضها يجزئه عند محمد مدها او لم يمدها
لانها اكثر اصابع اليد فاقيم مقام الكل وعندهما لا يجزئه لان المعتبر ربع
الرأس فلا يحصل بوضع ثلث اصابع كذا في ابن الملك ولو مد اصبعا

او اصبعين لا يجوز يعني لو وضع اصبعين على راسه قدر ما يقدر ربع الراس لم يجز عندنا
خلافا لزفر وكذا الخلاف في الاصبعين اذا مدهما كذلك لكن لو مسح بالابهام والسبابة
مع ما بينهما من الكف يجوز عندنا مع انه يصح ان يقال مسح بالاصبعين فقيد
بالمد لانه لو مسح باصبع واحدة بمياه في مواضع جاز اتفاقا ولو مسح باصبع واحدة
بجوانبها الاربع لا يجوز اتفاقا في الاصح وقد قيل في ذلك ان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال
ما دام في محله وجميع الراس محل المسح فيجوز ولنا ان المسح حصل بوضع الاصابع
وبعدها انفصلت البلة عن المحل الممسوح فصار مستعملا فالمسح بعدها يكون
بماء غير طهور كذا في ابن ملك ويفترض ربع اللحية في رواية والاصح ما يلاقي
البشرة قال صدر الشريعة اما اللحية فعند ابي حنيفة مسح ربعها فرض لانه لما سقط
غسل ما تحتها من البشرة صار كالراس وعند ابي يوسف كلها فرض لانه لما سقط
غسل ما تحتها انتقل مسحها مقام غسل ما تحتها فيفترض مسح الكل بخلاف الراس فانه
اذا كان على راسه الشعر لا يجب غسله كله ولا مسح كله وقد ذكر ان المراد بالربع
ما يلاقي بشرة الوجه منها اذ لا يجب ايصال الماء الى المسترسل من الذقن خلافا
للشافعي وفي اشهر الروايتين عن ابي حنيفة مسح ما يستر البشرة فرض وهو الاصح
المختار وسنته الظاهر انها على صيغة الافراد بقرينة قوله وفرض الوضوء
بصيغة الافراد ايضا ثم انه قد اختلف عبارات المشايخ في تعريف السنة
فقال قوام الدين الاتقاني في غاية البيان السنة ما في فعله ثواب وتركه
عتاب لا عقاب ثم قال وانما قلنا في تركه عتاب احترازا عن النفل وانما قلنا
لا عقاب احترازا عن الفرض والواجب ثم قال وهذا التعريف الذي خطر لي وح
في هذا المقام ثم قال وما قيل السنة الطريقة المسلوكة في الدين ففيه نظر انتهى
يقول الفقير الظاهر ان وجه النظر هو ان هذا التعريف لا يمنع دخول الاغيار ر

لتناوله

لتناوله الواجب والفرض لان كل واحد منهما طريقة مسلوكة في الدين لا محالة وقال
صاحب العناية هي الطريقة المسلوكة في الدين وحكمها ان يثاب على الفعل
ويستحق اللائمة على الترك لا العقاب انتهى يقول الفقير الظاهر ان يجعل قوله وحكمها
الخ قيدا داخلا في التعريف ليحترز به عن الواجب والفرض لكن هذا خلاف
الظاهر لان سياق كلامه يقتضي ان يتم التعريف عند قوله في الدين ثم يبتدئ حكمها
بقوله وحكمها الخ ولو قال هي الطريقة المسلوكة في الدين ويثاب على الفعل
الخ لكان اولى وابعد عن الاشتباه ومما يدل على كون قوله وحكمها الخ قيدا داخلا في التعريف
وان كان خلاف الظاهر انه انما زاد هذا القيد بعد ان رأى نظر صاحب الغاية فيما قيل
وقال الجمهور ما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم مع تركه احيانا وقد طعن فيه صاحب الاصلاح
والايضاح حيث قال بعد ذكره هذا التعريف وجدتها مسطورا في الكتب وفيه قصور
لان ما واظب عليه الخلفاء الراشدون ايضا من السنة الا ترى الى ما
قال صاحب الهداية في التراويح والاصح انها سنة لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون ون
وقال صاحب النهاية والدليل على كونها سنة قوله عليه السلام عليكم بسنتي
وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي قال الفاضل قاضي زاده ليس هذا بشيء لانه
ان اراد ان ما واظب عليه الخلفاء الراشدون ايضا سنة رسول الله
فممنوع كيف لا والحديث عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي كيف
جعل سنة الخلفاء الراشدين قسيما لسنته نفسه الكريمة وان اراد ان سنة
الخلفاء الراشدين ايضا من مطلق السنة فهو مسلم لكن ما عرفه الجمهور سنة الرسول
عليه السلام لا مطلق السنة وقد افصح عنه صاحب المحيط حيث قال السنة
سنتان سنة الرسول وسنة اصحابه فسنة الرسول هي الطريقة المسلوكة
التي فعلها الرسول عليه السلام وواظب عليها كركعتي الفجر والاربع قبل الظهر واثبا هها

ح
اللائمة مصدر
كالملامة في
اللازمة

وسنة الصحابة هي الطريقة التي سلكها الصحابة وواظبوا عليها كالتراويح
فانها يقال لها سنة عمر لانه فعلها وواظب عليها انتهى ما ذكره صاحب المحيط يقول
الفقير ويمكن ان يقال ان التراويح وان لم يكن مما واظب عليه النبي صلى الله عليه وسلم
حقيقة الا انها مما واظب عليه حكما حيث بين العذر في ترك المواظبة كما يشعر به قول
صاحب الهداية والنبي عليه السلام بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان
يكتب علينا بعد قوله لانه واظب عليها الخلفاء الراشدون وكذا يشعر به قول
صاحب العناية في شرحه فان قيل لو كان سنة لواظب عليها النبي عليه السلام ولم يواظب
اجيب بانه بين العذر في ترك المواظبة آه فان المفهوم من قولهما انه مما واظب
عليه النبي صلى الله عليه وسلم حكما ببيان العذر اذ لو كان مجرد مواظبة الخلفاء
الراشدين كافيا في سنتها لما احتيج الى قول صاحب الهداية والنبي عليه السلام
بين العذر ولما صح قول العناية فان قيل لو كانت سنة لواظب عليها النبي عليه السلام
تأمل غسل اليدين الى الرسغين ابتداء لان اليد آلة التطهير فتسن البداية
بتنظيفها وكونه الى الرسغ لوقوع الكفاية به والرسغ منتهى الكف وانما قال
ابتداء لان السنة غسله ابتداء واما نفس الغسل ففرض الى المرفقين
والتسمية قال الطحاوي التسمية هي ان يقول في ابتداء الوضوء بسم الله
العظيم والحمد لله على دين الاسلام هو المنقول عن السلف وقيل انه مرفوع
الى النبي صلى الله عليه وسلم واستدل على كونها سنة بقوله عليه السلام لا وضوء لمن لم
يسم الله فعند ذكر ان لا لنفي الجنس حقيقة تقتضي ان لا وضوء الا بالتسمية
واليه ذهب احمد وجعل التسمية من شروط الوضوء ولكنا نقول المراد به نفي الفضيلة
لئلا يلزم الزيادة على آية الوضوء بخبر الواحد وقيل التسمية مستحبة قال صاحب
الهداية والاصح انها مستحبة وان سماها في الكتاب سنة لان السنة ما واظب عليه

الرسول

الرسول عليه السلام ولم يشتهر مواظبته عليها الا ترى ان عثمان وعليا حكيا وضوء
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم ينقل عنهما التسمية ويسمي قبل الاستنجاء وبعده
قال صاحب الهداية هو الصحيح احترازا عن قولين آخرين قال بعضهم يسمي
قبل الاستنجاء لان الاستنجاء سنة من سنن الوضوء فيسمي قبله ليقع جميع افعال الوضوء
فرضها وسنتها بالتسمية وقال بعضهم يسمي بعد الاستنجاء لان قبله حال
كشف العورة وذكر الله تعالى حال كشف العورة غير مستحب تعظيما لاسم الله تعالى قال فخر
الدين قاضيخان والاصح انه يسمي مرتين والسواك اذا كان بمعنى
السواك الذي هو اسم للخشبة المعينة للاستياك فحينئذ تقدير المضاف اي
استعمال السواك مثلا لان السنة الاستياك لا نفسه وهو ظاهر واذا كان بمعنى
المصدر كما نقله المحشي الشهير بيعقوب باشا عن ابن الفارس فهو كما به سمي
عما يلي الهمة فلا حاجة الى التقدير وهو الانسب لحصول المقصود بلا تكلف تقدير
ثم انه يستاك عرضا وطولا عند المضمضة لانه يطيب النكهة ويشد الاسنان
ويقوي المعدة على انه صلى الله عليه وسلم كان يواظب عليه وعند فقده يعالج بالاصابع
وغسل الفم بمياه والانف بمياه وانما قال بمياه ولم يقل بثلث ليدل على ان المسنون
التثليث بمياه جديدة وانما ذكر قوله بمياه ليدل على تجديد الماء لكل منهما فلو فات الثلث فهي
فان المسنون عنده ان يمضمض ويستنشق بغرفة واحدة ثم هكذا او هكذا قال
صاحب الاصلاح والايضاح اعلم ان المضمضة ليست غسل الفم وكذا الاستنشاق
ليس غسل الانف بل هي عبارة عن ادارة الماء في الفم وهو عبارة عن جذب الماء بالنفس
نص على ذلك في فصل الجنابة صاحب غاية البيان فمن ادخلهما بغسل الفم والانف لم يصب
يقول الفقير قال صاحب غاية البيان في فصل الجنابة المضمضة ليست عبارة عن مجرد
حصول الماء في الفم وكذا الاستنشاق ليس عبارة عن مجرد حصول الماء في الانف

وذكر انه

انما المضمضة ادارة الماء في فيه والاستنشاق جذب الماء بالنفس الى الانف ولا يحصلان
في ضمنه فيسقطان انتهى وظاهر ان غسل الفم وغسل الانف غير مجرد حصول الماء
في الفم وغير مجرد حصول الماء في الانف بل لا يمكن غسل الفم الا بادارة الماء في الفم
ولا يمكن غسل الانف الا بجذب الماء بالنفس الى الانف فيلزم من ادارة الماء غسل
الفم ولجذب الماء الى الانف غسل الانف فمن تبدلهما اراد تسهيل فهمه على
الطالبين لان غسل الفم وغسل الانف اقرب الى الفهم من المضمضة والاستنشاق فقد
واصاب والظاهر نقل عن تفسير صاحب غاية البيان وزعم انه قال المضمضة ليس غسل
الفم وكذا الاستنشاق ليس غسل الانف فقال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال
بل هما عبارة عن ذلك وبهما تدبر وتخليل اللحية والاصابع هو المختار لان جبرئيل
عليه السلام امر النبي صلى الله عليه وسلم بذلك وقيل هو في اللحية فضيلة عند الامام
ومحمد رحمهما الله تعالى لان السنة اكمال الفرض في محله والداخل ليس بمحل له لعدم وجوب
ايصال الماء اليه بالاتفاق قال مولانا الفاضل فرزاده في تعليقاته على صدر الشريعة
قال عصام الدين واعترض بان هذه الكلية منقوضة بغسل اليدين في ابتداء
الوضوء فانه يحصل للفرض لا محل اذ المحل يكون زائدا على الكل لا محالة وبالاستنجاء
والمضمضة والاستنشاق ومسح الاذنين واجيب اما عن غسل اليدين ابتداء
فبان غسلهما في نفسه فرض والسنية عائدة الى قيد الابتداء اي فالسنة تقديم غسلهما
وهو لا يجانس فرضا واما عن الاستنجاء فبانه تطهير الخبث والمفروض في الوضوء
تطهير الحدث فلا مجانسة بينهما فيكون تطهير الخبث محلا واما عن البواقي فبما ذكره
الجمهور ان المراد بمحل الفرض محله في الجملة وباعتبار ما ورد اخل الفم والانف كذلك
وكذا الاذنان لكونهما من الرأس بالحديث انتهى ثم دليل انه كون تخليل الاصابع
سنة قوله عليه السلام خللوا اصابعكم كيلا يتخللها نار جهنم وانه اكمال الفرض في محله

كذا

كذا في الهداية قال صاحب العناية وقوله عليه السلام خللوا اصابعكم لا يفيد الوجوب
وان كان مقرونا بالوعيد لان حديث الاعرابي والاخبار التي حكيت وضوء
رسول الله صلى الله عليه وسلم من غير ذكر التخليل تصرفه عن افادة الوجوب والوعيد مصروف
الى ما اذا لم يصل الماء بين الاصابع انتهى قال الفاضل الشهير بفرزاده قلت فيه بحث
وهو انه اذا لم يصل الماء الى ما بين الاصابع يكون تخليلها فرضا على ما نص عليه في
المعتبرات قال في مبسوط شيخ الاسلام التخليل سنة بعد وصول الماء واما قبل الوصول
ففرض وقال في المحيط الاصابع اذا كانت مضمومة وتوضأ من الاناء فتخليلها
فرض بالاجماع الى غير ذلك من سائر الكتب المعتبرة والكلام ههنا في سنية تخليل
الاصابع والحديث المذكور مسوق لاثبات ذلك فقوله عليه السلام خللوا اصابعكم
ان كان مختصا بما اذا لم يصل الماء بين الاصابع كما هو المتبادر من قوله كيلا
تتخللها نار جهنم لا يتم اثبات السنية به كما لا يخفى وان لم يكن مختصا بذلك
بل كان عاما لما اذا وصل الماء لا يتم صرف قوله كيلا تتخللها نار جهنم بما اذا لم يصل
الماء الى ما بين الاصابع لان قوله كيلا تتخللها تعليل لقوله خللوا اصابعكم فيلزم
ان يكون العلة قاصرة عن افادة عموم معلولها كما ترى انتهى يقول الفقير
وانت خبير بان ساحة النبي صلى الله عليه وسلم بريئة من ان تكون العلة التي
ذكرها قاصرة فيلزم ان يكون قوله عليه السلام خللوا اصابعكم مختصا بما اذا
لم يصل الماء بين الاصابع واذا كان كذلك يكون تعليل صاحب الهداية سنية
تخليل الاصابع بهذا الحديث منظورا فيه ويمكن الجواب ان يقال المراد من
تخليل الاصابع المبالغة في ايصال الماء بين الاصابع بعد وصول الماء وحينئذ
يكون لتقليل قوله ولانه اكمال الفرض في محله من غير ذكر الحديث وتثليث
الغسل لان النبي صلى الله عليه وسلم توضأ مرة مرة اي غسل كل عضو مرة وقال

هذا وضوء من لا يقبل الله تعالى الصلوة الا به والمراد بالقبول الجواز وتوضأ مرتين
مرتين وقال هذا وضوء من يضاعف الله له الاجر مرتين وتوضأ ثلثا
ثلثا وقال هذا وضوئي ووضوء الانبياء من قبلي فمن زاد على هذا او نقص
فقد تعدى وظلم كذا في الهداية قال صاحب العناية رتب على الزيادة والنقصان
وعيدا وليس على ظاهره فلا بد من تاويل وهو من زاد على اعضاء الوضوء او
نقص عنها او زاد على الحد المحدود او نقص عنه او زاد على الثلث معتقدا ان كمال
السنة لا يحصل بالثلث فهو على ثلثة اوجه وقوله فقد تعدى يرجع الى الزيادة
وقوله ظلم يرجع الى النقصان قال الله تعالى ولم تظلم منه شيئا اي لم تنقص ثم قال
وقول صاحب الهداية والوعيد لعدم رؤيته سنة اشارة الى اختيار التاويل
الثالث يعني اذا زاد لطمانينة القلب عند الشك او بنية وضوء اخر فلا
باس به فان الوضوء على الوضوء نور على نور وقد امر بترك ما يريبه الى ما
لا يريبه انتهى يقول الفقير اقتصر في الوجه الثالث على توجيه الزيادة بقوله او
زاد على الثلث معتقدا ان كمال السنة لا يحصل الا بالثلث ولم يذكر توجيه النقص
في الوجه الثالث ولا بد منه كما في الوجهين الاولين على انه يمكن ان يقال في نقصه او
زاد معتقدا ان كمال السنة لا يحصل به بل يحصل بالنقص والزيادة تدبر والنية
النية في الوضوء سنة عندنا وعند الشافعي فرض لانه عبادة فلا يصح بدون
النية كالتيمم ولنا انه لا يقع قربة الا بالنية ولكنه يقع مفتاحا للصلوة لوقوعه
طهارة باستعمال المطهر بخلاف التيمم لان التراب غير مطهر الا في حال ارادة الصلوة
والحاصل انه ينبئ عن القصد والترتيب منصوص وهو فرض عند الشافعي
لقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم فيفرض تقديم غسل الوجه فيفرض الباقي مرتبا
لان تقديم غسل الوجه مع عدم الترتيب في الباقي خلاف الاجماع قلنا المذكور
بعد

بعد حرف الواو فالمراد فاغسلوا هذا المجموع فلا دلالة على تقديم الوجه كذا في صدر الشريعة
يريد ان الفاء داخلة على غسل مجموع الاعضاء الثلثة لا على غسل الوجه فقط وعلى
مجموع الغسل والمسح لا الغسل وحده فلا دلالة في الآية على وجوب الترتيب اصلا
كما لا دلالة عليه في قول الرجل لعبده اذا جاء غد فاشتر لحما وخبزا وفي قوله اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع حتى يصح للعبد ممتثلا شراء
الخبز قبل اللحم ويجوز ترك البيع قبل السعي بل مقتضاها اعقاب مجموع غسل جملة
الاعضاء الثلثة ومسح الرأس فقول صدر الشريعة فاغسلوا هذا المجموع انما
الاقتصار بناء على ان البيان في تعاطف الاعضاء يرشد الى البيان في تعاطف الغسل
والمسح واما التعبير عن الغسل والمسح بالغسل تغليبا لكن اكثر احسن كما لا يخفى وههنا
ابحاث كثيرة ذكرت في حواشي صدر الشريعة فليطلب منها وقال صاحب الاصلاح
والايضاح المراد من منصوص المنصوص من قبل الشارع وذكر انه لم يقع
الترتيب منصوصا بفعله حيث واظب عليه لان ما ذكره نصا من قبيل السنة الفعلية
لا التنصيص في آية الوضوء لانها لا تدل على الدلالة عليه عندنا وهل الخارج بينهما
بين المحافظين الآتي فان قلت الشيء قد ذكر في النص المذكور مرتبا قلت بلى ولكن
الترتيب في الذكر لا يدل على الترتيب في الوجود ولكلام يتمسك المخالف به بل تمسك
بحرف الفاء ورد عليه بانها داخلة في المجموع لا في غسل الوجه وحده ولا يخفى عليك ان
مبنى الاحتجاج على ان يكون وضع الفاء الجزائية للتعقيب بدون الفصل ولم يثبت
ذلك كيف ولو كان كذلك لما صح الفصل بين القصد الى الصلوة والوضوء بعمل اخر
انتهى و استيعاب الرأس بالمسح وكيفيته ان يضع كفيه واصابعه على مقدم
رأسه ويمرهما الى القفا على وجه يستوعب جميع الرأس قال صاحب الدرر وما قاله
بعضهم من انه يجافي كفيه تحرزا عن الاستعمال لا يفيد اذ لا بد من الوضع والمد فالكف

انما قال ... لنظام الوضع فانه ... بالاولى ...

مستعملا بالوضوء الاول لكن ابلك فلا يفيد ناجرم وايضا اتفقوا على ان الماء مادام
في العضو لا يكون مستعملا وقال الشافعي السنة التثليث بمياه مختلفة اعتبارا بالمغسول
وقد اورد الترمذي في جامعه ان عليا رضي الله عنه توضأ فغسل اعضاءه ثلثا
ومسح رأسه مرة وقال هذا وضوء رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي صحيح البخاري
مثل هذا وقيل هذه الثلثة مستحبة جعل صاحب الهداية كونها مستحبة
رواية عن القدوري واختار نفسه كونها سنة جميعا وجعل صاحب التحفة الاشبه منها
سنة وهي النية والترتيب وجعل استيعاب الرأس مستحبا والولاء اي غسل
الاعضاء على التعاقب بحيث لا يجف العضو الاول وعند مالك فرض قال ابن ملك
في شرح المجمع الولاء ليس بشرط عندنا خلافا لمالك له انه صلى الله عليه وسلم واظب عليه
ولنا انه تعالى ذكر اعضاء الوضوء في الآية بالواو وهي لا تدل على الولاء فمن شرطه
فقد زاد على النص والزيادة نسخ فلا يجوز الا بما كان مثله وقال المحشي الفاضل بخبر الواحد
يعقوب باشا بعد نقل قوله ولنا الى هنا فيه كلام وهو انهم قد صرحوا بان خبر
الواحد يفيد الوجوب وان لم يفد الفرضية كخبر الفاتحة فلا يثبت السنية بما ذكره
كما لا يخفى انتهى نقول العوض ليس هذا بوارد لان ما ذكره ابن ملك دليل الزامي
يريد به الاحتجاج على مالك حيث قال بفرضية الولاء في الوضوء بشرط التوالي
فمن شرطه زاد على النص بخبر الواحد لا دليل تحقيقي يقصد به اثبات سنية الولاء
من غير نظر الى الزام الخصم وانما الدليل التحقيقي ما اشار اليه صدر الشريعة بقوله والدليل
على كون الامور المذكورة سنة مواظبة النبي عليه السلام من غير دليل على فرضيتها يعني
مواظبة النبي على هذه الامور مع الترك احيانا ثم يرد على قول ابن ملك لانه
عليه السلام واظب عليه انه لا يدل على مدعى مالك لان المواظبة ان كانت مع الترك
احيانا كما هو الواقع فيما نحن فيه لا تدل الا على السنية وان كانت بدون الترك اصلا

فاما

فانما تدل على الوجوب دون الفرضية فلا يثبت مدعاه كما لا يخفى على كل عاقل ومسح الاذنين
بماء الرأس قال في الهداية وهو سنة بماء الرأس عندنا خلافا للشافعي فقال
في الثاني وقال الشافعي يؤخذ لهما ماء جديد لانهما ليسا من الرأس حتى لا يتأدى
بهما وظيفة الرأس ولنا قوله عليه السلام الاذنان من الرأس اريد به بيان
الحكم لانه عليه السلام لم يبعث لبيان الخلقة فثبت انهما من اجزاء الرأس حكما
ولو كانا من اجزائه حقيقة لسن اقامة وظيفتهما بماء واحد انتهى ثم ان قيل — كما ثبت الاجزاء كذا هنا ح
فعلى هذا ينبغي ان يجزي مسحهما عن مسح الرأس قلنا فرضية مسح الرأس ثبتت
بالكتاب وكون الاذنين من الرأس ثبت بخبر الواحد فلا يتأدى ما ثبت بالكتاب كما ان
التوجه الى الحطيم لا يجزي عن التوجه الى البيت لان كون الحطيم من البيت ثبت بخبر الواحد
والتوجه الى البيت ثابت بالكتاب فلا يجزي عنها ما ثبت بخبر الواحد لئلا يلزم نسخ الكتاب
به انتهى قال الفاضل المحشي قاضي زاده لقائل ان يقول لا يتوجه السؤال المذكور راسا
اذ المفروض في مسح الرأس عندنا مقدار ربع الرأس والاذنان ليسا بمقدار ربع الرأس
حتى يجزي مسحهما عن مسح الرأس يقول الفقير يمكن ان يقال المراد بالسؤال المذكور
انه ينبغي ان يجزي مسحهما منضما اليها شيء من الرأس حتى يكون المجموع مقدار مسح ربع
الرأس مع انه ليس كذلك اذ لا مدخل للاذنين في اداء فرض مسح الرأس اصلا ثم اعلم
انه قال في خلاصة الفتاوى واما مسح الاذنين فسنة ولا يأخذ للاذنين ماء جديدا
ولو فعل فحسن انتهى وقال الفاضل قاضي زاده فليحقق فيه اشكال فانه لما ثبت ان السنة
في مسح الاذنين عندنا كونه بماء الرأس لا بماء جديد ونقرر ذلك في عامة المعتبرات
الشرع كان اخذ الماء الجديد لمسح الاذنين تركا للسنة فكيف يكون فعله حسنا
انتهى ومستحبه التيامن اي الابتداء باليمين في غسل الاعضاء قال صدر الشريعة
فان قلت لا شك ان النبي صلى الله عليه وسلم واظب على التيامن في غسل الاعضاء

ولم يرو احد انه بدأ بالشمال فينبغي ان يكون سنة قال المصنف في شرحه ولقائل ان يقول
بل ينبغي ان يكون واجبا لان المواظبة بغير الترك دليل الوجوب والحال انه لم يرو احد
انه بدأ بالشمال والجواب ان عدم رواية البدء بالشمال ليس رواية لعدم البدء
بالشمال لان عدم نقل شيء ليس نقلا لعدمه فالمواظبة بغير الترك انما
تثبت برواية انه لم يبدأ بالشمال قط ولم يرو فذكرها انما يدل على المواظبة المطلقة
وانه ليس بدليل الوجوب انتهى ما ذكره المصنف في شرحه ثم انه اجاب صدر الشريعة عن اصل
السؤال بقوله قلت سنة لان المواظبة عليه السلام مع الترك احيانا فان المواظبة
المذكورة ان كانت على سبيل العبادة فسنن الهدى وان كانت على سبيل العادة فسنن
الزوائد كلبس الثياب والاكل باليمين وتقديم الرجل اليمنى في الدخول ونحو ذلك وكلامنا
في الاول ومواظبة النبي عليه السلام على هذه الاشياء من قبيل الثاني ويفهم هذا من
تعليل صاحب الهداية بقوله عليه السلام ان الله يحب التيامن في كل شيء حتى التنعل
والترجل وجه الفهم منه انه عد التيامن مما لا ريبة في كونه من العاديات كالتنعل
الذي هو لبس النعلين والترجل الذي هو تسريح الشعر واللحية بالمشط وتفسيره بنزع
الخفين من الرجل خطاء لان السنة في النزع ان يبتدأ باليسار ذكره الولوالجي في كتاب
... بعد بيان مراد صدر الشريعة بقوله سنة يعني ... من سنن
الهدى لا سنن العادة ولا يخفى انه على هذا ينبغي ان يكون مسح الرقبة سنة لانه عبادة
كسائر سنن الوضوء انتهى قال المصنف في شرحه ليس هذا بشيء لان مجرد كون الشيء عبادة
لا يكفي في كونه سنة بل لا بد ايضا من ان يواظب عليه ومواظبته عليه السلام على مسح الرقبة
مما لم يثبت قط فلا وجه لكونه سنة ومسح الرقبة يعني مسح الرقبة مستحب لا
الحلقوم فانه بدعة كذا في الفتاوى الظهيرية ومعاني الناقضة لما فرغ
من بيان الوضوء فرضه وسنته ومستحباته بدأ ببيان نواقضه فقال الخارج من

نقض

نقض الاصل ... ثم النقض يتحقق ... الاجسام ... بطال ... وفي اصطلاح
المعاني ... اخراجها عما هو المطلوب منها كاستباحة الصلوة في الوضوء كذا في
النهاية وغيره خرج شيء من احد السبيلين سواء كان معتادا او غير معتاد كالدود
سوى ريح القبل والذكر لانها لا تنبعث عن محل النجاسة قال صدر الشريعة في شرح
قول تاج الشريعة ما خرج من السبيلين سواء كان معتادا او غير معتاد كالدود والريح
الخارجة من القبل والذكر وفيه اختلاف المشايخ قال صاحب الاصلاح والايضاح
فيما نقل عنه في الحاشية العجب من صدر الشريعة انه قال هنا سواء كان معتادا او غير معتاد
ثم قال فيما سيأتي ان الدودة الخارجة من الاحليل لا تنقض الوضوء فناقض
اخر كلامه اوله قال المولى في فرائده فلاح المخلص في ذلك هو ان في الريح الخارجة
من قبل المرأة وذكر الرجل قولين كما اشار اليه صدر الشريعة بقوله وفيه اختلاف
المشايخ احدهما انها غير ناقضة وهي احدى الروايتين وهو ما قد اخذ به في اكثر المعتبرات
وثانيهما انها ناقضة يجب الوضوء بها وهو المروي عن محمد كما صرح به في الخلاصة والكافي
وغيرهما فذهب صدر الشريعة هنا الى التعميم الناقض للمعتاد وغير المعتاد مطلقا
احتياطا في امر الوضوء ونظرا الى عموم كلمة ما في قول المصنف وناقضه ما خرج من السبيلين
ومعنى هذا ان صاحب الهداية وهو ما عاملة نشأ ولم المعتاد وغيره وذكر فيما سيأتي
ان الدودة الخارجة من الاحليل لا تنقض الوضوء بناء على احدى الروايتين
ثم ان صاحب الاصلاح والايضاح قال في شرح هذا المقام المراد ما اعتاد خروجه
وان لم يخرج على الوجه المعتاد وقال لا بد من التخصيص بالخارج المعتاد اخراجا للريح
الخارجة من الذكر او من القبل من الحد لانها لا تنقض الوضوء نص عليه في الهداية
ومن التعميم للخارج لا على الوجه المعتاد ادخالا لدم الاستحاضة وما خرج مع دودة
من الدبر فيه ثم قال فافهم هذا الاعتبار الدقيق فانه قد ذهب على كثير

الناظرين في هذا المقام انتهى قال المولى قاضي زاده هذا الرأي منهم اذ على تقدير التخصيص
بالخارج معتاد يخرج كثير من نواقض الوضوء من الحد كالمذكور منها الدودة الخارجة
من الدبر فانها ليست من قبيل الخارج معتاد بلا ريب مع انها ناقضة للوضوء بالاتفاق
كما صرح به في عامة الكتب وكذا الخارج من الدم والقيح والصديد الخارجة من غير السبيلين اذ
ليس شيء منها من قبيل الخارج معتاد مع انها ناقضة للوضوء بلا ريب بقول المصنف
في كون الدم والقيح والصديد الخارجة منها من قبيل الخارج الغير المعتاد بحث لان خروجها
عن داخل بدنها وخروجها من الداء معتاد مطلق تدبر ثم قال المولى المزبور ثم ان
جعل دم الاستحاضة داخلا في الخارج معتاد تحكم بحت لم يقل به احد حتى ان نفس
ذلك القائل ايضا صرح في شرح الهداية بان دم الاستحاضة من الخارج الغير المعتاد
انتهى وخروج نجس في الرواية النجس بفتح الجيم وهو عين النجاسة واما بكسر الجيم
فلا يكون طاهرا هذا في اصطلاح الفقهاء واما في اللغة فيقال نجس الشيء ينجس
فهو نجس ونجس بالفتح والكسر من البدن ان سال بنفسه اي سال بقوة
نفسه لا بالعصر الى ما يلحقه حكم التطهير وهو من اضافة الجنس الى النوع كقوله حب
الحصيد وكما يقال علم الطب اي حكم هو التطهير والمراد ان يجب تطهيره في الجملة
اما في الوضوء او الغسل حتى لو سال الدم من الرأس الى قصبة الانف انتقض
الوضوء بخلاف البول اذا نزل الى قصبة الذكر ولم يظهر لان النجاسة هنا لم تصل الى
موضع يجب تطهيره وفي الانف وصلت الى ذلك اذ الاستنشاق فرض في الجنابة
وقال الشافعي الخارج من غير السبيلين لا ينقض الوضوء لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قاء فلم يتوضأ ولنا قوله عليه السلام الوضوء من كل دم سائل اخرجه الدار
قطني وضعف الاسناد لا يقال ان مثل هذا التركيب يفهم منه الوجوب كان قوله عليه السلام
في غسل الابطين ولا قائل بفرضيته وفعله عليه السلام مما ينفي

الحديث

الحديث توضؤوا من كل دم سائل على الوجوب وانما عبر عنه بلفظ الخبر لكونه آكد في الدلالة على
الوجوب كانه امر فامتثل امره فاخبر عن ذلك وهو آية كونه واجبا فان الآمر اذا
كان ممن لا يكذب في كلامه يعبر عن مطلوبه بلفظ الخبر تأكيدا للطلب لان في
تركه تكذيبا له وهو ممن لا يكذب على ما عرف في موضعه والقيء ملء الفم وحده
ان يكون بحال لا يمكن ضبطه الا بتكلف وقال زفر قليل القيء وكثيره سواء والطعام
او ماء او مرة او علقا مرة بالكسر الصفراء والعلق بفتحتين لغة دم منعقد
لكن المراد ههنا السوداء ولذا اعتبر فيه ملء الفم والا فخروج الدم ناقض بلا فصل
بين القليل والكثير لا بلغما مطلقا اي سواء كان نازلا من الرأس او صاعدا من
الجوف وسواء كان قليلا او كثيرا لانه للزوجته لا يتداخله النجاسة وما يتصل به
قليل والقليل في القيء غير ناقض خلافا لابي يوسف في الصاعد من الجوف قال
الفاضل يعقوب باشا لانه نجس نجاسة من الجوف ومن النجاسة والحدث لا يجاوز يكون نفسه
نجسا بل يكون كونه نجسا بالمجاورة كان الدودة الخارجة من الدبر وكالماء والطعام الذي
يطرح القيء قبل تغيرهما انتهى قال الفاضل قاضي زاده فيه ليس في كل من هذين الا عين
الدودة ليست بنجسة لا في نفسها ولا بالمجاورة بل بحقها انما النجس ما عليها من البلة
ولهذا لو غسلت جازت الصلاة معها صرح به في العناية وغيره وكون الدودة الخارجة
من الدبر ناقضة للوضوء ليس لنفسها بل لما عليها من النجاسة وان قل فان القليل
من النجاسة حدث في السبيلين دون غيرهما ولهذا لا يكون الدودة ناقضة اذا خرجت
من جرح كما نص عليه في عامة المعتبرات واما قوله والطعام والماء المدفوعين بطريق
القيء قبل تغيرهما ففيه نسج الفاروق لانه ما يجاورهما من النجاسة يتداخلهما
بخلاف ما نحن فيه ثم اعلم ان الخلاف فيما اذا كان البلغم صرفا او غالبا على غيره وان كان
ممتزجا به بحيث لو انفرد البلغم كان ملء الفم لا ينقض ولو انفرد الطعام وكان

لانها دم منعقد صح

عين

ملاء الفم يكون ناقضا بالاتفاق كذا في ابن الملك ونشترط في الدم المائع والقيح مساواة
البزاق لا الملاء خلافا لمحمد يعني اذا قاء دما مايعا او قيحا الى ابو حنيفة فيهما
شرط الامتلاء وقال ينقض وضوءه وان قل ان ساوى البزاق او غلبه لان
المعدة ليست موضع الدم فيكون من قرحة في الجوف فينتقض بخروج منها واعتبر محمد
الامتلاء اعتبارا بسائر انواع القيء وهي عن الطعام والماء والصفراء
والسوداء كذا في النهاية قيد بالمائع لانه ان كان علقا لا ينقض ما لم يملاء الفم
اتفاقا كما في قيل الحلق فيما اذا كان الدم صاعدا من الجوف على الباقي البزاق وان غلبه ثم انه
البزاق لا ينقض اتفاقا وان استويا ينقض اتفاقا احتياطا وان نزل من الراس
ينقض اتفاقا ان كان سائلا وان كان علقا لا ينقض اتفاقا كذا في شرح الكنز نقلا
عن الحقائق قال صاحب الهداية ولو قاء دما وهو علق يعتبر فيه ملاء الفم لانه سوداء
محترقة وان كان مايعا فكذلك عند محمد اعتبارا بسائر انواعه وعندهما ان
سال بقوة نفسه ينقض وان كان قليلا لان المعدة ليست بمحل الدم فيكون من قرحة في
الجوف قال صاحب النهاية وقول ابي يوسف في هذه المسألة مضطرب منهم من يجعله مع ابي
حنيفة ومنهم من يجعله مع محمد كذا في مبسوط شيخ الاسلام ولو نزل من الراس الى ما لان
من الانف ينقض بالاتفاق لوصوله الى موضع يلحقه حكم التطهير فيتحقق الخروج كذا في
الهداية وهو يعتبر اتحاد السبب لجمع ما قاء قليلا قليلا ف يعتبر ابو يوسف اي محمد
اتحاد المجلس صورة مسألة انه اذا قاء قليلا قليلا بحيث لو جمع يبلغ ملاء الفم
فابو يوسف يعتبر اتحاد المجلس اي اذا كان في مجلس واحد يجمع فيكون ناقضا ومحمد
يعتبر اتحاد السبب يعني ان كان بغثيان واحد يجمع فتحصل اربع صور اتحاد المجلس
والغثيان يجمع اتفاقا واختلافهما لا يجمع اتفاقا واتحاد المجلس مع اختلاف الغثيان
يجمع عند ابي يوسف خلافا لمحمد وعكسه يجمع عند محمد خلافا لابي يوسف والغثيان تحلب

المعنى

الغين المعجمة والثاء المثلثة والياء المثناة التحتانية وبضم الغين المعجمة وسكون الثاء المثلثة
وفتح الياء المثناة التحتانية خبث النفس من غثت نفسه اي هاجت واضطربت
كذا في الصحاح وما ليس حدثا ليس بنجس قال صدر الشريعة هو عكس الحكم يلزم من
انتفاء كونه حدثا انتفاء كونه نجسا فلزم ان الدم سيل عن راس الجرح طاهر
كذا القيء القليل عند محمد في غير رواية الاصول انه نجس لانه لا اثر للسيلان في النجاسة
فاذا كان السائل نجسا فغير السائل يكون كذلك ولنا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي
الي محرما الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا فغير المسفوح لا يكون محرما فلا يكون نجسا وهذا هو الحق
في صدر الشريعة وكذا ذكر فيه الحكمة في الفرق بين المسفوح وغيره ان شئت فراجعه
قال صاحب الاصلاح والايضاح ولا حجة عليه في قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما الاية
لان الاستثناء على ما ذكر في الكشاف وغيره من المحرم من الطعام الذي هو لا على مطلق
المحرم انتهى يقول الفقير وايضا هذه الآية انما تدل على عدم كون الدم الغير المسفوح نجسا فقط
والمدعى كون ما ليس بحدث غير نجس ومن جملة امثلته الدم الغير المسفوح والقيء القليل
فلا دلالة في الاية الكريمة الا على كون الدم الغير المسفوح غير نجس فقط تدبر ثم انه نقضت
هذه القاعدة بالجرح السائل والرعاف الدائم فانه ليس بحدث وهو نجس واجيب بانه لا نسلم انه
ليس بحدث بل هو حدث لكن لا يظهر اثره حتى يخرج الوقت او يدخل او يدخل ويخرج كذا في
عامة الكتب قال صاحب الاصلاح والايضاح في هذا المحل وما ليس بحدث يعني لعلته
ليس بنجس فلا نقض بالجرح القائم والرعاف الدائم انتهى قال الفاضل الشهير بقاضي زاده
بقي ههنا شيء وهو ان عين الخمر مثلا ليس بحدث مع انه نجس في الشرع بلا ريب فيلزم
ان ينتقض القاعدة المذكورة وقد دفعه عصام الدين في شرح الهداية حيث قال
الكلام فيما يبدو من بدن الانسان اذ غيره لا يكون حدثا وقد يكون نجسا كالخمر انتهى يقول
الفقير بقي شيء اخر وهو انه نقض القاعدة وان حمل على ما يبدو من بدن الانسان

يشكل بما اذا شرب انسان خمرا او بنجا فقاء بها في الحال اقل من ملاء الفم فان الظاهر
ان لا ينقض الوضوء به لما تقرر عندهم ان ما يكون دون ملاء الفم من اي نوع كان
لا ينقض الوضوء فاذا لم ينقض الوضوء لا يكون حدثا مع ان البول والخمر نجسان لا
محالة وان قلّا فتفكر في جوابه والجنون على اي هيئة كان لعدم تمييز الحدث
عن غيره والسكر والاغماء لزوال المسكة بهما والفرق بين الاغماء والجنون
ان العقل في الاغماء مغلوب وفي الجنون مسلوب ولهذا جاز الاغماء على الانبياء دون
الجنون والاغماء نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى وسببه امتلاء بطون الدماغ
من بلغم غليظ قال صدر الشريعة وحد السكر هنا ان يدخل في مشيته تحرك هو الصحيح
كذا في اليمين حتى لو حلف انه سكران يعتبر هذا الحد وقال بعضهم في ظاهر الرواية
عليه والفتوى بقوله هنا لان حد وجوب الشرب ان لا يعرف شيئا حتى الارض
من السماء وفي حد الكفرية ان يتكلم بالهذيان هذا عند ابي حنيفة واما
عندهما فان يتكلم به مطلقا وعند الشافعي فوت حد الكلام كذا ذكره هنا كذا ذكر
الشارح في باب الشرب انتهى كلام صاحب الاصلاح والايضاح وحد هنا
على ما اختاره الصدر الشهيد ان لا يعرف الرجل من امراة وقال صاحب الدرر حد
هنا الذي حصل به في مشيته تمايل وقال مسكين حد السكر هنا ما هو الحد في باب
الحد وهكذا ذكر الصدر الشهيد في واقعاته فانه قال ان كان لا يعرف الرجل من امراة
ينقض وضوءه كذا ذكر شمس الائمة الحلواني والصحيح انتهى وقهقهة بالغ
في صلوة ذات ركوع وسجود وهي ما يكون مسموعا له ولجيرانه واما الضحك مسموع
فقط فلا يبطل الوضوء بل الصلوة والتبسم لا يبطل شيئا منهما وقيد بالبالغ لان
قهقهة الصبي لا ينقض الوضوء وشرط ان يكون في صلوة ذات ركوع وسجود
حتى لو قهقه في صلوة الجنازة او سجدة التلاوة لا ينقض الوضوء بل تبطل ما قهقه

فيه

فيه وانما شرط ما ذكر لان انتقاض الوضوء بها ثبت بالحديث على خلاف القياس فيقتصر على
مورده ثم القهقهة انما تنقض اذا كان يقظان حتى لو نام في الصلوة على اي هيئة
فقهقه لا تنقض الوضوء وعند الشافعي لا ينتقض الوضوء بالقهقهة ~~[illegible]~~ فقهقهة
~~[illegible]~~ ولنا قوله عليه السلام الا من ضحك منكم
قهقهة فليعد الوضوء والصلوة جميعا روى ابو حنيفة عن منصور عن الحسن عن معبد الجهني
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي واصحابه خلفه فجاء اعرابي وفي بصره ضعف فوقع في ركية
فضحك بعض الصحابة فلما فرغ من صلوته قال الا من ضحك منكم الحديث ورواه اسامة بن زيد
ورواه ابو العالية مرسلا ومسندا الى ابي موسى الاشعري رضي الله عنهم ومباشرة فاحشة
فلا فالحد قال صدر الشريعة وهي ان يتماس بدن بدن امرأة مجردين وانتشر آلته
ويتماس الفرجان قال صاحب الاصلاح والايضاح حدها ان يتماس الفرجان والآلة
منتشرة ثم قال ومن زاد على هذا فقيد تماس البدنين مجردين فقد جاوز الحد انتهى
قال الفاضل الشهير بقاضي زاده قلت ما ذكره الشارح هو المطابق لما ذكر في عامة المعتبرات
قال في فتاوى قاضي خان مباشرة الفاحشة تنقض الوضوء استحسانا وتفسيرها ان
يباشرها مجردين وانتشر آلته ولاقى فرجه فرجها وقال في المحيط البرهاني واذا
باشر امرأة مباشرة فاحشة بتجرد وانتشر آلته ولاقى الفرج الفرج فعليه الوضوء في
قول ابي حنيفة وابي يوسف استحسانا وقال في خلاصة الفتاوى ومباشرة الفاحشة ان
يمس بطنها بطنه وفرجه فرجها وليس بينهما ثوب سواء كان من قبل القبل او من قبل
الدبر انتهى وقال الامام الزيلعي وهي ان يباشر امرأته من غير حائل وينتشر ذكره لها
ويضع فرجه على فرجها ولم يشترط بعضهم مماسة الفرج بالفرج والاول هو الظاهر فمن اين ثبت
التجاوز عن الحد في زيادة قيد تماس البدنين مجردين في حد مباشرة الفاحشة
وقال محمد مجرد وضع فرجه على الفرج لا ينقض الوضوء ما لم يخرج المذي حقيقة لان الحدث

بخروج نجس وههنا لم يوجد مع امكان الاطلاع عليه ولهذا ان خروجه مخوف وبمباشرة

الفاحشة بسببه فاقيمت مقامه احتياطا ونوم مضطجع او متكي او مستند الى ما لو

ازيل لسقط لان الاضطجاع سبب لاسترخاء المفاصل فلا يعرى عن شيء عادة والثابت

عادة كالمتيقن به والاتكاء يزيل مسكة اليقظة لزوال المقعد عن الارض ويبلغ الاسترخاء

غايته بهذا النوع وكذا الاستناد وفي حواشي الشمني تفسير الاضطجاع الوضع

النائم جنبه على الارض كذا في شروح الهداية كلها وسائر المعتبرات والاتكاء التورك

على احد وركيه كذا فسره عامة شروح الهداية وقيل الاتكاء وضع الراس على ركبتيه

او على يديه كذا ذكره صاحب غاية البيان وقال صاحب الاصلاح والايضاح ههنا

في متنه ونوم متكي الا ما لو ازيل لسقط ثم قال في شرحه المراد من الاتكاء هو الاستناد لا

ما قيل انه وضع الراس على الركبتين او على اليدين لان النوم على الوجه المذكور لا ينقض الوضوء

الا اذا وجد الاستناد الى شيء لو ازيل لسقط نص عليه ذكره في شرح الطحاوي

وقال فيما نقل عنه والحاشية في هذا نظر وجه اما بتحيث الحفظ قوله تاج الشريعة

ومستندا انتهى فلذلك مدار كلامه على ان يكون مراد صاحب الوقاية بالاتكاء ما ذكر

في غاية البيان من انه وضع الراس على الركبتين او اليدين ليس كذلك بل مراده به ما ذكر

في سائر شروح الهداية من انه التورك على احد وركيه فلا مجال للاكتفاء بقوله

متكيء عن قوله مستندا اذ لا نص من احد على عدم كون المتكيء بالمعنى الذي ذكره جمهور

الشراح ناقضا للوضوء بدون الاستناد ولا وجه لعدم ارادة هذا المعنى من

المتكيء ههنا اذ لو لم يرد منه هذا المعنى لما علم كون نوم المتكيء بهذا المعنى من نواقض

الوضوء بل لزم ان لا يكون من نواقضه على مقتضى قول صاحب الهداية لا غير كما لا

يخرج على المطلق لا نوم قائم او قاعد او راكع او ساجد لان بعض الاستمساك

باق اذ لو زال لسقط لكنه لم يسقط فلم يزل الاستمساك فلم يتم الاسترخاء

الاصل

الاصل فيه قوله عليه السلام لا وضوء على من نام قائما او قاعدا او راكعا او ساجدا انما

الوضوء على من نام مضطجعا فانه اذا نام مضطجعا استرخت مفاصله رواه الترمذي

مسندا الى ابن عباس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال صاحب العناية هذا الحديث غير صحيح

لان مداره على ابي العالية وهو ضعيف عند النقلة روي عن ابن سيرين انه قال حدث

عمن شئت الا عن ابي العالية فانه لا يبالي عمن اخذ اي لا يبالي ان يروي عن كل احد

اجيب بان ابا العالية ثقة نقل عنه الثقات كالحسن وابراهيم النخعي والشعبي رضي الله عنهم

وكونه لا يبالي عمن اخذ ثبوت فيه سيله دون سانيده وقد اسند هذا الحديث الى ابن عباس

رضي الله عنهما ووجه التمسك بهذا الحديث من اوجه الاول انه نفى الوضوء عمن نام قائما او قاعدا

او راكعا او ساجدا والثاني اثباته على من نام مضطجعا مؤكدا بانما فان قيل انما للحصر ولا حصر

ههنا لان الوضوء لم ينحصر على من نام مضطجعا بل هو واجب على المستند والمتكيء كما مر

اجيب بانا لا نسلم انه للحصر بل هو لتاكيد الاثبات ولئن سلمنا فضمنه افادة الحصر في

المضطجع والمستند والمتكيء ملحقان به بطريق الدلالة والثالث التعليل وهو قوله فانه

اذا نام استرخت مفاصله فانه يدل على عدم وجوب الوضوء على من نام قائما او قاعدا

او راكعا او ساجدا لعدم الاسترخاء وعلى وجوبه على المضطجع وعلى من هو في معناه لوجوده

فيه قيل معنى قوله عليه السلام استرخت مفاصله بلغ الاسترخاء غايته لان اصل

الاسترخاء يوجد فيمن نام قائما وربما يشير اليه قولنا لان بعض الاستمساك باق وفي

فلم يتم الاسترخاء انتهى ولا خروج دودة من جرح لانها طاهرة وما عليها من النجاسة

قليلة واما الخارجة من الدبر فتنقض لان خروج القليل منه ناقض ومنه الاحليل

لانها خارجة من جرح واما الخارجة من قبل المرأة ففيها اختلاف المشائخ او لحم سقط

منه اي من الجرح ومس ذكر او امرأة خلافا للشافعي فيهما والمراد مس بشرة امرأة

ومس الذكر بباطن الكف لان مس الشعر او الظفر او السن ومس الذكر بظاهر الكف لا

مطلب كون انما لتاكيد الاثبات لا للحصر

بالاصابع لا ينقض اتفاقا و اما مس المرأة بشرة الرجل فينقض عند الشافعي لا عندنا
ايضا و لنا في عدم نقض مس المرأة ما روت عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقبل بعض نسائه ثم يخرج الى الصلاة ولا يتوضأ وله في قوله تعالى او لامستم النساء
قلنا اللمس كناية عن الجماع كما قال ابن عباس رضي الله عنه انه كناية عن الجماع ولم يمسسني بشر ولكن الله
ابهم ليكون بيانا ان التيمم رافع للحدث الاصغر والاكبر مع احتياج الناس الى بيانهما
و لنا في عدم نقض مس الذكر ما روي انه عليه السلام قال ليس يتوضأ من مس الذكر
لا وله في ما روي انه عليه السلام قال من مس ذكره فليتوضأ قلنا هو محمول على
غسل اليدين كذا في ابن ملك ثم اعلم ان الاضافة في وضوء ماس واما وضوء
ممسوس فلا ينتقض اتفاقا كذا في المستصفى وقال صدر الشريعة في ... واضافة
المس الى المرأة والذكر من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله قطعا ... لذوق سليم
لان كونها من الاضافة الى الفاعل يأباه قوله ومس الذكر وان وقع لشراح بعض
الوقاية على عكس ما قلنا فانظر الكلامين لتحكم بينهما بالحق انتهى وفرض الغسل
غسل الفم والانف وهما سنتان عند الشافعي ولنا ان الفم داخل من وجه وخارج
من وجه حتى عند انطباق الفم وانفتاحه وكذا في ابتلاع الصائم الريق ودخول شيء في
فمه فجعل داخلا في الوضوء خارجا في الغسل لان الوارد فيه صيغة المبالغة وهو قوله
فاطهروا والوارد في الوضوء غسل الوجه وكذا الانف وغسل سائر البدن
اي جميع البدن حتى لو بقي العجين في الظفر فاغتسل لا يجزي وفي الدرر يجزي اذ هو
يتولد هناك وكذا الطين لان الماء ينفذ فيه وكذا الصبغ والحناء فالحاصل ان المعتبر في
هذا الجمع فاذا ادهن فامر الماء فلم يصل يجزيه واما ثقب القرط فان كان القرط
فيها في الاذن وغلب على ظنه ان الماء لا يصل بغير تحريكه فلا بد منه وان لم يكن
القرط فيها فان غلب على ظنه ان الماء يصل بغير تكلف لا يتكلف وان غلب انه

لا يصل الا بتكلف يتكلف وان كان في اصبعه خاتم ضيق يجب تحريكه ليصل الماء تحته والحمام
الذين امامهم يقبل ابتداء فرض الغسل غسل جميع البدن مع انه يغني عن ذكر غسل الفم و
الانف تصريحا بموضع الخلاف لا ذكره ... في رواية يستحب ... صلاة ...
قاس النجاسة الحكمية في البدن على النجاسة الحقيقية في الثوب ولنا ان في ...
على البدن و ان الذكر ... ولبس البدن كالثوب لان النجاسة تخللت في الثوب
فلا تزول الا بالدلك والعصر وانما تعرض المصنف لنفي فرضية الدلك صريحا لان صيغة المبالغة
مظنة توهم فرضيته ولا ادخال الماء جلدة الاقلف قال صدر الشريعة يجب على الاقلف
ادخال الماء داخل القلفة وهذا عند بعض المشايخ فلها حكم الظاهر من كل وجه وعند بعض
لا يجب ايصال الماء اليها في الغسل مع انه ينتقض الوضوء اذا نزل البول اليها فلها حكم
الباطن في الغسل وحكم الظاهر في انتقاض الوضوء وقال صاحب الاصلاح والايضاح في
الاقلف يجب عليه ايصال الماء الى داخل القلفة وقال بعضهم لا يجب وليس بصحيح اذ لا حرج
فيه صرح بهذا في البدائع وقال صاحب الدرر فرض الغسل غسل الفم والانف وسائر
البدن حتى داخل القلفة في الاصح وقال صاحب التسهيل يجب على الاقلف ادخال الماء
داخل القلفة عند بعض المشايخ وعند البعض لا يجب ايصال الماء اليها في الغسل مع انه
ينتقض الوضوء اذا نزل البول اليها فلها حكم الباطن في الغسل وحكم الظاهر في نقض
الوضوء ثم قال اقول يشكل هذه الرواية بالاستدلال على فرضية المضمضة والاستنشاق
بمبالغة التطهير في النص فانه يقتضي ان يجب ايصال الماء اليها اذ لا حرج فيه كما في العين
انتهى يقول الفقير هذا المصنف قال قيل ولا ادخال ماء داخل الجلدة ناقلا عما ذكره
صاحب الكنز حيث اختار عدم وجوب ايصال الماء الى داخل الجلدة مع ان الفاضل
الزيلعي اظهر عدم ارتضائه عدم الوجوب حيث قال في شرح الكنز وهذه الرواية مشكلة
لنقل الوجه عن الكرخي على ان الاحتياط انما هو في جعل داخل الجلدة في حكم الخارج

من كل وجه حتى يجب ايصال الماء اليه في الغسل وينتقض الوضوء اذا نزل اليها البول
لم يخرج وعبارة المصنف صدر هذه المسئلة بقوله قيل اشارة الى ضعف هذه الرواية على ما في
في الخلاصة تنبيه وسنته غسل يديه وفرجه قال الفاضل نافع زاده في شرح
الشريعة قلع في تحرير المصنف ههنا قصور فان الظاهر منه ان يكون نفس غسل يديه وفرجه
سنة الغسل وليس كذلك لان غسل جميع ظاهر البدن فرض في الغسل بكل مرة على ما ثبت
آنفا في الكتاب ولا شك ان يديه وفرجه من ظاهر البدن فلا معنى لكونه سنة فالحق في تحرير
ان يقال وسنته ان يبدأ بغسل يديه وفرجه على هذا اتى في الهداية وسننه ان يبدأ
المغتسل فيغسل يديه وفرجه وقال في الخلاصة يبدأ في غسل الجنابة بيديه فيغسلهما ثلثا وفي
وقال في البدائع واما سننه فهي ان يبدأ فيأخذ الاناء بشماله [illegible] اقول المفتقر بربه [illegible] ع
اولا وفرض الغسل غسل الفم والانف وسائر البدن كيف يخطر بالبال ان يكون نفس
غسل يديه وفرجه سنة بمجرد انه يقول وسنته غسل يديه وفرجه فانه في صدر كلامه نادى
باعلى صوت ان المراد وسنته غسل يديه وفرجه ابتداء وهذا ظاهر لا يختلج في قلب
احد فذلكة في غسل نجاسة ان كانت قال الفاضل المذكور [illegible] وقع في اكثر نسخ
الهداية والنجاسة بالتعريف ووقع في بعضها ونجاسة بالتنكير فانتفع شارحه يُزيل ه
على ان الاصح نسخة التنكير واختلفوا في انه هل يمكن توجيه نسخة التعريف ام لا ولم يعرف
اكثرهم وجه البيان والتفصيل في ذلك وانما اوفاه عصام الدين عليه الرحمة وكل
حيث قال قيل والاصح ونجاسة بالتنكير لان لام التعريف فيها اما للعهد
او للجنس يعني الطبيعة من حيث هي او للاستغراق يعني كل فرد او للعهد الذهني يعني فرد
ما والكل باطل اما الاول فلانه لا معهود هنا واما الثاني فلان الحكم بالازالة على نفس
الطبيعة من حيث هي غير معقول واما الثالث فلا امتناع ان يكون كل نجاسة على بدنه
الثالث فلا يفيد الحكم بازالته ولا يصح [illegible] عليه بقوله ان كانت واما الرابع

فلانه

فلانه يتناول الاقل من ذرة مع انه ليس مرادا اذ لا بد من التقييد بقوله كيلا يزداد باصابة الماء
فان هذا القدر من النجاسة يتحرى باصابة الماء ولا يزداد بدليل قول بعض المشايخ ان مثل رؤس
الابر من النجاسة لو اصاب موضعا ثم اصابه الماء لم يتنجس وجوابه ان ما صار الشئ الكثير
محل النجاسة ترشيه وتوسعها معقول يدل على ما يقصد ازالته عرفا والاقل من ذرة ليس كذلك
ونظيره قول القائل لعبده اشتر اللحم من فانه يتقيد فيه اللحم بالمتعارف في الاسواق
حتى لو اشترى العبد مقدار ذرة منه مثلا لم يعد ممتثلا ولو سلم تناول لفظ النجاسة
هذا القدر فلا نسلم انه لو يزداد باصابة الماء ودلالة المسئلة المذكورة عليه ممنوع لجواز
ان يكون عدم التنجس لعدم الاعتداد بالقدر المذكور وان ازداد على انه لو صح ما ذكر في
ابطال هذا القسم لم يصح تنكير النجاسة ايضا حيث يتناول النكرة فردا ما اي فرد
كان انتهى ما ذكره الفاضل ناظرا [illegible] اقول المفتقر [illegible] فيها لان
التنكير قد يكون للتكثير على ما ذكر في علم المعاني ومثل بقولهم ان له لابلا وان له لغنما وحملوا تنكير
رسل في [illegible] وان يكذبوك فقد كذبت رسل على التكثير والتعظيم معا وقالوا اي ذوو
عدد كثير وذو آيات عظام فيجوز ان يكون تنكير النجاسة فيما نحن فيه ايضا للتكثير بكرة
ما نحو لا يتناول النكرة اقل من مقدار الذرة لعدم تحقق الكثرة فيه اصلا بخلاف المعرفة على
القسم الرابع من الاقسام المذكورة فانقلب تنبه والوضوء الا رجليه اي اكمال
الماء في اعضاء الوضوء بكون الاستثناء متصلا وتثليث الغسل المستوعب وكيفيته
ان يبدأ بمنكبه الايمن فيفيض الماء عليه ثلثا ثم منكبه الايسر كذلك ثم يفيض الماء على رأسه
وسائر جسده كذلك وقيل يخلل الرأس بين المنكبين وقيل يبدأ بالرأس كذا في المعراجية
ولفظ المستوعب اخذ من مجمع البحرين ولا يرى له فائدة معتد بها ثم غسل الرجليه
لا في مكانه ان كان في مستنقع الماء انما يؤخر غسل رجليه لا في مكانه ان كان في
المستنقع لانه لا يفيد غسل حتى لو كان على لوح او حجر لا يؤخر وغسل هناك قال

وجوابه [illegible] القسم الرابع [illegible]

٢٥

محمد وهو قول ابي يوسف بيانا ومعنى عدم افادة الغسل انه لا يخرج عن الغسل قبة ثابتة
لانه لا يفيد اصلا لا افادته زوال الجنابة وما يترتب عليه من جواز قراءة القرآن
ومس المصحف مثلا على كلتا الروايتين على الارجح اعني في رواية تجزي الجنابة وفي رواية
عدم تجزيها اما على الاول فظاهر واما على الثانية فلحصول فائدة التطهير بغسل الباقي اذ
ليس وصول الماء والدفعة الواحدة شرطا كما لا يخفى انتهى قال الهاملي (?) خرابه (?) وفيه
نوع خلل لان تحصيل ما يترتب على زوال الجنابة بقراءة القرآن وان كان ظاهر الصحة الا ان
تمثيله بمس المصحف غير ظاهر الصحة اذ لا بد في جواز مس المصحف من وضوء ولا تحقق
زوال الجنابة تحقق الوضوء لجواز ان يكون مغتسل في اعراضه سبيل منفصل بحيث لا ينقطع
سيلانها عند تمام الاغتسال فان الجنابة هناك تزول ولا يتحقق الوضوء المجوز لمس
المصحف وكذا اذا كان مغتسل مجنونا او سكران عند الاغتسال ثم افاق الى غير ذلك مما
فيه عدم تحقق الوضوء عند زوال الجنابة انتهى وليس على امرأة نقض ضفيرتها الضفيرة
بفتح الضاد المعجمة وكسر الفاء وسكون الياء المثناة التحتانية مثل العقيصة وزنا ومعنى
وهي الشعر المفتول بادخال بعضه في بعض والعقص جمعه على الرأس كذا في المغرب لكن فسرها
صاحب الكفاية بالذوائب ولعل المراد بها هنا هذا تدبر ولا بلها ان بل اصلها نقض امرأة
لقوله عليه السلام لام سلمة يكفيك اذا بلغ الماء اصول شعرك ويجب على الرجل نقضها وقيل
اذا كان الرجل مضفور الشعر كالعلوية والاتراك لا يجب والاحوط ان يجب نقضه ولا بلها
قال بعض المشايخ تبل ذوائبها وتعصرها لكن الاصح عدم الوجوب وهذا اذا كانت مفتوقة
اما اذا كانت منقوضة يجب ايصال الماء الى اثناء الشعر كاللحية لعدم الحرج وكذا لو كان
لفي حلي وهذا اما اختاره صاحب المحيط والكفاية وقيل ليس عليها ان تبل ضفيرتها
وايصال الماء الى اثنائها اذا ابتل اصلها سواء كانت منقوضة الذوائب ام لا
والصحيح لان الامر بالتطهير يتناول البدن والشعر من البدن من كل وجه بل هو متصل به

نظرا

نظرا الى الاصل ومنفصل عنه نظرا الى طرفه فعملنا بالاتصال اصلا فرضي منه لا بالحقه الحرج
كالرجل وبعدم الاتصال فرعي في حق النساء للحرج وفرض الغسل لانزال المني ذي
دفق وشهوة الدفق صب فيه دفق بشدة في تعليقه المغرب وعبارة الهداية هكذا في
معاني الموجبة للغسل انزال المني على وجه الدفق والشهوة واعترض عليه صاحب النهاية
بان هذا اللفظ باطلاقه يستقيم على قول ابي يوسف لاشتراطه الدفق والشهوة حال الخروج
ولا يستقيم على قولهما لانهما ما اشترطا الدفق عند الخروج حتى قالا يجب الغسل اذا زال
المني عن مكانه عن شهوة وان خرج من غير دفق ورده صاحب الكفاية بانه ليس كذلك بل هو
مستقيم على قول الكل لان انزال المني على هذا الوجه يوجب الغسل عند الجميع ولا يرد ما قاله
من وجوب الغسل عندهما بانزال المني عن شهوة عند الانفصال لا عند الخروج لان الحكم جاز ان
يثبت بدليل شتى ولم يتبع المصنف الحصر انتهى وارتضى صاحب العناية هذا الرد حيث قال
وهذا جيد لكن كلام المصنف يوهم ترك بعض موجباته عندهما في موضع البيان فكان وجها
بينا وليس ثم معتبر عند ابي حنيفة ومحمد الى اخره بعض البيان انتهى يقول الفقير لا يثبت اعتراض
صاحب النهاية على صاحب الهداية راسا حتى يحتاج الى الجواب اذ لا دلالة في قول صاحب الهداية
انزال المني على وجه الدفق والشهوة على كون الدفق والشهوة حال الخروج على سبيل القطع حتى يتم
القول بانه انما يستقيم على قول ابي يوسف لا على قولهما بل ذلك مطلق يتناول كون الدفق والشهوة
حال الانفصال وكونهما حال الخروج فكان قدرا مشتركا بين قول ابي يوسف وقول صاحبيه
فالى (?) لانه يكون موجبا للغسل على قول الكل من غير حاجة الى ذكر موجب اخر على قولهما الا ان
بين ابي يوسف وصاحبيه اختلافا في حالة وهي انه هل يكون تحقق الدفق والشهوة عند الانفصال
ام لا بل لابد تحققهما عند الخروج ايضا فبينه صاحب الهداية بعد ذكر تعقيبه ثم معتبر عند ابي
حنيفة ومحمد انفصاله عن مكانه على وجه الشهوة وعند ابي يوسف ظهوره وذكر دليل الطرفين
فلا غبار في كلامه اصلا ولولا ما ذكرنا انتهى في كلام القائل فاضطرابه في تعليقه على مذهب الشيخين

و هو فائدة ابن نجيم في الذكر (?)

قال المحشي لو صلى ثلاثة عشر احتياطا فيه نوع ابتنا الرجل وشهوة الى المراة ثم قال اقول يفهم
اشتغاء الجنين من ماء المراة وليس بصحيح لان الله تعالى اسند الجنين الى ماءيهما ايضا حيث قال
خلق من ماء دافق الاية صرح به في البناية وقال الشافعي خروج المني كيفما كان يوجب الغسل
لقوله عليه السلام الماء من الماء اي الغسل من المني ولنا ان الامر بالتطهير يتناول الجنب والجنابة
في اللغة خروج المني على وجه الشهوة يقال اجنب الرجل اذا قضى شهوته وما رواه محمول على
الخروج عن الشهوة توفيقا بين الادلة ولان قوله من الماء يتناوله مرة وكونه ليس فيه
غسل بالاجماع فيراد به اخص الخصوص ويحمل على حالة الشهوة بحديث ام سليم كما سنذكره
ان شاء الله عز وجل. ولو في نوم ولا فرق في هذا بين الرجل والمراة لحديث ام سليم
رضي الله عنها انها سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن المراة ترى في منامها مثل ما يرى الرجل
فقال عليه السلام اتجد لذة قالت نعم فقال عليه السلام فلتغتسل قال القاضي زاده
قلت يرد عليه ان الانزال الخفي الا في حال الاختيار فكيف يتصور في النائم فلو بدل
الانزال بالنزول لكان اظهر ويمكن الحمل على ان المراد بالانزال المذكور انزال الطبيعة
ونحوه لا يلزم الشعور والاختيار عند انفصاله لا خروجه خلافا لابي يوسف حتى
اذا انفصل عن مكانه بشهوة فاخذ راس العضو حتى سكنت شهوته ثم خرج بلا شهوة
يجب الغسل عندهما لا عنده وان اغتسل قبل ان يبول ثم خرج بقيته مني يجب غسل ثان
عندهما لا عنده ايضا قيل يعمل بقول ابي يوسف اذا كان ضيفا يستحيي من اهل البيت ان
لا يصح منهم او يخاف ان يرتاب في حقه وفي المحيط ولو بال فخرج من ذكره مني ان كان
منتشرا فعليه الغسل لان هذا دليل خروجه عن شهوة وان كان منكسرا فعليه الوضوء فقط
كذا في حاشية يعقوب باشا ولو رؤية مستيقظ لم يتذكر الاحتلام بللا ولو مذيا خلافا
لابي يوسف اما في مذي فلاحتمال كونه منيا رق بحرارة البدن قيد بالمستيقظ
لان من علم عليه لو افاق من السكر او الاغماء فوجد بللا لا غسل عليه اتفاقا وقيد بقوله

لم

لم يتذكر الاحتلام لانه ان تذكر احتلاما وتيقن انه مني او مذي او تيقن بانه مني فعليه
الغسل اتفاقا وان تيقن انه ودي فلا غسل عليه اتفاقا وفي الخانية انما يجب
الغسل في مسئلة المذي عندهما اذا كان ذكره ساكنا قبل النوم واما اذا كان منتشرا
فما وجده من البلة بعد الانتباه يكون من اثار ذلك الانتشار فلا يلزمه الغسل الا ان يكون
اكثر رايه انه مني فيلزمه الغسل ولا ايلاج حشفة في قبل او دبر من ادمي حي و
ان لم ينزل على الفاعل والمفعول لقوله عليه السلام اذا غابت الحشفة وجب
الغسل انزل او لم ينزل ولانه سبب للانزال نفسه يتغيب عن بصره وقد يخفى عليه لقلته
فيقام مقامه والايلاج في الدبر كالايلاج في القبل بل فوقه لكمال السببية فيه حتى
ان الفسقة يرجحون قضاء الشهوة من الدبر على قضاء الشهوة من القبل لما يتعرض
فيه اللين والحرارة والضيق ومن ذكر قوله تعالى حكاية عن قوم لوط قالوا لقد علمت ما
لنا في بناتك من حق وانك لتعلم ما نريد ومن ثم قال بعضهم ان محاذاة الامرد في الصلوة
تفسد الصلوة كالمراة ولهذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تجالسوا ابناء الاغنياء
فان لهم شهوة كشهوة النساء ويجب على المفعول به احتياطا اما عند ابي يوسف ومحمد
فلانهما يوجبان الحد الذي الاحتياط في تركه فلان يوجبا الغسل الذي الاحتياط في
وجوبه اولى واما عند ابي حنيفة فلانه يحتاط في الحد في تركه ويحتاط في الغسل في وجوبه
والاحتياط في كل باب بما يناسبه وقيد بقوله ادمي احترازا عن الحيوانات فان الادخال
في المكسيح البهائم لا يوجب غسلا بلا انزال لقلة الرغبة وقيد بحي احترازا عن ميت
فان ادخالها في المكسيح ميت لا يوجب غسلا ما لم ينزل وهذا القيد لم يوجد في الكتب
التي قال المصنف في الخطبة اني جمعته منها لكن وجدته في الدرر تسهيل صاحب جامع
الفصولين بعدهما وقال صاحب الاصلاح والايضاح يشترط ان يكون المفعول به
حيا وانما لم يذكره لانه يفهم من قوله على الفاعل والمفعول به فان الغسل انما يجب على

وهو قول بعضهما جوابه يكون على فاعل ... اصحهما
اسم علم واما الا بيضا ركان من كان
فتدبر ... قال الله ... للاغتسال
بالك لما لم ينزل ومن اخذ بلبان
الاعمش لنا ... عليه السلام
...

في الدبر م

على الحق ولا بد منه عند البلوغ وانما كان على ان كونه شرطا في التكاليف كلها معلوم من اصول
هذا الفن انتهى كما قال صاحب الاصلاح والايضاح قال صاحب الدرر عند ايلاج ادمي حشفة
لا انوثة ثم قال وقيد ادمي احتراز عن الجنية وفي المحيط لو قالت امرأة معي جني يأتيني
فاجد في نفسي ما اجد اذا جامعني زوجي لا غسل عليها لانعدام سببه وهو الايلاج (جامعني ح)
او الاحتلام يقول الفقير وفيه بحث ظاهر يعلم بادنى التأمل قال الفاضل قاضي زاده
وفي الهداية والتقاء الختانين من غير انزال لقوله عليه السلام اذا التقى الختانان
وتوارت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل قال المحقق الشهير بسعدي چلبي وانما لم
يقل كما في شرحه والتقاء الختانين من غير انزال كما وقع في الهداية اشارة الى ان
المراد بالتقاء الختانين هو غيبوبة الحشفة لا نفس الالتقاء لانه ليس بشرط ولا سبب
لو التقى ولم تغب الحشفة لا يجب ولو غاب الحشفة بدون التقائهما كما في الدبر يجب
ثم قال فيه زاد بعض شراح الهداية قيد مع غيبوبة الحشفة ثم قال وانما زدنا احترازا
عن قول الشافعي فانه يقول اذا تحاذى الختانان وجب الغسل مع عدم غيبوبة الحشفة
وفيه كلام وهو ان الشافعي لا يوجب الغسل بدون الانزال لقوله عليه السلام الماء من الماء
فان وجد الانزال مع الالتقاء او الغيبة يجب الغسل والا فلا فليس له قول يحترز بذلك
القيد عنه انتهى لفظ المحشي ثم قال الفاضل قاضي زاده قلت قد خبط في كلامه الاخير
اذ لا خلاف للشافعي في كون غيبوبة الحشفة بدون الانزال موجبا للغسل بل صرح في عامة
الكتب الشافعية بانه من موجبات الغسل الجنابة وان الجنابة تحصل بالانزال او بغيبوبة
الحشفة ومن البين انه لولا ذلك لكان في هذه المسألة خلاف لما ترك بيانه في كتبنا المتكفلة
ببيان مسائل الخلاف على التفصيل كالمنظومة والمجمع وغيرهما ولعل منشأ غلط المحشي (وانما الخلاف فيها للانصار كما فصل في شروح الهداية وغيرها ح)
هو ان الشافعي تمسك فيما ذهب اليه من كون انزال المني بالشهوة موجبا للغسل بقوله
عليه السلام الماء من الماء كما تمسك به الانصار رضي فتوهم انه ليس من كون غيبوبة الحشفة بلا
انزال

ان الغير موجب للغسل بذكر الحديث فتوهم المحشي انه مخالف الشافعي ومحل خلاف الانصار رضي
وقع فيها وتوضأ لانقطاع حيض ونفاس لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن بالتشديد واما
التخفيف الذي قرأه ابن كثير ونافع وابو عمرو حتى يزول عنهن الدم وكذا النفاس بالاجماع ف
التحقيق ان سبب الوجوب هنا هو الحدث الحكمي الناشئ بخروج الدم الا ان ايجابه الغسل
مشروط بالانقطاع فلذلك نسب الايجاب اليه لا لمذي وودي ومذي بسكون الذال المعجمة
ماء رقيق ابيض يخرج عند ملاعبة الرجل اهله والودي بسكون الدال المهملة ماء غليظ يعقب
البول اما عدم ايجاب مذي الغسل فلقوله عليه السلام كل فحل يمذي وفيه الوضوء واما
الودي فلانه اذا كان الغليظ من البول يعقب الرقيق منه خروجا يكون معتبرا به واحتلام
بلا بلل سواء كان رجلا او امرأة وعن محمد في غير رواية الاصول اذا تذكرت الاحتلام في
الانزال والتلذذ ولم تر بللا كان عليها الغسل قال شمس الائمة الحلواني لا يؤخذ بهذه
الرواية وان استيقظ الرجل والمرأة فوجدا منيا على الفراش وكل واحد منهما ينكر الاحتلام
وجب عليهما الغسل احتياطا وقال بعض المشايخ ان كان طويلا او ابيض فعلى الرجل وان
كان مدورا او اصفر فعلى المرأة وايلاج في بهيمة او ميتة بلا انزال لان كل واحد
منها سبب ناقص وسن الغسل للجمعة والعيدين وللاحرام وعرفة وقيل هذه
الاربع مستحبة وسنية مجرد الغسل يوم الجمعة ثابت اتفاقا وقال مالك هو واجب لقوله عليه السلام
من اتى الجمعة فليغتسل ولنا قوله صلى الله عليه وسلم من توضأ يوم الجمعة فبها ونعمت
ومن اغتسل فهو افضل وبهذا يحمل ما رواه مالك على الندب او على النسخ ثم ان هذا
الغسل للصلاة عند ابي يوسف هو الصحيح لزيادة فضيلتها على الوقت واختصاص الطهارة
بها وفيه خلاف الحسن وثمرة الخلاف ظاهرة لا تحتاج الى البيان والعيد بمنزلة الجمعة
لان فيها الاجتماع فيستحب الاغتسال دفعا للتأذي بالرائحة واما في عرفة والاحرام
فسيأتي في المناسك ان شاء الله تعالى قال صدر الشريعة غسل الجمعة سن للصلاة

هو الصحيح قال الفقير يعقوب باشا وعطف العيدين عليها يأبى عن الحمل على الصحيح كما لا يخفى
قول المصنف ليس للامر كذا كذا فانه انما يأتي ذكر عنه ان لو ذكر الغسل في العيدين لليوم دون
الصلوة وهو غير مسلم بل الظاهر من تعليل صاحب الهداية بقوله لزيادة فضيلتها على الوقت
واختصاصها بالطهارات بها كون الامر في غسل العيدين ايضا كذلك لجريان التعليل المذكور في
ذكرها ايضا بعينه فيهما وقد قال بعض والعيدين بمنزلة الجمعة ثم قال صاحب الدرر وسن
للصلوة الجمعة هو الصحيح وللعيد آه ثم قال في شرحه اعاد اللام لئلا يفهم كونه سنة لصلاة العيد
انتهى كلامه قال الفاضل فان زاده كلامه ههنا غير سديد يظهر بالمراجعة الى الكتب وجب
الغسل للميت كفاية اي وجب على المسلمين لكن بطريق الكفاية لقوله عليه السلام
للمسلم على المسلم ستة حقوق وعد منها ان يغسله بعد موته وقيل غسله سنة مؤكدة وقوله
والغسل بعد الموت فرض بقول الفقير فاعل وجب ليس راجعا الى الغسل حال كونه اسما انما
هو راجع اليه حال كونه مصدرا لان مصدر غسل يغسل يجيء غسلا بالفتح والضم صرح به
في القاموس ومعنى قوله كفاية انه ان ادى بعضهم سقط عن الغير لحصول المقصود والا
يأثم الكل وعلى من اسلم جنبا اي وجب الغسل اذا اجنب الكافر ثم اسلم ومنهم من قال
ان الجنابة زوجه الكفار ولا شيء فلا يجب الاغتسال بعد الاسلام لان الكفار غير
مخاطبين بالشرائع غير سديد لانه لو سلم انهم غير مخاطبين بالشرائع فالاغتسال لا يجب
بالجنابة ليقال انه وقت وجوب الاغتسال غير مخاطب بالشرائع انما وجوبه بارادة الصلوة
او نحوها وعند ارادة الصلاة جنب مسلم كذا في شرح الكنز والا ندب لمن اسلم
ولم يكن جنبا فالغسل مندوب ولا يجوز لمحدث مس مصحف الا بغلافه المنفصل
لا المتصل في الصحيح قال صاحب الاصلاح والايضاح ولا يمس مصحفا ولا بال
المتصل ثم قال في شرحه ولم يقل الا بغلاف متجاف لعدم حصر المستثنى فيما ذكر انتهى
قال الفاضل فان زاده فكل المذكور في عامة الكتب المعتبرة ليس له مس المصحف الا بغلافه

ثم

ثم اختلفوا في ان المراد بغلافه ما هو متصل به او منفصل عنه فاختار صاحب الهداية الثاني
حيث قال وغلافه ما يكون متجافيا عنه دون ما هو متصل به كالجلد المشرز هو الصحيح وتبعه صاحب
الوقاية حيث قال الا بغلاف متجاف واختار صاحب المحيط الاول حيث قال والغلاف
هو الجلد الذي عليه في اصح القولين وقيل هو المنفصل كالخريطة ونحوها لان المتصل بالمصحف
من المصحف الا ترى انه يدخل في بيع المصحف من غير ذكر انتهى اذا عرفت هذا فنقول لا خلل
في عبارة صاحب الوقاية ههنا ليحتاج الى تغييرها لانه ان اراد بالحصر المستفاد من قوله
الا بغلاف متجاف الحصر الاضافي اي لا بغلاف متصل به يصح حصر المستثنى بهذا المعنى فيما ذكر
بلا ريب كما له معرفة في علم العربية وان اراد بذلك الحصر الحقيقي اي لا بشيء غير غلافه متجاف
اصلا فلا نسلم صحة حصر المستثنى فيما ذكر لان المراد بالغلاف التجافي ههنا على ما صرح به في
شروح الهداية ما يكون شيئا ثالثا بين ماس وممسوس ولا يكون تابعا للماس كالكم
ولا للممسوس كالجلد المشرز ولا يخفى ان الغلاف التجافي بهذا المعنى مما لا يخرج شيء
يصح مس المصحف به حتى يخل بحصر المستثنى فيما ذكر بتدبر وقال ابن ملك والمراد بالغلاف المتصل
الجلد المشرز وقيل المراد به ما يكون متجافيا لان المتصل به تبع له وهذا اقرب الى التعظيم والاول
اقرب الى القياس انتهى فيكون حاصل قول المصنف على القول الاول يجوز مس المصحف
بجلده المشرز ويجوز بسائره وعلى القول الآخر لا يجوز مس المصحف بما يكون متجافيا عنه
الا بغلافه المنفصل وقال صاحب العناية نقلا عن صاحب التحفة اختلف المشايخ في الغلاف
قال بعضهم هو الجلد الذي عليه وقال بعضهم هو الكم وقال بعضهم هو الخريطة وهو
الصحيح لان الجلد تابع للمصحف والكم تبع للحامل والخريطة ليست بتبع لاحدهما وكره
بالكم هو الصحيح لانه تابع للحامل ولا مس درهم فيه سورة الا بصرة قال
صدر الشريعة اراد بالسورة درهما عليه آية من القرآن بقول الفقير مقصوده
تتميم ما يرى في تحرير الشريعة ههنا من القصور في الظاهر حيث ذكر السورة واريد

ان لا يكون الحكم فيما دون الآية كذا وليس كذا لكن في تحرير صدر الشريعة ههنا انظار قصور
حيث حمل السورة على آية من القرآن بنفي الاشكال بخروج ما دون الآية من القرآن
مع ان الحكم فيه ايضا كذلك لا يتم على ما ذهب الكرخي من تسوية الآية وما دونها من
القرآن في الحكم والحق في شرح هذا المقام ان يقال اريد درهم عليه قرآن سواء كان
آية او ما دونها وانما ذكرت السورة اخراجا للكلام مخرج العادة من كون المكتوب
على الدرهم المسكوكة سورة الاخلاص ونحوها ولا للجنب دخول المسجد سواء كان
على وجه العبور اولا وقال الشافعي يباح دخول المسجد للعبور الا لضرورة مع
هذا الاستثناء صاحب التسهيل وصاحب التذكرة وقال صاحب التسهيل ان احتاج
تيمم ودخل وقيل في تصوير الضرورة كان يكون الماء فيه ولا ماء غيره ولا قراءة
القرآن ولو دون آية الا على وجه الدعاء او الثناء وذكر الزاهدي انه لو تمضمض
الجنب او غسل يديه روي عن ابي حنيفة انه لا باس بان يقرأ القرآن او يمسه لكن هذه
رخصة ينبغي ان لا يعمل بها لان فيه تعظيما للقرآن العظيم وكان الكرخي يمنع قراءة
ما دون الآية ايضا على قصد قراءة القرآن كما يمنع عن قراءة الآية التامة لان الكل قرآن
وان لم يقصد القراءة نحو ان يقرأ الحمد لله شكرا للنعمة فلا باس به وذكر الحلواني عن ابي
حنيفة لا باس للجنب ان يقرأ الفاتحة على وجه الدعاء لكن قال الهندواني لا افتي بهذا
وان روي عنه وقال بعضهم المختار الجواز ويجوز له الذكر والتسبيح والدعاء اما
دعاء القنوت فيكره عند بعض المشايخ وفي المحيط لا يكره وسائر الادعية والاذكار
لا باس بها ويكره قراءة التورية والانجيل والزبور ولا تقرأ الحائض والنفساء كالجنب
ويجوز لهما التهجي بالقرآن والمعلمة اذا حاضت فعند الكرخي تعلم كلمة كلمة و
تقطع بين الكلمتين وعند الطحاوي تعلم نصف آية وتقطع ثم تعلم النصف الآخر
فصل الفصل في اللغة ظاهر وفي الاصطلاح طائفة من مسائل تغيرت

وكان يكون بين يديه مصحف

احكامها

احكامها بالنسبة الى ما قبلها ولما فرغ من بيان فروض الوضوء والغسل وسننهما وهي تحتاج
في ما قبله لهو الوضوء ومستحباته شرع فيما يجوز به الوضوء والغسل ويجوز الطهارة بالماء
المطلق كماء السماء والعين والبئر والاودية والبحار قال في الهداية الطهارة من
الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار لقوله تعالى وانزلنا
من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور لا ينجسه شيء الا ما غير لونه
او طعمه او ريحه قال صاحب العناية وفي وجه التمسك الذي ذكر بما في الآية مطلق
والمطلق ما يتعرض للذات دون الصفات والمطلق الكامل منطلق على هذه المياه لا لان الآية
تدل على ان كل ماء نزل من السماء طهور وليس كل مطهر لان السماء لانا نقول ان
استدل بالله تعالى ان الله انزل من السماء ماء فسلكه ينابيع في الارض وقال انزل
من السماء ماء فسالت اودية بقدرها انتهى بنقل المصنف كلام وهو ان حاصل
ان المياه كلها ماء السماء بالنصوص فيرد انه لا يحسن في قول صاحب الهداية الطهارة
من الاحداث جائزة بماء السماء والاودية والعيون والآبار والبحار عطف على
ماء السماء ماء الاودية وسائر المياه التي ذكرها والمعطوف لابد ان يكون مغايرا
للمعطوف عليه وكذا الحال في قول صاحب الوقاية وقول المصنف اللهم الا ان يقال
عطف على ماء السماء ماء الاودية وسائر ما ذكر من المياه عند تقرير المسئلة نظرا الى
ظاهر الحال واعتبر اندراج الكل في ماء السماء عند ذكر الدليل نظرا الى التحقيق
وقال العلامة سعد الدين وكان تعرضه يكون ذكر الغرض لمصنف فان الاستدلال
على بعض مدعى ثم الكل طريقة يسلكها صاحب الهداية كثيرا وان غير طاهر بعض اوصافه
كالتراب والزعفران والصابون انما عدد هذه الاشياء ليعلم ان الحكم لا يختلف بان
كان المخلوط من جنس الارض كالتراب او شيئا يقصد بخلطه التنظيف كالاشنان والصابون
او شيئا اخر كالزعفران وقال الشافعي لا يجوز التوضي بماء الزعفران واشباهه

ما ليس من جنس الارض لانه ماء متقيد الا يرى انه يقال له ماء الزعفران كتلك اجزاء الارض
لانه ماء لا يخلو عنها عادة ولنا ان الكلام باق على الاطلاق الا يرى انه لم يتجدد له اسم
على حدة واضافته الى الزعفران واشباههم كاضافته الى البئر والعين يعني انها للتعريف
لا للتقييد والفرق بينهما ان المضاف اذا لم يكن خارجا عن المضاف اليه بالعلاج فالاضافة
للتعريف وماء الزعفران وماء البئر والعين من هذا القبيل وان كان خارجا فهي للتقييد بالعلاج
كماء الورد وغيره وقال مولانا الفاضل سعدي افندي نقلا عن عصام الدين والفرق بينهما
ان الاضافة لو كانت لافادة ما لا يحتمله مطلق اصلا كما في ماء الباقلاء فهي
اضافة تقييد وان كانت لتعيين ما يحتمله المطلق اصلا كما في الاضافة الى محل كماء
البئر والعين فهي اضافة تعريف انتهى فعلى هذا يكون في اضافة الماء الى الزعفران
اضافة تعريف شيخي سنه ثم الظاهر انه قيد بغلبة اوصافه اشارة الى ان المتغير لو
كان كلها لا يجوز اتفاقا لكن قال صاحب النهاية والمنقول من الاساتذة انه يجوز فانهم
كانوا يتوضؤن من حياض تغير لونها وريحها وطعمها من اوراق الاشجار
وفتح القدير قال مولانا ابن ملك ويوافقه ما ذكر في المبتغى لو نقع الحمص و
قال شيخ المرتب في الهداية الفاء فيها سرت
الباقلاء فتغير لونه وطعمه وريحه يجوز الوضوء به قال المحشي يعقوب باشا
شرطه ان يكون باقيا على رقته واما اذا غلب عليه غيره وصار ثخينا فلا يجوز
قال المحشي لو صلى ويمكن ان يقال مراده ان يكون مراد الفقهاء باتيانه بلفظ
الاوصاف هنا رعاية لفاعل مشاكلة بلفظ الاوصاف الذي وقع في المتغير بالنجس
لا يزول مطهريته ههنا بتغير اوصافه كما يزول هناك قلنا مراده الاوصاف
وكذا في تقريره توجيهات بعضهم قال لا يجوز التوضي بماء غيره كثرة الاوراق
بحيث تظهر لونه في الكف وعمل في كما نقله الشارح نائبه عن المحيط فاراد صاحب الهداية
الرد عليه بتعبيره بما عبر به من صورة التخصيص لاحد الاوصاف قلنا مثل ما نهى لما ذكر

نفى

اضطرب سواد المصحف فيه ماقال صاحب ريحه واما الماء الذي تغير بكثرة الاوراق الواقعة فيه
حتى اذا رفع في الكف يظهر فيه لون الاوراق لا يجوز به الوضوء لانه كماء الباقلاء كذا في
لو طبخ فيه هذا في الكفاية نقله صاحب النهاية من الاساتذة اللهم الا ان يحمل على اختلاف
الروايتين شيخ او انتن بالمكث لم يبطل طهوريته لان المياه متفاوتة بعضها يتغير
في ادنى مدة وبعضها بطول المدة لا يتغير الحكم عند تغيره بسبب المكث الا ان يعلم انه بالنجاسة
شيخ قال صاحب الاصلاح والايضاح اعلم انه اذا انتن الماء فان علم ان نتنه
للنجاسة لا يجوز به الوضوء والا يجوز خلافا ان نتنه بالمكث قال صاحب القاموس
النتن ضد الفوح تقول نتن ككرم وضرب نتانة وانتن فهو منتن ومنتن بكسر نون
وبضمتين وكقنديل وفي الجوهري النتن الرائحة الكريهة وقد نتن الشيء وانتن فهو منتن
ومنتن بكسر ميم اتباعا لكسرة التاء ونتن ينتن نتنا صلحتنا لا يخرج
عن طبعه وهو الرقة والسيلان بكثرة الاوراق قال المسكين اي بوقوع الاوراق
الكثيرة لانه يتغير اوصافه جميعا وان حرم الاساتذة على ما نقل صاحب النهاية آنفا
يقول الفقير لا يمكن الحمل الآتي على اختلاف الروايتين كما صرح به ولو طبخ آنفا او بغلبة
غيره اجزاء عند ابي يوسف لانه حقيقة الغلبة ذكر ولونا عند محمد لانه مشاهد اولا
قال مولانا ابن ملك واعلم ان عبارات الفقهاء مختلفة في هذا المقام اعتبر بعضهم
غلبة الاجزاء وبعضهم غلبة اللون وكل منهما لا يستقيم كليا لانا لو خلطنا اوقية عن لبن
باوقية ماء لا يجوز به الوضوء ولو خلطنا ماء الورد بالماء لا يفيد اعتبار اللون فيه
وذكر في تتمة الفتاوى الماء المتغير احد اوصافه لا يجوز به الوضوء وعبارة القدوري
تدل على انه يجوز وفي الغاية عن ابي يوسف انه اعتبر الثخن والرقة فاحتجنا الى توجيهات
يجمعها ما تم عليها توفيقا فنقول والله الموفق ان كان المخالط للماء جامدا يعتبر
فيه الثخن والرقة فان كان جاريا على الاعضاء يجوز به الوضوء والا فلا فمحل البحث

ما ذكر في الغاية ويوافقه ما ذكر في الفتاوى الظهيرية من أن الماء إذا اسود بالزاج يجوز الوضوء به
وإن كان مائعا فإن وافق الماء في الأوصاف الثلاثة كالماء المستعمل وبعض المياه التي تؤخذ بالتقطير
من الكرم فإنه يعتبر فيه غلبة الأجزاء فقط وإن لم يوافقه فيها فإن خالفه في الأوصاف
الثلاثة لا يجوز الوضوء به والأجناس يحمل عليه عبارة المتن وهي قوله وإن خالفه في وصف
أو وصفين يعتبر الغلبة من ذلك الوصف كماء البطيخ فإنه يخالف الماء في اللون والطعم
فيعتبر الغلبة بكليهما فيحمل عليه ما ذكر في تتمة الفتاوى لنقل الخلاف بين أبي يوسف ومحمد
نظر في صورة يكون المخالط مائعا مخالفا للماء في اللون فقط انتهى ما ذكر أي
بالطبخ كالأشربة والخل وماء الورد وماء الباقلاء والمرق اعلم أن صاحب الوقاية
قال لا بماء اعتصر من شجر أو ثمر ولا بماء زال طبعه بغلبة غيره أجزاء أو بطبخ كالأشربة
والخل وماء الباقلاء والمرق وقال صدر الشريعة الأشربة نظير ما اعتصر من الشجر والثمر والخل وماء
الباقلاء نظير ما غلب عليه غيره أجزاء والمرق نظير ما غلب عليه بالطبخ انتهى يقول الفقير
ولم يذكر المصنف ما اعتصر من شجر أو ثمر بل ذكر ما ترى ثم مثل بعد قوله أو بالطبخ بالأمثلة
المذكورة وظني أنه جعل الأشربة والخل مثالا لما غلب عليه غيره ومراده بالأشربة
الحلو المخلوط بالماء كالدبس والشهد المخلوطين بالماء ومن الخل الخل المخلوط بالماء
على ما أشير إليه في النهاية والعناية وجعل ماء الورد وماء الباقلاء والمرق أمثلة
لما تغير بالطبخ قال صاحب الهداية والمراد بماء الباقلاء ما تغير بالطبخ وإن تغير بدون
الطبخ يجوز التوضؤ به ولا بماء قليل وقع فيه نجس وهو ما لم يكن غديرا لا يتحرك طرفه
بتحريك طرفه الآخر أو يكون عشرا في عشر وعمقه ما لا ينحسر الأرض بالغرف فإنه كالجاري
وهو ما يذهب بتبنة فيجوز الطهارة به ما لم ير أثر النجاسة وهو لون أو طعم
أو ريح الغدير فعيل بمعنى مفعول من غادر إذا ترك وهو الذي تركه ماء السيل وقيل
بمعنى فاعل أي مغادر وقيل بمعنى فاعل لأنه يغدر بأهله لانقطاعه عند شدة

الحاجة

الحاجة إليه قال صاحب العناية اعلم أن أصحابنا اتفقوا على أن الماء إذا خلص بعضه إلى
بعض كان نجسا وإذا لم يخلص بعضه إلى بعض كثيرا لا ينجس بوقوع النجاسة فيه إلا أن يتغير لونه أو طعمه
أو ريحه كالماء الجاري ثم اختلفوا فيما يعرف به الخلوص فذهب المتقدمون إلى أنه يعرف بالتحريك وهو
إذا حرك طرف منه ولم يتحرك الجانب الآخر فهو مما لا يخلص بعضه إلى بعض والمراد بالتحريك هو التحريك
بالارتفاع والانخفاض ساعة تحريكه لا بعد مكثه ولا يعتبر بالحباب لأنه يتحرك بأدنى ماء في الماء
وإن كثر يعلو ويتحرك ثم اختلفوا في سبب التحريك فروى أبو يوسف عن أبي حنيفة أنه يعتبر التحريك
بالاغتسال وهو أن يغتسل إنسان في جانب منه اغتسالا وسطا ولا يتحرك الجانب الآخر وبه
أخذ أبو يوسف وروى أبو يوسف أيضا عن أبي حنيفة أنه يعتبر التحريك باليد لا غير وروي عن
محمد أنه يعتبر التحريك بالتوضؤ وجه القول الأول أن الحاجة إلى الاغتسال في الحياض أشد
من الحاجة إلى التوضؤ لأنه يكون في البيوت عادة ووجه الثاني أن التحريك بالاغتسال أو بالوضوء
يفعل باليد إلا أن التحريك بغسل اليد أخف فكان الاعتبار به أولى تيسيرا وتوسعة على
الناس ووجه الثالث أن مبنى الماء في حكم النجاسة على الخفة فإن القياس أن ينجس وإن
كثر الماء إلا أنه سقط حكم النجاسة عن بعض المياه تخفيفا فاعتبر التحريك الوسط وهو التحريك بالوضوء
وذهب المتأخرون إلى أنه يعرف بشيء آخر غير التحريك فمنهم من اعتبر بالكدرة فقال إذا اغتسل فيه
إنسان فإن وصلت الكدرة إلى الجانب الآخر فهو مما يخلص وإلا فلا وروي عن أبي حفص الكبير أنه
اعتبر بالصبغ فقال يلقى زعفران في جانب منه فإن أثر الزعفران إلى الجانب الآخر فهو مما
يخلص وإلا فلا وروي عن أبي سليمان الجوزجاني أنه اعتبر بالمساحة فإن كان عشرا في عشر
فهو مما لا يخلص وعن محمد أنه سئل عن هذه المسألة فقال إن كان مثل مسجدي هذا فهو مما لا
يخلص بعضه إلى بعض فلما قام مسح مسجده فكان ثمانيا في ثمان وفي رواية عشرا في عشر
وبقول أبي سليمان أخذ عامة المشايخ ثم ألفاظ الكتب قد اختلفت في تعيين الذراع والمختار
الصحيح من هذه ذراع المساحة وهو سبع مشتات أي قبضات فوق كل قبضة إصبع

قائمة وصاحب الهداية اضاف للفتوى ذراع الكرباس وهو سبع قبضات ليس فوق كل قبضة اصبع قائمة
توسعة للامر على الناس انتهى ثم انهم اعتبروا في العمق ان يكون بحال لا ينحسر ارضه اي لا ينكشف ارضه
بالاغتراف وهو الصحيح وقال بعضهم معتبر بان يكون ذراعا وقال بعضهم ان يكون قدر شبر ثم انهم
اختلفوا في تعريف الماء الجاري فقال بعضهم ما يذهب بتبنة وقال بعضهم هو ما لا يتكرر استعماله
وذكر رانه اذا اغتسل به وسال منه الماء الى النهر فاذا اخذ ثانيا لا يكون فيه شيء من الماء
الاول وقال بعضهم والاصح انه ما يعده الناس جاريا اذا عرفت هذا فاعلم ان الغدير العظيم
حكمه حكم الماء الجاري فان كانت النجاسة مرئية لا يتوضأ من موضع النجاسة بل من الجانب
الآخر وان كانت غير مرئية يتوضأ من جميع الجوانب قال صاحب الاصلاح والايضاح
نقلا عن صاحب التحفة اذا وقع النجس في الماء فاما ان يكون الماء جاريا او راكدا فان كان
جاريا ان كانت النجاسة غير مرئية فانه لا ينجس ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه وان كانت
مرئية مثل الجيفة ونحوها فان كان النهر كبيرا فانه لا يتوضأ من اسفل الجانب الذي وقعت
فيه النجاسة ولكن يتوضأ من الجانب الآخر لانه يتيقن وصول النجاسة الى الموضع الذي
يتوضأ منه وان كان النهر صغيرا بحيث لا يجري بالجيفة بل يجري الماء عليها ان كان يجري
عليها جميع الماء فانه لا يجوز التوضؤ به من اسفل الجيفة لانه ينجس جميع الماء والنجاسة تطهر
بالجريان وان كان يجري عليها بعض الماء فان كان يجري عليها اكثر الماء فهو نجس وان كان
يجري عليها اقل الماء فهو طاهر لان العبرة بالغالب وان كان يجري عليها النصف يجوز
التوضؤ في الحكم ولكن الاحوط ان لا يتوضأ منه وفي البدائع ايضا على هذا التفصيل
انتهى يقول الفقير في نقله [illegible] وقع في المنقول منه هذا القدر توهم القصور
لانه قال في ابتداء كلامه فاما ان يكون الماء جاريا او راكدا ثم بين حكم الماء الجاري
فقط وسكت عن حكم الماء الراكد وقسم تقسيمه تدبر وقال الشافعي ان الماء ان كان دون
القلتين كان قليلا وان كان قلتين فصاعدا كان كثيرا وقال مالك ان الماء لا ينجس لوقوع

فيه ع

فيه النجاسة ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه كان قليلا وان لم يتغير منه شيء كان كثيرا وقوله ما لم يزل اثر
النجاسة اي لم يعلم بالطريق الموضوع لكل من الاثر وهو الابصار في اللون والذوق في الطعم والشم
في الرائحة والماء المستعمل طاهر غير طهور هو المختار وعن الامام انه نجس مغلظ وعند ابي يوسف
نجس مخفف كان من حقه ان يتقدم تعريفه على حكمه الا ان الكتاب موضوع لبيان الاحكام فلهذا
قدم حكمه ثم انهم اختلفوا في حكمه فقال محمد وهو رواية عن ابي حنيفة انه طاهر غير طهور والفتوى عليه
نقلها صاحب النهاية عن المحيط ولهذا قال المصنف رحمه الله هو المختار وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة
انه نجس بنجاسة غليظة اعتبارا بالماء الذي ازيل به النجاسة الحقيقية وعند ابي يوسف نجاسة
مخففة وهو رواية عن الامام لمكان الاختلاف في نجاسته وطهارته وللفروق اذ صح
الشافعي عنه متعين فخفف حكمه للبلوى فهو فيه ثلاثة اقوال ايضا فاولها كما قال محمد انه طاهر غير
طهور وقال في قول طاهر وطهور وقال في قول ان كان المستعمل محدثا فهو طاهر غير طهور وان كان
متوضئا فهو طاهر وطهور وهو قول زفر وقال مالك طاهر وطهور لان عنده اذا وقعت
في ماء نجاسة حقيقية ولم يتغير طعمه ولا لونه ولا ريحه لا يضر الا انه قال احب الي
ان يتوضأ بغيره وهو ماء استعمل لقربة او رفع حدث عند ابي حنيفة وابي يوسف فان توضأ
محدث وضوءا غير منوي يصير مستعملا لازالة الحدث ولو توضأ غير محدث وضوءا منويا يصير مستعملا
ايضا لوجود القربة ولو توضأ غير محدث للتبرد لا يصير مستعملا بالاجماع خلافا لمحمد فان عنده
انما يصير مستعملا بالاول فقط لان الاستعمال بانتقال نجاسة الآثام اليه وانها تزال بالقربة وهما يقولان
اسقاط الفرض يؤثر ايضا في تغيير الماء بامرين وهما ازالة الحدث واقامة القربة قال صدر الشريعة
وعند محمد فرع بازالة الحدث لكن ازالة الحدث لا تتحقق الا بنية القربة عنده بناء على
اشتراط النية في الوضوء ورده صاحب الاصلاح والايضاح حيث قال وقال في البدائع هذا الاختلاف
لم ينقل عنهم نصا لكن مسائلهم تدل عليه فانهم قالوا لو اغتسل المحدث او توضأ للتبرد صار
الماء مستعملا عند الشيخين وعند زفر وانما هو لوجود ازالة الحدث خلافا لمحمد لعدم اقامة القربة

بلغ

وهذا القول منه صريح في ان الشافعي لا يقول باشتراط النية في ازالة الحدث نعم قال به في الوضوء

الذي هو شرط للصلوة ومن لم يفرق بين المقامين قال ازالة الحدث لا تتحقق الا بنية القربة عنده

بناء على اشتراط النية في الوضوء انتهى كلام الفاضل قاضي زاده قلت ما ذكره صدر الشريعة ههنا

موافق لما ذكر في كثير من الكتب كالغاية ومعراج الدراية وغيرهما فرده بمجرد ذكره في البدائع

غير دليل على صحته ذكره فساده غير مقبول عند المحصلين كما لا يخفى على ذي مسكة على ان ما ذكر في

البدائع في هذا المقام ليس بمعقول المعنى اذ يلزم على ذكر ان يتحقق ازالة حدث الوضوء من

الانسان بدون ان يتحقق الوضوء منه وان يتحقق الوضوء المزيل للحدث منه بدون ان يتحقق

جواز الصلوة له منه بغير وضوء اخر ولا يخفى على الفطن ما في كلا الامرين ولعل ذكر الشافعي

في البدائع في الصورة المذكورة وقع سهوا من قلم الناسخ وقد اغتر به صاحب الاصلاح

والايضاح انتهى ويصير مستعملا اذا انفصل عن البدن وقيل اذا استقر في مكان والصاحب

الهداية الصحيح انه كما زايل العضو صار مستعملا لان سقوط حكم الاستعمال قبل الانفصال

للضرورة ولا ضرورة بعده قال صاحب العناية اتفق علماؤنا على ان الماء ما دام مترددا على

العضو ليس له حكم الاستعمال فاذا زايل العضو ولم يستقر في مكان او اناء اختلفوا فيه فقال سفيان

الثوري وابراهيم النخعي وبعض مشايخ بلخ واختيار الطحاوي لا يصير مستعملا وذهب اصحابنا

الا انه كما زايل العضو يصير مستعملا وبالاول كان يفتي ظهير الدين المرغيناني انتهى قال المحشي

حسن چلبي بيعقوب باشا ما ذكر اصحابنا حرج عظيم على قول ابي حنيفة وان كان ما ذكر من ان الماء

نجس مغلظ وفي الحكم ان المختار انه لا يصير مستعملا ما لم يستقر في مكان وكثر عن النوادر عمن

نسي مسح راسه فاخذ من لحيته ماء ومسح به راسه لم يجز على ما ذكره الهداية وكذا على

اختيار الطحاوي وبعض مشايخ بلخ ولو انغمس جنب في البئر بلا نية فعند محمد

نجس عند الامام والماء لاسقاط الفرض عن البعض باول الملاقاة والرجل لبقاء الحدث في بقية

الاعضاء والاصح ان الرجل طاهر والماء مستعمل عنده لان الماء لا يعطى له حكم الاستعمال

قبل

قبل الانفصال فلا يكون الماء ما ولقوله نجس فيطهر الرجل عنه رضي الله عنه وهذه رواية عن ابي حنيفة

وعند ابي يوسف هما بحالهما الرجل بحاله لعدم الصب وهو شرط عنده لاسقاط الفرض والماء بحاله

لعدم اسقاط الفرض والقربة وعند محمد الرجل طاهر والماء طهور الرجل طاهر لعدم اشتراط الصب

والماء طهور لعدم نية التقرب وانما قال والماء طهور ولم يقل طاهر لان الماء المستعمل طاهر عند محمد

وانما قال بلا نية لانه لو انغمس للاغتسال فسد الماء عند الكل كذا قال صاحب العناية وقال

مولانا الفاضل سعدي افندي لا تم ذكره عند ابي يوسف انه يشترط الصب عنده ولم يوجد ثم ان المراد

بالجنب في هذه المسئلة الجنب الذي ليس على بدنه نجاسة فانه لو كان على بدنه نجاسة ينجس الماء بالاتفاق

وان رايتها صاحب العناية انتهى وموت ما يعيش في الماء فيه يتعلق موت لا ينجسه كالسمك

والضفدع والسرطان وقال الشافعي يفسد الا السمك ولنا انه مات في معدنه فلا يعطى له

حكم النجس كبيضة حال محها دما ولانه لا دم فيها اذ الدموي لا يسكن في الماء والمحرم هو الدم

وفي غير الماء قيل يفسد غير السمك لانعدام المعدن وقيل لا يفسد لعدم الدم والضفدع البري

والبحري سواء وقيل البري مفسد لوجود الدم وعدم المعدن وما يعيش في الماء ما يكون توالده

ومثواه في الماء ومائي المعاش دون مائي المولد كالبط والاوز مفسد قال في المستصفى وفي بعض

النسخ لم يذكر هذه الجملة وفي شرح شيخ الاسلام ان بيضها الكور مسئلة مجمعا عليها لانه اذا مات في

ذات الحل قيل يفسد وقيل لا يفسد انتهى وكذا موت ما لا نفس له سائلة كالبق والذباب

والزنبور والعقرب المنفي بكون الماء الذي فيه سائل لا نفس له في الحديث ما ليس له نفس سائلة

فانه لا ينجس الماء اذا مات فيه كذا في الصحاح وقال الشافعي يفسد لان التحريم لا بطريق الكرامة

اية النجاسة بخلاف دود الخل وسوس الثمار لان فيه ضرورة ولنا قوله عليه السلام فيه هذا هو الحلال

اكله وشربه والوضوء منه حين سئل عن اناء فيه طعام وشراب يموت فيه ما ليس له نفس سائلة

ولان المنجس هو اختلاط الدم المسفوح باجزائه عند الموت حتى حل المذكى وطهر وكل اهاب

دبغ فقد طهر الا جلد الادمي لكرامته والخنزير لنجاسة عينه فما سبقها بهذا المقام عقب

وانما يعرف الضفدع المائي من البري ان المائي ما يكون بين اصابعه سترة دون البري كذا في النهاية

قوله سعدي

البق ...

فعليه قرينة منتفية كما ان ذكر الشروع المعظم ونحوها باعتبار انها اذا وقعت في الماء هل
يجوز الوضوء منه اولا فلا يتوجه توهم كونها من غير هذا الباب والاهاب جلد لم يدبغ للدباغة
ولم يدبغ بعد والدباغة هي ازالة النتن والرطوبات النجسة من الجلد فان كانت بالادوية
كالقرظ ونحوه يطهر بها الجلد ولا يعود نجاسته ابدا وان كانت بالتراب او بالشمس يطهر
اذا يبس ثم ان اصابه الماء هل يعود نجسا فيه روايتان وعن ابي يوسف ان صار بالشمس
بحيث لو ترك لم يفسد كان دباغا وعن محمد جلد ميتة اذا يبس ثم وقع في ماء لم ينجس من غير
فصل كذا في المستصفى وقال الفاضل في شرحه ثم انه قال ... في شرح الكنز واما استثناء الادمي
مع الخنزير فيدل على انه لا يطهر ليس كذلك بل اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز به الانتفاع كسائر اجزائه
انتهى وقال بعض شراح الوقاية الاستثناء من الطهارة نجاسة وهذا في جلد الخنزير مسلم
فانه لا يطهر بالدباغ واما جلد الادمي ففي غاية السروجي ذكر انه اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز
الانتفاع به كسائر اجزائه فكيف يصح هذا الاستثناء وقصد المحشي يعقوب باشا ان
يصحح هذا الاستثناء فقال يعني جاز استعماله شرعا الا جلد الخنزير لنجاسته وجلد الادمي لكرامته
ثم قال فلا يرد ما قيل ان الاستثناء من الطهارة نجاسة وهذا في جلد الخنزير مسلم فانه لا يطهر
بالدباغ واما جلد الادمي فقد ذكر انه اذا دبغ طهر لكن لا يجوز الانتفاع به كسائر اجزائه
فكيف يصح هذا الاستثناء قلت فيه خلل لانه ان اراد ان معنى قوله طهر يستلزم معنى جاز
استعماله شرعا فيتعلق الاستثناء بذلك المعنى المفهوم من الكلام المذكور التزاما لا بصريح
معنى الكلام المذكور فيصح الاستثناء بالنظر الى الادمي ايضا لعدم جواز استعماله شرعا كعدم
جواز استعمال جلد الخنزير وان كانت علة عدم جواز الاستعمال مختلفة فيهما قلنا
يلزم ان يكون صريح معنى الكلام المذكور على كليته بلا استثناء شيء منه لعدم صحة اذ لا
يطهر جلد الخنزير بالدباغ فلا صحة للكلية المذكورة لا يقال يجوز ان يكون مراد صدر
الشريعة بقوله فقد طهر معنى فقد جاز استعماله شرعا مجازا بطريق ذكر الملزوم

قوله فقد طهر معنى جاز استعماله شرعا فليس كذلك قطعا وان اراد ان معنى م

ارادة

ارادة اللازم ويجعل استثناء الادمي قرينة عليه فلا يراد حقيقته قوله فقد طهر للامتناع
الجمع بين الحقيقة والمجاز فلا يكون الكلية الا في جواز الاستعمال وقد استثني منه جلد الخنزير
والادمي فلا يلزم محذور لانا نقول طهارة الشيء حقيقة لا تستلزم جواز استعماله شرعا الا يرى
ان جلد الادمي اذا دبغ طهر ولكن لا يجوز به الانتفاع شرعا احتراما له نص عليه في المحيط والبدائع
وغيرها وكذا شعر الانسان وعظمه طاهر عندنا ولكن لا يجوز الانتفاع بشيء منها لكرامة الادمي
على ما صرحوا به قاطبة فلم يتحقق علاقة اللزوم بين طهر وبين جاز استعماله شرعا حتى يصح حمل
فقد طهر على معنى فقد جاز استعماله شرعا مجازا لعلاقة اللزوم وايضا قوله وكل اهاب دبغ
فقد طهر ليس عبارته فقط بل هو كلام عامة الفقهاء ولا شك انه مرادهم به ليس مجرد جواز
استعماله شرعا بل بيان طهارته حقيقة والا يلزم ان يكون بيان طهارته حقيقة متروكا بالكلية
مع كون اهميتها يترتب عليه كثير من المسائل منها اذا وقع منه شيء في ماء راكد قليل لا ينجسه
ومنها اذا وقع منه في بئر او في ثوب يجوز الصلاة به الى غير ذلك وايضا قد استدلوا على
نجاسته ايما اهاب دبغ فقد طهر ولم ينازع احد في كون المراد بالطهارة فيه هو الطهارة حقيقة انتهى
ما ذكره الفاضل فزاده يقول الفقير لا يخفى ان العلاقة في اللزوم فليكن طهر مجازا عن جاز استعماله شرعا
بعلاقة اخرى لان بينهما علاقة السببية والمسببية متحققة لا تنكر بالبداهة وان لم يكن بينهما
علاقة اللزوم تدبر حقيقة الحال حتى يحصل الكمال وانما قدم الخنزير لان فيه اشارة الى كمال عدم قابلية
الطهارة في الخنزير وكان غيره امثال هذه المواضع يفيد التعظيم كما في قوله لهدمت صوامع وبيع
وذكر في المحيط عن ابي يوسف ان الخنزير اذا ذبح يطهر جلده بالدباغ والفيل كالسبع وعند محمد
كالخنزير وقال ابو حنيفة وابو يوسف في رواية عنهما الفيل منتفع به حقيقة فيصير منتفعا به شرعا كسائر
السباع وقال محمد الفيل نجس العين لانه كالخنزير في الشكل وحرمة اللحم فلا ينتفع بشيء من اجزائه
كالخنزير فالحاصل ان ما طهر جلده بالدباغ طهر بالذكاة وكذا اللحم وان لم يؤكل لانها تعمل عمل الدباغ
في ازالة الرطوبات النجسة لانها تمنع من اتصالها به والدباغ يزيلها بعد الاتصال ولهذا ان

من اكثر الكتب في هذا المحل م

في نسخة تقدم الادمي نظرا للكرامة م

الدباغ بعد الاتصال لم يزل ولم يطهر لان الزكاة عبارة عن الاتصال اولى ان يكون مطهرة وكذا كل يطهر
لحمها وان لم يؤكل حتى اذا اصاب ومعه لحم الثعلب المذبوح مثلا اكثر من قدر الدرهم جازت صلاته
قال صاحب الدرر والغرر بعد نقل هذه المسئلة من الهداية والكفاية اقول فيه تسامح لان الظاهر ان
ضمير طهر الكائن راجع الى ما وهو فاسد لاقتضائه استدراك قوله الآتي وكذا لحمه وان ارجع الى
جلد لزم التفكيك انتهى وقال المحشي تبعيض [illegible] بان الضمير المستتر في طهر عائد الى الجلد لا الى الكلمة
ما بدليل التعرض لطهارة اللحم بعده ولا تسامح فيه كما توهم البعض فان قيل لم لم يجعل عائدا الى الكلمة
ما حتى لا يحتاج الى هذا التعرض والتصريح قلت لان الحيوان بجميع اجزائه لا يطهر بالزكاة اذ منها
ما يتوجب لها كالفضلات التي في الامعاء ومنها ما لا يحل للزكاة في طهارته اصلا كالشعر والعظم
انتهى قول الفقير برجوع الضمير المستتر في طهر الثاني الى الجلد لا الى الكلمة ما مما لا مساغ عند علم النحو وح
تقرر فيه ان الجزاء اذا كان جملة لا بد فيه من عائد نحو تقديره لا يرجع ضمير طهر الكائن الذي هو خبر
مبتدا الى الكلمة ما التي هي مبتدا يلزم ان يخلو الجملة الواقعة جزاء عن العائد الى المبتدا
وذا لا يجوز الا ان يتمحل الحذف اي ما طهر جلده بالدباغ طهر اي الجلد منه بالزكاة اي تم
طهر جلده بالدباغ والمحشي صاحب الدرر والغرر انه تشبث بلزوم التفكيك على تقدير رجوع
ضمير طهر الكائن الى الجلد ولم يتعرض بلزوم فقدان الخبر العائد الى المبتدا مع كون الاول اقرب منهما
بالنسبة الى الكائن ومن المحشي انه ذهب الى رجوع الضمير الى الجلد وقال لا تسامح فيه من غير ازالة
المحذور اللازم على تقدير ارجاع الضمير الى الجلد وقال مولانا محمد [illegible] في تعليقاته على الدرر
قلنا لا نم التفكيك لان تقدير الكلام ما يطهر جلده بالدباغ يطهر جلده بالزكاة فرجع الضمير ليس
باضبع الاول حتى يلزم التفكيك ولئن سلم فتجويز التفكيك عند لزوم اللبس وعدم ظهور المراد
وذكر اللحم هنا قرينة معينة انتهى وشعر الميتة وعظمها وعصبها وقرنها وحافرها
طاهر وقال محمد نجس لان كلا منها من اجزاء الميتة ولنا انه لا حياة فيها ولهذا
لا يتألم بقطعها فلا يحلها الموت اذ الموت زوال الحياة كذا في الهداية فان قيل نقل

قل

قل يحييها الذي انشأها اول مرة يدل على حياة العظام فلا يتم القول بانه لا حياة فيها قلنا
هذه الدلالة ليست بقطعية لجواز ان يراد باحيائها ردها الى ما كانت عليه من كونها طرية غضة
رطبة صالحة للحيوة البدنية كذا في الكشاف او يراد بالعظام النفوس وعلى هذا التفسير قوله
وهي رميم اي العظام الحقيقية على طريق الاستخدام او يكون الاسناد مجازا لان الرميم من العظم
البالي او يراد احياء اصحاب العظام على تقدير المضاف كذا في العناية ثم انه خطر ببال الفقير ح
ان الطريقة المذكورة في الهداية وهي قوله لا حياة فيها ولهذا لا يتألم بقطعها لانه لا يكفي ٧ لا يجري في العصب ح
ان يقال ليس فيه حس ولا يتألم بقطعه ثم رأيته في حاشية المحشي الحلبي بعض ما خطر
واعلم ان الطريقة المذكورة في الهداية لا تجري في عصب الميتة كما لا يخفى بل الطريقة الشاملة
له ما ذكر في بعض الكتب من ان الموت لا ينجس ذاته بل لاتصاله الى اختلاط الرطوبات
النجسة بالاجزاء ولا يتصور ذلك في العصب لانه شيء صقيل وكذا في سائره فليتامل

صقيل جلاه فهو مصقول وصقيل كذا في القاموس

وكذا شعر الانسان وعظمه وقال الشافعي نجس لانه لا ينتفع به ولا يجوز بيعه ولنا ان حرمة
الانتفاع وبيعه لكرامة الانسان فلا يدل على النجاسة فان الانسان مكرم قال الله تعالى ولقد
كرمنا بني آدم فنزعها وبيعها اهانة في الكرامة لا للنجاسة وقد صح ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم حلق شعره وقسمه بين اصحابه فذكره دليل طهارته ولا يمكن ان يدعى
الفرق بينه وبين الآحاد في مثل هذا تبعه فتجوز الصلاة معه [illegible]
الانسان بعظم وان كان فوق قدر الدرهم تفريع على جملة الامور المذكورة ٧ وبول ما
يؤكل نجس نجاسة خفيفة حتى ان وقع في البئر نجس وينزح ماؤه كله عندهما خلافا
لمحمد فانه عنده طاهر فلا ينزح ماء البئر اذا وقع فيه الا اذا غلب على الماء واخرجه من
ان يكون طهورا استدل محمد بحديث العرنيين وهما استدلا بقوله صلى الله عليه وسلم استنزهوا
عن البول فان عامة عذاب القبر منه وهو متأخر عن حديث العرنيين وعام لانه يتناول
جميع الابوال والعام يوجب الحكم فيما يتناوله قطعا فيجوز نسخ الخاص به وهو [illegible]

٧ والعظم [illegible] راجع الى كل واحد مما ذكر ح

على ما يأتي في الاصل ولا يشرب بول ما يوكل لحمه للتداوي خلافا لابي يوسف فعند محمد
يشرب مطلقا لطهارته وعند ابي حنيفة لا يشرب مطلقا وعند ابي يوسف يشرب للتداوي
ولا يجوز لغيره لابي حنيفة انه لا يتيقن بالشفاء فيه فلا يعرض عن الحرمة الثابتة لامر موهوم
لابي يوسف انه اذا كان للتداوي يحل شربه لقصة العرنيين قلنا عرف النبي شفاهم في
شربه وحيا فلا يقاس عليهم غيرهم او نقول انه منسوخ فلا يجوز القياس عليه **فصل**
لما كان لطهارة ماء البئر بعد التنجس اختصاص بنوع من التطهير لكون مسائل البئر مبنية على اتباع
الآثار دون القياس كما نصوا عليه ذكروا الماء البئر في فصل على حدة وقال صاحب النهاية

كذا في تعليقات
الفاضل قاضي
زاده على صدر
الشريعة ح

والعناية لما ذكر حكم الماء القليل بانه يتنجس كله عند وقوع النجاسة فيه حتى يراق كله
ورد عليه ماء البئر نقضا بانه لا ينزح كله في بعض الصور استدعى ذكره ذكر ماء البئر في فصل
على حدة يقول الفقير لما ذكر في اثناء ذكر ما يجوز به الوضوء وما لا يجوز مسائل انغماس الجنب
في البئر لطلب الدلو [illegible] بقي بعض من مسائل البئر في النجاسة الحكمية وهي الجنابة
ابتعها باقي مسائل البئر بفصل على حدة لكونه باقيها مخالفا للحكم لها فقال ينزح البئر
قال صاحب النهاية مسائل الآبار مبنية على اتباع الآثار والا فيها قياسان اذا وقع
فيها النجاسة اما ان يطم البئر اي يغور ولا ينتفع بها ابدا لاختلاط النجاسة بالاوحال
والجدران كما قاله بشر واما ان لا يتنجس اصلا كالماء الجاري لانه كلما ينزح من اعلاه ينبع
من اسفله فصار كحوض الحمام اذا كان يصب من جانب ويؤخذ من جانب حتى لا يتنجس بادخال اليد
النجسة فيه اذا كان على الحالة هذه ولهذا نقل عن محمد انه قال اجتمع رأيي ورأي ابي يوسف
ان ماء البئر في حكم الماء الجاري الا انا تركنا القياس واتبعنا الآثار وعند الشافعي
يتنجس الماء وينزح الماء طاهرا لما ان مذهبه ان الماء اذا بلغ قلتين لا يحمل خبثا
وماء البئر اكثر من قلتين فلا يتنجس لهذا وبعض الجهال من اصحابنا فيه طعنوا في هذا فقالوا
ما الكيس دلو ابي حنيفة حيث ميز الماء النجس من الطاهر والاشكال عنه هذا في الحقيقة

طعن

طعن للسلف لما ان طهارة البئر بنزح بعض الدلاء قول السلف من الصحابة والتابعين فكانه
ما الكيس قريحة الشافعي حيث ميز الصحيح من الباطل في البينات اذ انقاض وقريحة ذلك الكيس
من دلونا كذا في الفتاوى الظهيرية انتهى كلام صاحب النهاية بعد قوله لو وقع نجس
اي ينزح كل مائها من قبيل ذكر المحل وارادة الحال والمراد بالبئر ما كان دون عشر في عشر اذ لو
كان عشرا في عشر لا يتنجس بشيء من الامور المذكورة ما لم يتغير لونه او طعمه او ريحه كما
صرح به عامة المعتبرات كذا افاده المولى الفاضل قاضي زاده في تعليقاته على صدر الشريعة لا ببعرتي
ابل وبعرتي غنم ما لم يستكثره الناظر البعر للبعير والشاة من بعر البعير من حد منع
والروث للفرس والحمار من راث الفرس من حد نصر والخثي بكسر الخاء المعجمة ويكون الثاء
مثلثة واحد الاخثاء للبقر من خثي البقر خثيا من باب ضرب كذا في الصحاح والقياس
ان يفسد لوقوع النجاسة في الماء القليل لكن لم يفسد استحسانا لان الآبار التي في
الفلوات ليست لها رؤوس حاجزة اي مانعة عن وقوع النجاسات فيها والمواشي تبعر حولها
ثم تلقيها الريح فيها فجعل القليل عفوا للضرورة ولا ضرورة في الكثير وهو ما يستكثره الناظر
في المروي عن ابي حنيفة وعليه الاعتماد ومنهم من قال الكثير هو ان يغطي وجه ربع الماء
وقيل وجه اكثره وقيل ان لا يخلو دلو من بعرة وانما قلنا عليه الاعتماد لان ابا حنيفة
لا يقدر شيئا بالرأي فيفوض هذه المسائل التي يحتاج الى التقدير فيها ولا فرق بين الرطب
واليابس في الصحيح وكذا قالوا في الشاة تبعر في المحلب بعرة او بعرتين يرمى البعر ويشرب
اللبن لمكان الضرورة كذا في الهداية قال صاحب النهاية فيها اذا رمي من ساعته
ولم يبق لها لون هكذا ذكره شيخ الاسلام في المبسوط لعموم البلوى والضرورة لان من عادتها
انها تبعر عند الحلب وللضرورة اثر في اسقاط حكم النجاسة انتهى ولا بخرء حمام او عصفور
فانه طاهر يعني ان وقع فيها لا يفسد الماء خلافا للشافعي لانه استحال الى نتن عن
حاله الى نتن وفساد فاشبه خرء الدجاجة والقياس على ما قاله الشافعي ولكن استحسن علماؤنا

لحديث ابن مسعود فانه فرثت عليه حمامة فمسحه باصبعه وكذلك ابن عمر رضي الله عنه طائر
فمسحه بحصاة وصلى ولم يغسله ولان الحمام تترك فمرحسبي حتى في المسجد الحرام
مع علم الناس بما يكون منها واصله حديث ابي امامة الباهلي رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم
شكر الحمامة فقال انها اوكرت على باب الغار حتى سلمت فجازاها الله بان جعل المساجد
ماواها فاجمع المسلمون على اقتنائها في المساجد مع ورود الامر بتطهيرها فلولا انه
ان طهرا بيتي الآية وقال صلى الله عليه وسلم جنبوا مساجدكم صبيانكم الحديث فهو يدل دلالة
ظاهرة على عدم نجاسة خرءها واستحالته لا الى نتن رائحة فاشبه الحمأة يعني ان موجب
التنجس النتن والفساد والنتن ههنا غير موجود وانتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل فان
قيل الفساد وصف ما يوجب قلنا ينتقض بالمني فانه فاسد وهو طاهر على اصله وسائر
الاطعمة تفسد بطول المكث ولا تنجس كذا في العناية وخرء ما لا يوكل لحمه من الطيور ذكر
في الجامع الصغير انه يجوز الصلوة فيه وان كان اكثر من قدر الدرهم في قول ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد لا يجوز فهو بمنزلة خرء ما لا يوكل لحمه من السباع واختلف مشايخنا في قول ابي حنيفة
وابي يوسف فمنهم من قال هو نجس عندهما لكن التقدير فيه بالكثير الفاحش لمعنى البلوى والاصح
انه طاهر عندهما كذا في النهاية واذا علم وقت الوقوع حكم بالتنجس من وقته وهذا ظاهر
والا اي وان لم يعلم وقت الوقوع فمن يوم وليلة ان لم ينتفخ الواقع ولم يتفسخ ومن ثلثة
ايام ولياليها ان انتفخ او تفسخ لان للموت سببا ظاهرا وهو الوقوع في الماء فيحال
عليه الا ان الانتفاخ والتفسخ دليل التقادم فيقدر بالثلث لان الانتفاخ او التفسخ
لا يكون الا بعد ثلثة ايام غالبا ولهذا لا يصلى بعد ثلثة ايام على قبر من دفن قبل ان يصلى
عليه فيعيدون الصلوة التي صلوها في تلك المدة ان كانوا توضأوا او اغتسلوا منها
ويغسلون الثياب التي غسلوها بذلك الماء مرة اخرى بالاجماع ولا ياكلون الخبز الذي
عجنوا منه ماءها قال الشيخ الفاضل لو على هذا هو المذكور في المعتبرات وشروح الروايات الا

لكن

لكن قال الفاضل الرملي يعتبر ما قاله صاحب الكنز وتحتها منذ ثلث ايام يعني فروع الوضوء حتى يلزمهم
اعادة الصلوة اذا توضأوا منها واما في حق غيره فانه يحكم بنجاستها في الحال من غير اسناد
لانه من باب وجود النجاسة في الثوب حتى اذا كانوا غسلوا الثياب بمائها لا يلزمهم الا
غسلها في الاصح وفيه نوع اشتباه فتوهم بعضهم عدم الاستثناء من كلامه فليتامل
نقول المعتبر انه لا يلزمهم الا غسلها لا اعادة الصلوة التي صليت فيها في الاستثناء وعدمه
وعدم الانتفاخ والتفسخ دليل قرب العهد فقدرناه بيوم وليلة لان ما دون ذلك ساعات لا يمكن
ضبطها وقالا [illegible] من وقت الوجدان لان اليقين لا يزول بالشك وصار كمن راى في ثوبه
نجاسة ولا يدري متى اصابته وينزح عشرون دلوا وسطا بموت نحو فارة
او عصفور او سام ابرص يعني بعد اخراجها لحديث انس انه قال في الفارة ماتت في البئر
فاخرجت من ساعته ينزح عشرون دلوا منها والعصفورة ونحوها تعادل الفارة في الجثة
فاخذت حكمها والعشرون بطريق الايجاب والثلثون بطريق الاستحباب كذا في الهداية
قال في النهاية وهذا الوضع لم يذكرها شيخ الاسلام في مبسوطه احدها ان السنة جاءت
في رواية انس بن مالك رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في الفارة اذا وقعت
في البئر فماتت فيها ينزح منها عشرون دلوا او ثلثون هكذا رواه ابو علي السمرقندي باسناده
والاولى هو التنبيه فكان الاقل ثابتا بيقين وهو معنى الوجوب والاكثر يؤتى به لتلك
اللفظ عرفه وان كان مستغنى عنه في العمل وهو معنى الاستحباب والثاني ان الرواية
اختلفت فيها اختلافا كثيرا فروي ميسرة عن علي بن ابي طالب في الفارة تموت في البئر ينزح
منها دلاء وفي رواية سبع دلاء وفي رواية عشرون وفي رواية ثلثون فوقع الاختلاف
في المقدار بينهم فاذا بعضهم اوجب في الفارة عشرين وبعضهم اقل من عشرين وبعضهم اكثر
من عشرين فاخذ علماؤنا بالعشرين لانه الوسط بين القليل والكثير فكان هو واجبا
لتيقنه وما وراءه استحبابا واعترض صاحب العناية على المعنى الثاني حيث قال وفيه نظر لان هذا

المنى نوجود في بئر فلم يستق عشرون للوقت انتهى قول المصنف هذا النظر ساقط لان وجوب هذا
العدد في بئر ممنوع بل الثلثون انما هو الوسط بين الاقل والاكثر لا بين القليل والكثير في الروايات
الواردة في الفارة ثلاث احديها دلاء بغير التعيين فهي محمولة على الاقل لحصول صيغة
الجمع وهو الثلث والثانية سبع دلاء والثالثة عشرون والرابعة الثلثون والخامسة الاربعون
ولا يذهب عليك ان العشرين من بين هذه الروايات هو الاوسط بين القليل والكثير لان
القليل هو الثلث والسبع والكثير هو الثلثون والاربعون والعشرون اوسط بينهما نذجي
الذي يحصل لك نتيجة التفكر في ينزح اربعون لا ستين بنحو حمامة او دجاجة او سنور قال
صاحب الهداية في الجامع الصغير اربعون او خمسون وهو الاظهر لحديث ابي سعيد الخدري انه
قال في الدجاجة اذا ماتت في البئر ينزح منها اربعون دلوا هذا البيان الايجاب والخمسون بطريق
الاستحباب وقال صاحب العناية وجه كونه اظهر ان الجامع الصغير اخر التصنيف فيكون القول
المذكور فيه هو المرجوع اليه في ينزح كله بنحو كلب او شاة او ادمي او انتفاخ حيوان او
تفسخه لان ابن عباس وابن الزبير افتيا بنزح الماء كله حين مات زنجي في بئر زمزم
وان انتفخ او تفسخ نزح ايضا جميع الماء صغر الحيوان او كبر لانتشار البلة في اجزاء
الماء وان وقع فيه خنزير لا يشترط لنجسه موته بل ينجس حين ما وقع فيها ايضا وكذا
الكلب عند من يقول بنجاسة عينه وفي القنية والصحيح عندي من الروايات ان الكلب نجس
العين عند محمد وعندهما وفي شرح الزيلعي انه لا ينجس ما لم يدخل فاه لانه ليس بنجس
العين لجواز الانتفاع به حراسة واصطيادا واجارة وبيعا وفي فتاوى ابي الليث
اذا دخل الماء ثم خرج وانتفض فاصاب ثوب انسان افسده ولو اصابه ماء المطر مثله
بحاله لم يفسد لان الماء في الاول اصاب جلده وجلده نجس وفي الثاني اصاب شعره وشعره
طاهر كذا في حاشية اخي يعقوب باشا ولو وجب ما وجب نزح البئر فنزح كل يوم دلاء
حتى تم مقدار الواجب اجزاهم كذا في الخلاصة والبزازية وان لم يمكن نزحها لانها نبع

مطلب الكلب

معينة

اي لا يمكن نزح مقدار الواجب دفعة فنزح كل يوم دلاء حتى تم مقدار الواجب اجزاهم

معينة ينزح قدر ما فيها وطريق معرفته ان يحفر حفيرة مثل موضع الماء من البئر ويصب فيها ما ينزح
منها الى ان تمتلئ او ترسل فيها قصبة ويجعل لمبلغ الماء علامة ثم ينزح منها مثلا عشر دلاء ثم تعاد
القصبة فينظر كم انتقص فينزح لكل قدر منها عشر دلاء حتى اذا كان طول الماء عشر قصبات
فانتقص بعشر دلاء قصبة واحدة يعلم ان كل الماء مائة دلو فينزح تسعون دلوا اخرى
وهذا احد الاقوال وقيل ينزح مائتي دلو الى ثلثمائة هذا رواية عن محمد فكانه بنى
جوابه على ما شاهد في بلده لان بلده بغداد وغالب مياه ابار بغداد لا تزيد على ثلثمائة
دلو وعن ابي حنيفة في مثله ينزح حتى يغلبهم الماء ولم يقدر بشيء كما هو دأبه في
المقدرات وقيل يؤخذ بقول رجلين لهما بصارة في امر الماء وهذا اشبه بالفقه ولذلك
نظيره في العمل بالتحري عند اشتباه القبلة واعتبر جل شانه قول رجلين في جزاء الصيد
حيث قال سبحانه يحكم به ذوا عدل منكم وكذا الشهادة حيث قال واشهدوا
ذوي عدل منكم وقال فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون ومع ان في الوسط احتسب
لان المعتبر هو الوسط بقول المصنف لولا ما خالف الوسط احتسب به ليحتمل صورة
النقصان ايضا وقيل يعتبر في كل بئر دلوها وقيل يعتبر دلو يسع صاعا فلو نزح بدلو عظيم
مرة مقدار عشرين دلوا وسطا جاز لحصول المقصود وكان الحسن بن زياد يقول لا
يطهر بهذا لان عند تكرار النزح ينبع الماء من اسفلها فيؤخذ من اعلاها فيكون في حكم الماء الجاري
وهذا لا يحصل بنزح دلو عظيم مرة ونحن نقول لما شرع الدلاء بعدد ما عرفنا ان
المعتبر القدر المنزوع وان معنى الجريان ساقط لان ذلك يحصل بدون النزح كذا في النهاية نقلا عن
المبسوط وسؤر الادمي والفرس وما يؤكل طاهر لان المختلط به اللعاب ولعابه طاهر لتولده من
لحم طاهر ويدخل في هذا الجنب والحائض والكافر لكونه ادميا ولا اعتبار [illegible] وذلك
لما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لقي حذيفة رضي الله عنه فمد يده ليصافحه فقبض يده وقال اني جنب
فقال صلى الله عليه وسلم المؤمن لا ينجس وروت عائشة رضي الله عنها انها شربت من اناء في

ع

اي يسع من دلوا
يسعها صاع ح

فالصقها فوضع رسول الله صلى الله عليه وسلم فمه على موضع فمها فشرب وما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم انزل وفد ثقيف في المسجد وكانوا مشركين ولو كان عين المشرك نجسا لما فعل ذلك ولا يعارض قوله تعالى انما المشركون نجس لان المراد به في الاعتقاد وسؤر الكلب والخنزير وسباع البهائم نجس خلافا للشافعي فان عنده سؤر الذئب والفهد والاسد وغير ذلك من السباع طاهر سوى الكلب والخنزير لما روي عن ابن عمر ان النبي عليه السلام سئل فقيل انتوضأ بما افضلت الحمر فقال نعم وبما افضلت السباع كلها والجواب انه مرسل لا يصح له الاحتجاج به لان رواية داود بن حصين عن جابر وداود لم يلق جابرا كذا قاله الجصاص ولئن صح تناوله ان المراد به حمر الوحش وسباع الطير او المراد به ماء الكثير او هو محمول على ما قبل تحريمها توفيقا بين الادلة ولم يذكر محمد رضي الله عنه ان نجاسته غليظة او خفيفة وروي عن ابي حنيفة انه نجاسة غليظة وعن ابي يوسف انه كبول ما يؤكل لحمه لان الناس اختلفوا في سؤر ما لا يؤكل لحمه من السباع كما اختلفوا في بول ما يؤكل لحمه فاوجب اختلافهم تخفيفا هنا كما اوجب هناك وعند مالك سؤر الكلب والخنزير طاهر لان الكلب من الطوافين كالهرة والخنزير نجس لكن لعابه لا يؤثر في الماء والشرط عند الثاني وسؤر الهرة والدجاجة المخلاة وسباع الطير وسواكن البيوت كالحية والفارة مكروه سؤر الهرة طاهر مكروه وعن ابي يوسف انه غير مكروه وهو قول الشافعي واخذا في ذلك بحديثين احدهما ما رواه محمد في كتاب الصيد ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصغي اي يميل لها الاناء وتشرب منه ثم يشرب عليه السلام ما بقي ويتوضأ منه اي للهرة روى ابو يوسف هذا الحديث وقال كيف اكره مع هذا الحديث والثاني ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها كانت تصلي وفي بيتها قصعة من هريسة فجاءت هرة واكلت منها فلما فرغت من صلاتها دعت جارات لها فكن يتحامين من موضع فم الهرة فمدت يدها واخذت من موضع فمها واكلت ثم قالت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين

او الطوافات

ما روي عن عائشة رح

عليكم فان كان لا ياكلن ولهما حديث ابن عمر يغسل الاناء من ولوغ الهرة مرة وهو اشارة الى الكراهة وعن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال الهرة سبع فهذا الحديث يدل على النجاسة وحديث عائشة يدل على الطهارة فاثبتنا الكراهة عملا بهما وكان الطحاوي يقول بكراهة سؤرها لانها تتناول الجيف فلا يخلو فمها عن نجاسة عادة وهذا يدل على ان الكراهة كراهة تنزيه وهو الاصح والاقرب الى الحقيقة كذا في النهاية ولو اكلت فارة ثم شربت على فورها الماء تنجس الا اذا مكثت ساعة لغسلها فمها بلعابها وسؤر الدجاجة المخلاة مكروه لانها تخالط النجاسة وهي الجائلة في عذرات الناس والمحبوسة على ما قال شيخ الاسلام في المبسوط ان كانت محبوسة فانه يجوز التوضي به ولا يكره لانه ليس على منقارها نجاسة لا من حيث الحقيقة ولا من حيث الاعتبار اما من حيث الحقيقة فظاهر واما من حيث الاعتبار فلانها اذا كانت محبوسة لا تجد عذرات غيرها حتى تجول فيها وانما انما تجول عذرات نفسها وليس لها تجول في عذرات نفسها وقال الامام الحاكم عبد الرحمن ولم يرد بكونها محبوسة ان تكون محبوسة في بيت نفسها لانها وان كانت محبوسة في بيتها فانها تجول في عذرات نفسها فلا يؤمن من ان يكون على منقارها عذرة فيكره التوضي بسؤرها كما لو كانت مخلاة وانما اريد بكونها محبوسة ان تحبس في بيت ليسمن للاكل فيكون راسها وعلفها وماؤها خارج البيت ولا يمكنها ان تجول في عذرات نفسها وكذا سؤر سباع الطير وحكم الكراهة في سؤرها جواب الاستحسان واما في جواب القياس فنجس لان سؤر ما لا يؤكل لحمه من سباع الطير معتبر بسؤر ما لا يؤكل لحمه من سباع الوحش ولكنا استحسنا فقلنا بانه طاهر مكروه لانها تشرب بمنقارها وهو عظم جاف بخلاف سباع البهائم فانها تشرب بلسانها وهو رطب بلعابها وعن ابي يوسف ان سباع الطير اذا كانت محبوسة ويعلم صاحبها انه لا قذر على منقارها لا يكره واستحسن المشايخ هذه الرواية وافتوا بها قال الفقيه ابو الليث وعن الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انه قال ان كان لا يتناول الميتة مثل البازي

الاصح ويجوز ذكره فلا يكره الوضوء وكذا سؤر ما يسكن في البيوت مثل الحية والفارة لان حرمة
اللحم اوجبت نجاسة السؤر الا انه سقطت النجاسة بعلة الطواف فبقيت الكراهة
و سؤر البغل والحمار مشكوك قيل الشك في طهارته لانه لو كان طاهرا لكان طهورا
ما لم يغلب اللعاب على الماء لان اختلاط الطاهر بالماء لا يخرجه عن الطهورية ما لم يغلب
كما اذا اختلط ماء الورد بالماء وقيل في طهوريته لانه لو وجد الماء المطلق لا يجب عليه
غسل راسه يعني بعد ما مسح راسه بسؤر الحمار ولو كان الشك في طهارته لوجب غسل راسه
وكذا اللبن طاهر وان حرم وعرقه لا يمنع جواز الصلوة وان فحش وكذا سؤره وكون
الشك في طهوريته فقط هو الاصح لانه قد نص محمد على طهارته على ما روي عنه انه قال
اربع لو غمس فيه الثوب لم ينجس وهي سؤر الحمار والماء المستعمل وبول ما يؤكل لحمه ولبن
الاتان وسبب الشك تعارض الادلة في اباحته وحرمته واختلاف الصحابة رضي الله عنهم عهم
في نجاسته وطهارته وتعارض الاقيسة اما تعارض الادلة فكما روى جابر انه عليه السلام
سئل ايتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم وروى انس رضي الله عنه انه نهى عن لحوم الحمر الاهلية
فقال انها رجس وهذا ابلغ على نجاسة سؤره واما تعارض اقوال الصحابة فكما
قال ابن عمر سؤر الحمار نجس وكان ابن عباس يقول الحمار يعلف التبن فسؤره طاهر
و اما تعارض الاقيسة فانه لم يمكن الحاقه بالعرق لعلة الضرورة حتى يكون طاهرا لان
الضرورة في العرق اكثر ولم يمكن الحاقه باللبن بجامع التولد من اللحم ليكون نجسا لوجود اصل
الضرورة في السؤر دون اللبن وكذا لا يمكن الحاقه بسؤر الكلب بجامع حرمة اللحم ليكون نجسا
لوجود الضرورة في الحمار لكونه مربوطا في الدور والكلب ليس كذلك ولا يمكن الحاقه بسؤر الهرة
بجامع الطواف ليكون طاهرا لان الضرورة في الهرة اكثر لدخولها في مضايق التي لا يدخلها
الحمار فوجب تقرير الاصول اي ابقاء ما كان على ما كان فقيل ان الماء عرف طاهرا في
الاصل فلا ينجس به ما كان طاهرا فلم يزل الحدث به اي لا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة

والنجاسة

والنجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول بالشك وعن ابي حنيفة انه نجس ترجيحا للحرمة والنجاسة
والبغل من نسل الحمار فيكون بمنزلته وقال الشافعي هو طاهر وطهور لانه جعل سؤر كل حيوان
ينتفع به طهورا فلذلك جعل سؤر جميع السباع كالنمر والفهد سوى الكلب والخنزير طاهرا
وطهورا للانتفاع بجلده وكان ابو طاهر الدباس ينكر هذا ويقول لا يجوز ان يكون
شيء من حكم الشرع مشكوكا فيه يتوضأ به ان لم يجد غيره ويتيمم وايا ما قدم
جاز وقال زفر لا يجوز الا ان يقدم الوضوء لانه ماء واجب الاستعمال فاشبه الماء
المطلق ولنا ان المطهر احدهما فيفيد الجمع دون الترتيب ثم انه اراد به ان لا تخلو الصلاة
الواحدة عنهما وان لم يوجد الجمع في حالة واحدة حتى انه اذا توضأ بسؤر الحمار وصلى
ثم احدث وتيمم وصلى تلك الصلوة ايضا جاز لانه جمع الوضوء والتيمم في صلوة واحدة
وعن نصير بن يحيى في رجل لم يجد الا سؤر الحمار يهريق ذلك السؤر حتى يصير عادما للماء
٢ قوله ثم يتيمم فعرض قوله على ابي القاسم الصفار فقال هو جيد وعرق كل شيء كسؤره لانهما
متولدان من لحمه فاخذ احدهما حكم صاحبه لا يقال سؤر الحمار مشكوك وعرقه طاهر لانا
نقول لما كان الشك في طهوريته على ما هو الاصح لا يرد وان كان في طهارته فكذلك لان
حكم العرق ثبت بالحديث على خلاف القياس فبقي الحكم في غيره على اصل القياس وان لم
يوجد الا نبيذ التمر يتيمم ولا يتوضأ به عند ابي يوسف وبه يفتى وهو رواية
عن ابي حنيفة وبه قال الشافعي وعند الامام يتوضأ به لحديث ليلة الجن وهو ما روى
ابو رافع وابن المعتمر عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم خطب ذات
ليلة ثم قال ليقم معنا من لم يكن في قلبه مثقال ذرة من كبر فقام ابن مسعود فحمله رسول
الله مع نفسه فقال عبد الله بن مسعود خرجنا من مكة وخط رسول الله حولي خطا وقال لا تخرج
من هذا الخط فانك ان خرجت منه لم تلقني الى يوم القيمة ثم ذهب يدعو الجن الى الايمان ن
ويقرأ عليهم القرآن حتى طلع الفجر فقال هل معك ماء اتوضأ به فقلت لا الا نبيذ التمر

ثم اذا فقد نقال صلى الله عليه وسلم ثمرة طيبة وماء طهور فتوضأ به وصلى الفجر وهو قول الحكم

وهو قول الثالث في العمل بآية التيمم فانها تنقل التطهير عند عدم الماء مطلقا الى التراب

من نبيذ التمر لسبيله مطلقا تنكر الحديث مردود لانها لكونها اقوى من هذا الحديث

او هو منسوخ بها لانها مدنية وليلة الجن كانت بمكة فان قيل نسخ السنة بالكتاب لا يجوز

عندك قوله فكيف يستقيم القول بانه منسوخ بآية التيمم اجيب بان ذكر صاحب الكافي

خاصة والمشترك بينهما هو العمل بآية التيمم وعند محمد يجمع بينهما لان في الحديث

اضطرابا لان مداره على ابي زيد مولى عمرو بن الحريث وابو زيد كان مجهولا عند النقلة

ولانه روي عن ابي عبيدة بن عبد الله بن مسعود انه قيل هل كان ابوك مع النبي ليلة

الجن فقال لو كان ابي مع النبي عليه السلام ليلة الجن لكان فخرا عظيما ومنقبة له العقبه

بعده فانكر كون ابيه مع النبي صلى الله عليه وسلم ولو كان لما خفي على ابنه وفي التاريخ جهالة لانهم

اختلفوا في انتساخ هذا الحديث لجهالة التاريخ فقال بعضهم ذكر بآية التيمم وقال

بعضهم لم ينسخ فيجب الجمع احتياطا قلنا ليلة الجن كانت غير واحدة يعني انها تكررت

فانه روي ان الجن اتوا رسول الله دفعتين فيجوز ان يكون الدفعة الثانية في مدينة

بعد آية التيمم فلا يصح دعوى النسخ والحديث مشهور عملت به الصحابة كعلي رضي الله عنه

روي عنه الحارث انه قال الوضوء بنبيذ التمر وضوء من لم يجد الماء وروي عن عبد الله

بن مسعود انه كان يجوز التوضي بنبيذ التمر عند عدم الماء وروى عكرمة عن ابن عباس انه

قال توضأوا بنبيذ التمر وروي عنه من طرق مختلفة انه كان يجوز الوضوء بنبيذ

التمر ~~وروي عنه~~ عند عدم الماء وهم كبار ائمة الفتوى فيكون قولهم معمولا به وعمله

زيادة على الكتاب قال ابو حنيفة ان ثبت كون عبد الله بن مسعود مع رسول الله

ليلة الجن قلنا في هذا الباب يكون الاعتماد عليه وهو رواية هذه الكبار من الصحابة رضوان

الله عليهم اجمعين فقوله كان ابو زيد مجهولا قلنا لا بل هو من كبار التابعين وكان معروفا

وقد

وقال محمد بن اسمعيل البخاري ان ثبت كون عبد الله بن مسعود مع النبي صلى الله عليه وسلم بانتفى عن

وجها ومعنى قول ابنه انه لم يكن اي لم يكن معه حالة الخطاب والدعوة بل كان في داخل الخط

والدليل على انه كان معه ما روي ان ابن مسعود راى قوما يلعبون بالكوفة فقال ما رأيت قوما

اشبه بالجن الذين رأيتهم مع رسول الله ليلة الجن من هؤلاء كذا في مبسوط شيخ الاسلام

والجامع الصغير للمحبوبي كذا في النهاية والعناية واما الاغتسال به فقد اختلف فيه فمنهم من

جوزه اعتبارا بالوضوء لوجود المقتضي وهو وجود الحدث وعدم الماء ومنهم من لم يجوزه

لان الاثر جاء في الوضوء خاصة والغسل فوقه فلا يلحق به والنبيذ المختلف فيه ان يلقى

تمرات في ماء حتى صار الماء حلوا رقيقا ولا يكون مشتدا ومسكرا اما اذا اشتد وصار

مسكرا لا يجوز الوضوء به اجماعا ولا يجوز التوضي بما سواه من الانبذة كنبيذ الزبيب والتمر

وغير ذلك لان نبيذ التمر خص بالاثر على خلاف القياس فيبقى الباقي على موجب القياس واعلم

ان المعتبرة ذكر شرح عن اصحابنا ان التوضي بنبيذ التمر لا يجوز الا بالنية كالتيمم

لانه بدل عن الماء كالتيمم حتى لا يجوز حال وجود الماء ولو توضأ بالنبيذ ثم وجد ماء

مطلقا ينتقض وضوءه كما ينتقض التيمم بوجود الماء وانما ذكر حكم النبيذ في حكم الآثار

لان له شبها خاصا بشرب النبيذ والحار على قول محمد فانه يقول يضم التيمم الى الوضوء

باب التيمم لما فرغ عن ذكر الطهارة بالماء شرع في التيمم لما ان وضع الخلف ان يعقب

الاصل او يقول ابتدأ بالوضوء ثم ثنى بالغسل ثم ثلث بالتيمم تأسيا بكتاب

الله تعالى التيمم في اللغة القصد وفي الشريعة هو القصد الى الصعيد للتطهير كذا في

العناية وقال الفاضل ابن الهمام والحق انه اسم لمسح الوجه واليدين من الصعيد

الطاهر والقصد شرط لانه النية وقال الزيلعي في شرح الكنز التيمم في اللغة القصد

وفي الشريعة هو على ما قالوا استعمال جزء من الارض على اعضاء مخصوصة على قصد التطهير

وفيه نظر فانه لا يشترط ان يستعمل الجزء على الاعضاء حتى يجوز بالحجر الاملس انتهى

واجيب عن نظره بان المراد بالاستعمال ما تم الحكم فيتوضأ ويتيمم بالحجر الاملس وثبوته بالكتاب و
السنة اما الكتاب فقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا وكان نزولها في غزوة
عرس رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة فسقطت من عائشة قلادة لاسماء فلما ارتحلوا ذكرت
ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فبعث رجلين فطلبها فنزلوا ينتظرونها فاصبحوا وليس
معهم ماء فاغلظ ابو بكر على عائشة وقال حبست رسول الله والمسلمين على غير ماء فنزلت
آية التيمم فلما صلوا بالتيمم جاء اسيد بن الحضير الى مضرب عائشة فجعل يقول ما اكثر
بركتكم يا آل ابي بكر وفي رواية يرحمك الله يا عائشة ما نزل بك امر تكرهينه الا جعل الله
فيه للمسلمين فرجا واما السنة فما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال جعلت لي الارض
مسجدا وطهورا اينما ادركتني الصلوة تيممت وصليت وقوله صلى الله عليه وسلم التراب طهور المسلم
ولو الى عشر حجج ما لم يجد الماء والمراد بالماء ما يكون لرفع الحدث الذي عليه لان الادنى لا يسوى وجوده عنه
اذ لا يثبت به استباحة الصلوة فكان كالمعدوم لا يقال لفظ ماء في قوله تعالى فلم تجدوا ماء نكرة في
سياق النفي فيتناول ما يسمى به قليلا كان او كثيرا فذلك يقتضي ان لا يجوز التيمم الا بعد استعمال
ما معه من الماء وان كان لا يكفي للوضوء لانا نقول المراد ما يحل به الصلوة الا ترى انه وجب
على الجنب لا غيره وان تناوله النكرة المذكورة والحمل موقوف على ما يكون بالاتفاق ويتيمم المسافر
ومن هو خارج المصر لبعده ميلا عن الماء قوله ومن هو خارج المصر رد لقول من يقول انه لا يجوز
التيمم الا للمسافر ومعناه ويجوز التيمم لمن هو خارج المصر وان لم يكن مسافرا وفيه اشارة
الى جواز التيمم في الامصار الا في المواضع المستثناة وهي ثلث اوله احدها اذا خاف
فوت صلوة الجنازة والثانية اذا خاف فوت صلوة العيد والثالثة اذا خاف الجنب
من البرد بسبب الاغتسال عند ابي حنيفة رحمه الله وذكر في المحيط جواز التيمم لعادم الماء
في الامصار فيحمل ان قوله او خارج المصر على وقوع العادة فان عدم الماء في الامصار نادر
عادة اما لو تحقق فيجوز التيمم فيها ايضا لان الشرط عدم القدرة على الماء ثم ان الميل هو المختار

اى حق الصلوة

ه

في مقدار لانه يلحقه الحرج والحرج مدفوع ومروي عن محمد انه انما يجوز التيمم اذا كان على قدر ميلين عن
الكرخي انه ان كان في موضع يسمع صوت اهل الماء فهو قريب والا فبعيد وبه اخذ الكرخي
وروي عن زفر انه ان كان بحيث يصل الى الماء قبل خروج الوقت لا يجوز التيمم والا فيجوز وان
قرب الماء منه قال صاحب الهداية والمعتبر المسافة دون خوف الفوت لان التفريط يأتي
من قبله والميل ثلث الفرسخ وهو اربعة آلاف خطوة وفسر ابن شجاع الميل بثلثة آلاف
ذراع وخمسمائة ذراع او لمرض خاف زيادته اي زيادة المرض او طول مكثه لان الضرر
في زيادة المرض وطول البرء فوق زيادة الثمن وذلك يبيح التيمم فهذا اولى ولا فرق بين ان
يشتد مرضه بالتحرك كالمبطون او بالاستعمال كالجدري والحصبة واعتبر الشافعي خوف التلف
اي تلف النفس او العضو وهو مردود بظاهر النص لان قوله تعالى وان كنتم مرضى باطلاقه يبيح التيمم لكل
مريض الا انه خرج من لا يشتد مرضه بسياق الآية وهو قوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج
فان الحرج انما يلحق بمن يشتد مرضه فيبقى الباقي على حاله ثم ان قوله او لمرض وكذا قوله او لخوف
عدو وقوله او لفقد آلة معطوف على قوله لبعده ميلا فيكون معناه ويتيمم المسافر ومن هو
خارج المصر لمرض او لخوف عدو او لفقد آلة واما لو كان في المصر فكذلك عند ابي حنيفة خلافا
لهما فاراد المصنف بيان الاتفاق فلهذا اعطفها عليه وهما يقولان ان تحقق هذه الحالة
نادرة في المصر فلا يعتبر وابو حنيفة رحمه الله يقول ان العجز ثابت حقيقة فلا بد من اعتباره
او لخوف عدو او سبع يلحق به الحية والنار والخوف من العدو اعم من ان يكون على نفسه او
ماله او عطش اي في الحال او في المآل لنفسه او لرفيقه او لدابته او لكلبه وكذا
اذا احتاج اليه للعجين واما اذا احتاج اليه لاتخاذ المرقة فلا يجوز التيمم كذا في الاوضح
لو صلى واذا وجد المسافر ماء في جب موضوع للشرب جاز له التيمم الا اذا كان كثيرا
فيستدل على انه للشرب والوضوء واما الماء المعد للوضوء فانه يختار ان يشرب منه
وعن الامام الفضلي عكس هذا او لا يجوز التيمم او لفقد آلة كالدلو ونحوه عما كان من

الجدري بضم الجيم وفتحها القروح في البدن والحصبة بالتحريك ما يخرج بالجلد كذا في الصحاح

جنس الارض كالتراب والرمل والنورة والجص والكحل والزرنيخ قيل انه كل ما يحترق بالنار
فيصير رمادا او ينطبع ويلين فالحديد ليس من جنس الارض وههنا لطيفة وهي ان الله تعالى خلق
درة فنظر اليها فصارت ماء ثم تلاطم فصار ترابا وتلطف منه فصار هواء وتلطف
منه فصار نارا فالماء اصل ذكرها المفسرون وهي منقولة من التوراة كذا في الكافي
فاذا انعدمت الطهارة بالاصل انتقل الى التبع والتيمم مقامه والنبات كالشوك والحطب
كالحديد والذهب ليس بتبع للماء بكل واحد منها وصل حتى يقوم مقامه ولا للتراب وصل وانما هو مركب من
العناصر الاربعة فليس له اختصاص بشيء منها حتى يقوم مقامه والحجر ولو بلا نقع
خلافا لمحمد لان التيمم مسح بالتراب فيشترط الالتصاق به وخصه ابو يوسف بالتراب
والرمل قيل ثم رجع عنه وقال لا يجوز الا بالتراب الخالص وهو قول الشافعي لقوله تعالى فتيمموا
صعيدا طيبا اي ترابا منبتا هكذا فسره ابن عباس وهذا يقتضي القصر عليه غير ان ابا
يوسف زاد عليه الرمل في قوله الاول بما روي من قوله عليه السلام عليكم بارضكم وذلك
ان قوما جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم وقالوا انا قوم نسكن هذه الرمال ولا نجد الماء شهرا
او شهرين وفينا الجنب والحائض والنفساء فقال عليكم بارضكم ولهما ان الصعيد اسم لوجه
الارض كذا روي عن الخليل وذكره صاحب الكشاف وعن الزجاج ان الصعيد اسم لوجه الارض
وقال الزجاج في معاني القرآن لا اعلم بين اهل اللغة اختلافا في ان الصعيد وجه
الارض والصاحب الهداية سماه لصعوده اشارة الى انه فعيل بمعنى فاعل واذا كان
كذلك فتقييده بالتراب المنبت تقييد للمطلق بلا دليل ويجوز بالنقع حال الاختيار
خلافا له اي لابي يوسف وذكر بان نفض ثوبه او لبده مع القدرة على الصعيد فانه يجوز
عند ابي حنيفة ومحمد وابو يوسف لم يجوزه مع القدرة على الصعيد لان الغبار ليس بتراب
خالص ولكنه من التراب من وجه وهاهنا امر بالتيمم بالصعيد فعند القدرة عليه لا يجوز
العدول عنه واما عند العجز عنه فيجوز كالايماء عند العجز عن الركوع والسجود ولهما ما روي عن

رفي

قوله ضعيف يمكن فيه هذا الاثر وربما لها وربما لا يمكن عادة عدم القدرة منه

ابن عمر انه كان مع اصحابه في سفر فمطروا فامرهم ان ينفضوا لبودهم وسروجهم ويتيمموا
بغبارها ولان الغبار تراب فان من نفض ثوبه يتأذى جاره من التراب الا انه رقيق
فكما يجوز التيمم بالخشن من التراب على كل حال فكذا بالرقيق منه ثم الشرط في التيمم بالغبار هو
مسح بيده لا مجرد اصابة الغبار مع النية كذا في النهاية نقلا عن الذخيرة وشرط العجز عن
استعمال الماء حقيقة بان لم يجد او حكما بان وجد ولكن عجز عن استعماله لمانع كمرض او عدم
الة او غيرهما لقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ما لم يجد الماء وشرط طهارة الصعيد
لقوله تعالى صعيدا طيبا والطيب يحتمل الطاهر كما في قوله تعالى حلالا طيبا فحمل عليه لانه اليق بموضع
الطهارة او الطاهر مراد من الطيب بالاجماع والاستيعاب في الاصح يعني ان الاستيعاب
شرط في التيمم حتى اذا ترك شيئا لم يجز كما في الوضوء في ظاهر الرواية وفي رواية
الحسن عن ابي حنيفة رح ان الاكثر يقوم مقام الكل لان في حق الاستيعاب ليس بشرط كما في مسح لا يشترط ح
الخف والراس وجه الظاهر ان التيمم قائم مقام الوضوء ولهذا قالوا يخلل الاصابع
وينزع الخاتم ليتم المسح والاستيعاب في الوضوء شرط فكذا فيما قام مقامه ولو الخلفية
لان مسح المناكب واجبا عملا بالمقتضى وهو ذكر الايدي في الكتاب والسنة ولا يلزم
اية السرقة لان النبي صلى الله عليه وسلم بين محل القطع وهو الرسغ بالقول والفعل والنية
ولا بد من نية قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة النية فرض في التيمم خلافا لزفر فهو
يقول التيمم خلف عن الوضوء وهو ظاهر لان الخلف هو ما لا يجوز الاتيان به الا عند
عدمه وعجز الاصل الخلف لا يخالف الاصل في وصفه الذي هو الصحة فان الوضوء بدون
النية صحيح فلو لم يصح التيمم بدونها كان الخلف مخالفا للاصل في وصفه وهو لا يكون لخروجه عن لزم
الخلفية اذ ذاك ولنا انه ينبئ عن القصد فلا يتحقق دونه ولان التراب جعل طهورا
بشرطين بشرط عدم الماء وبشرط ان يكون التيمم للصلوة لان قوله تعالى فلم تجدوا ماء
فتيمموا صعيدا بناء على قوله اذا قمتم الى الصلوة [illegible] فاغسلوا وجوهكم

والمراد به فاغسلوا للصلوة وكذا قوله تعالى فتيمموا اي للصلوة فكما لا يفيد التيمم الطهارة
حال وجود الماء فكذا لا يفيدها حال عدم النية فان قلت هذا الذي ذكرته يقتضي ان
تكون النية مشروطة في الوضوء قلت نعم كذلك الا ان النية شرط في الوضوء لتكون آتيا
بوضوء مامور به الا انه مع هذا اذا ترك النية فانه يجوز به الصلوة لان الوضوء غير مقصود
بنفسه والمقصود حصول الطهارة والطهارة كما تثبت بالوضوء المامور به تحصل بغير
المامور به كستر العورة وتطهير الثياب فانه مامور بهما لقوله تعالى خذوا زينتكم وقوله
وثيابك فطهر ومع ذلك لا تشترط النية لانهما غير مقصودين في حق الاشتراط للصلوة
ولان الطهارة في الوضوء حاصلة بطبع الماء فطبعه لا يتغير بالنية وعدم النية
واما التراب فغير طهور بطبعه وانما صار طهورا شرعا لحاجة المبتلى فلا يصير الا بالشرط
الذي ورد به النص ثم ان ابا حنيفة ومحمدا رضي الله عنهما شرطا لصحة التيمم وهو
جواز الصلوة نية قربة مقصودة لا تصح الا بالطهارة وابو يوسف شرط ان ينوي
قربة مقصودة لا تصح بدون الطهارة كالصلوة او تصح كالاسلام فلو تيمم كافر
للاسلام لا تجوز صلوته خلافا لابي يوسف تفريع على لزوم نية قربة مقصودة لا تصح
بدون الطهارة عندهما وعدم لزومها عند ابي يوسف لان الاسلام قربة مقصودة
تصح بدون الطهارة وان تيمم لصلوة الجنازة او سجدة التلاوة يجوز بهذا التيمم
اداء المكتوبات وان تيمم لمس المصحف او دخول المسجد لا يصح به الصلوة لانه
لم ينو قربة مقصودة لكن يحل له مس المصحف ودخول المسجد كذا في صدر الشريعة وقوله
الغير فيه اشكال لان علة عدم صحة الصلوة بمثل هذا التيمم على ما ذكر في الهداية وغيرها
هو ان التراب ما جعل طهورا الا في حال ارادة قربة مقصودة ونحو مس المصحف ودخول
المسجد ليس بقربة مقصودة البتة فمقتضى ذلك ان يكون التراب في التيمم لمس المصحف او دخول
المسجد غير طهور فما شرط حل مس المصحف ودخول المسجد باستعمال تراب غير طهور فتفكر

ولا يشترط تعيين الحدث او الجنابة هو الصحيح احتراز عما قاله ابو بكر الرازي رحمه الله
فانه كان يقول يحتاج الى نية التيمم للحدث او الجنابة لان التيمم لهما بصفة واحدة فلا يتميز
احدهما عن الاخر الا بالنية وبعضهم قال يحتاج الى نية الصلوة وعن ابي يوسف ان نية الطهارة
تكفي وصفته ان يضرب بيديه على الصعيد فينفضهما ثم يمسح بهما وجهه ثم يضربهما كذلك
ويمسح بكل كف ظاهر الذراع الاخرى وباطنها مع مرفقه النفض تحريك الشيء ليسقط
ما عليه من غبار او غيره وقال في الهداية بقدر ما يتناثر التراب اشارة الى انه لا يقدر
بمرة كما روي عن محمد بل ان احتاج الى الاكثر فعل ولا بمرتين كما روي عن ابي يوسف بل ان تناثر
بمرة لا يحتاج الى الاكثر لان المقصود هو ان لا يصير مثلة وهي تحصل بالنفض سواء كان
بمرة او مرتين والمثلة ما يتمثل به في تبديل خلقته وقوله مع مرفقه نفي لقول الزهري فانه قال
يمسح الى الاباط وهو رواية عن مالك ونفي لرواية الحسن عن ابي حنيفة انه الى الرسغ وهو
مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما وبعض الصحابة وقد حكى عن ابن عمر وجابر تيمم رسول الله
الله صلى الله عليه وسلم وكيفيته ان يضرب يديه على الارض ثم ينفضهما حتى يتناثر التراب
فيمسح بهما وجهه ثم يضرب اخرى فينفضهما ويمسح بباطن اربع اصابع يده اليسرى ظاهر يده
اليمنى من رؤس الاصابع الى المرفق ثم يمسح بباطن كفه اليسرى باطن ذراعه اليمنى الى الرسغ
ويمر باطن ابهام يده اليسرى على ظاهر ابهام يده اليمنى ثم يفعل بيده اليسرى كذلك وقال الفاضل
قاضي زاده قلت هذا اي الاحسن لا ما ذكره صدر الشريعة من قوله والاحسن في مسح الذراعين
ان يمسح ظاهر الذراع اليمنى بالوسطى والبنصر والخنصر من اصابع الكف اليسرى مبتدئا
من رؤس الاصابع ثم باطنها بالمسبحة والابهام الى رؤس الاصابع وهكذا يفعل
بالذراع اليسرى انتهى لان قوله ثم باطنها بالمسبحة والابهام الى رؤس الاصابع
يقتضي ان يكون اصابع يده اليمنى مستعملة فلا يوجد الاحتياط بخلاف ما ذكر في العناية
اذ قال في الدرر فبقيت اصابع يده اليمنى وكفها اذ في الكسالة عن الاستعمال

بالصدر الشريعة ثم اذا لم يدخل الغبار بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه فيحتاج الضربة
ثالثة لتخليلها وقال صاحب الدرر بضربتين ان استوعبتا اي الضربتان وهما الحاصلتان
المضروبتان على الارض وان لم يكن فيهما نقع وجهه ويديه بمرفقيه حتى لو بقي شيء قليل لا يجزيه
والا اي وان لم تستوعبا فثالثة اي يلزم ضربة ثالثة ليحصل الاستيعاب بالنقع الصعيد
المضروبة على الارض ان لم يكن النقع وعلى هذا لا يرد ما يرد على قول صدر الشريعة ثم اذا لم يدخل
الغبار بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه فيحتاج الى الضربة ثالثة لتخليلها من ان هذا
يقتضي اشتراط النقع وقال المصنف بعد ما مر بلا نقع انتهى ما ذكر صاحب الدرر وقال
محشي الفاضل الواطي بعد نقل هذا الايراد اقول لا يرد له اصلا لان المراد من التخليل تكميل
المسح لا ادخال الغبار كما يفصح عنه قول صاحب الهداية في تأييد الاستيعاب ولهذا قالوا
يخلل الاصابع وينزع الخاتم ليتم المسح نعم لو قال فعليه ان يدخل النقع بين اصابعه لتوجه
عليه الغبار ولو سلم ان المراد ادخال الغبار فاشتيته اشتراط الغبار في التيمم لانافي
● جوازه بدونه كما لا يخفى الا ان لفظه يقول العبد الفقير ليس هذا ابعد اذ لو كان المراد
من التخليل فيما ذكر صدر الشريعة تكميل المسح لا ادخال الغبار لم يحسن قوله ثم اذا لم يدخل
الغبار اه ولكان قوله فيحتاج الى الضربة ثالثة لتخليلها لغوا لان تخليل الاصابع بطريق
اتمام المسح يجوز ادخال الغبار بينهما يتيسر بدون ضربة ثالثة فلا يكون اليها احتياج
في تكميل التيمم بالاستيعاب ثم ان قوله ولو سلم ان المراد ادخال الغبار فاشتيته اشتراط
الغبار في التيمم لانافي جوازه بدونه مما لا يجدي نفعا قطعا لان مدار على ان يكون بناء
كلام صدر الشريعة هنا على الاشتية دون الوجوب يحسب عبارته مساعدة له فان قوله
فعليه ان يخلل اصابعه يقتضي الوجوب كما لا يخفى ثم انه قصد محشي الفاضل بعقوبات
الفضل دفع ذكر الايراد فقال وعدم دخول الغبار اعم من ان يكون ثمة غبار ولم يدخل
او لا يكون غبار اصلا كما في صورة التيمم على الحجر على قول الامام ومحمد انتهى يريد ان ما ذكره صدر

الشريعة

الشريعة لا يدل على اشتراط ادخال الغبار بين اصابعه حتى ينافي جواز التيمم بلا نقع كما في صورة
التيمم على الحجر الاملس على قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما يقول العبد الفقير هذا ايضا ليس بتام اذ
لو لم يكن المراد بما ذكر صدر الشريعة اشتراط ادخال الغبار بين الاصابع لما قال ايضا
ثم اذا لم يدخل الغبار اه ولما ذكر قوله فيحتاج الى الضربة ثالثة لتخليلها فان تخليل الاصابع
بلا اشتراط ادخال الغبار يحصل بلا احتياج الى الضربة ثالثة كما عرفت انفا وهذا كله
مما لا يستريب فيه لا من له ذوق سليم وقال مولانا محمد الواني في تعليقاته على الدرر دفعا
لما ورد على صدر الشريعة لعل هذا ابناء على ما روي عن ابي يوسف ومحمد من ان التيمم لا يجوز
الا ان يكون عليها تراب بمقدار ما يبين الغبار على يديه مع ان مقتضى قولهم ان التراب
خلف عن الماء صحته بهذه الرواية فلا يرد على صدر الشريعة ما اورده صاحب الدرر هنا
ويستوي فيه الجنب والمحدث والحائض والنفساء من حيث الجواز والكيفية والآلة وهو قول
اصحابنا وهو مروي عن علي وابن عباس وعائشة رضي الله عنهم وقال بعض الناس لا يتيمم الجنب
والحائض والنفساء وهو مروي عن عمر وابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهم والاحاديث
الدالة على الاستواء كثيرة منها ما رويناه من قبل من ان قوما جاؤا الى النبي صلى الله عليه وسلم
وقالوا انا قوم نسكن هذه الرمال ولم نجد الماء شهرا او شهرين وفينا الجنب والحائض
والنفساء فقال عليه السلام عليكم بارضكم ومنها ما اخرجه البخاري ومسلم باسناده الى عمران
بن الحصين ان رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى رجلا معتزلا لم يصل في القوم فقال يا فلان
ما منعك ان تصلي في القوم فقال يا رسول الله اصابتني جنابة ولا ماء فقال عليه السلام
عليك بالصعيد فانه يكفيك وحاصل اختلافهم يرجع الى ان المراد من قوله او لامستم النساء
ماذا فقال عمر وعبد الله بن مسعود وابن عمر يحملونه على المس باليد وكانوا يقولون
ان الشرع اباح التيمم للمحدث فلا يباح للجنب لان القياس ان لا يكون التيمم طهورا
انما عرف طهورا في حق الحدث بخلاف القياس والجنابة فوق الحدث فلا يثبت طهوريته في

بل لان يقولوا ان بقوله ثم اذا لم يمسح ما بين اصابعه فعليه ان يخلل اصابعه صح

عن احدى الروايتين عنه منه

الجنابة وعن ابن عباس وعائشة حملوه على الجماع وكانوا يقولون انه اسم فاباح التيمم للجنب
كما اباح للمحدث واصحابنا اخذوا بقولهم ورجحوا قولهم بسياق الاية وباجماع ويكون
موافقا لسياق الاية اما سياق الاية فانه استوعب بيان حكم الحدث والجنابة في اية
الوضوء ثم نقل الحكم الى التراب حال عدم الماء وذكر الحدث الاصغر بقوله او جاء احد
منكم من الغائط فيحمل اللمس على الحدث الاكبر ليصير الطهارتان والحدثان مذكورين
في اية البدل كما في اية الوضوء حتى يكون اخر الاية موافقا لاولها ولانه متى حمل على
الجماع كان حملا لهذا اللفظ على فائدة جديدة ومتى ما حمل على المس باليد يكون بيانا
للحدث الاصغر فيكون تكرارا لان الاصغر مذكور في قوله او جاء احد منكم من الغائط وفي
التيمم ايضا وروى عمار بن ياسر فقال بعثني عليه السلام في حاجة فاجنبت ولم اجد الماء
فتمرغت في الصعيد كما تتمرغ الدابة لتوهمي ان التيمم للجنابة غير التيمم للحدث قياسا
على الغسل والوضوء ثم اتيت النبي فذكرت ذلك له فضحك عليه السلام وقال ان كان
هذا يا عمار ثم قال انما يكفيك ان تقول اي ان تفعل بيديك هكذا ثم ضرب بيديه الارض
ضربة واحدة ثم مسح الشمال على اليمين وكذا اليمين على الشمال وظاهر كفيه ووجهه
ويروى ثم ضرب بيديه الارض فنفض يديه ومسح وجهه وكفيه وهذا الحديث مذكور في
مشارق بعلامة الاتفاق قال ابن الملك في شرحه وفي الحديث دلالة على ان المحدث
والجنب في التيمم سواء وعلى ان التيمم ضربة واحدة وبه اخذ اهل الحديث وعلى ان النفض في التيمم مسنون
لئلا يقبح وجهه لكن اراد به النفض اليسير ليقل التراب فلو نفض بحيث يذهب جميع التراب
منهما لم يجز التيمم عند محمد فان الواجب ايصال التراب واجيب عنه وجاز عند ابي يوسف لان الغرض
واجيب عنه بان الاكثرون على انه ضربتان لقوله عليه السلام التيمم ضربتان ضربة للوجه وضربة
لليدين الى المرفقين والجواب عن حديث عمار ان المراد به بيان صورة الضرب للتعليم لا بيان ما
يحصل به التيمم انتهى قول المصنف في ابتداء الحديث انما كان يكفيك اي لا يجب هذا التمرغ
فيه بحث وجوابه

جوابه

جوابه ان المراد انما كان يكفيك هذا لا ما جاء الى التمرغ تتبع ويجوز التيمم قبل الوقت
فلانه لان الوقت فلهذا يجوز به الصلوة في الوقت عنده وهذا ابتناء على ما عرف في اصول الفقه ان التيمم
خلف ضروري للماء عنده وعندنا خلف مطلق وقوله عليه السلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر
حجج يؤيد ما قلنا ولم يذكر المصنف جوازه في الوقت كما ذكره غيره لانه قد علم جوازه في الوقت
اتفاقا فما بقي فلا احتياج لبيانه الا بيان محل الخلاف اي الذي هو جوازه قبل الوقت ويصلي
به ما شاء من فرض ونفل كالوضوء اي يصح بالتيمم الواحد ما شاء من الفوائت والنوافل
في وقت واحد واوقات متعددة ما لم يجد الماء او يحدث وعند الشافعي يتيمم لكل فرض لانها
طهارة ضرورية اذ التراب ملوث في نفسه فلهذا يعود حكم الحدث السابق عند رؤية
الماء فلم يكن رافعا للحدث اذ لو كان رافعا لم يعد الا بحدث جديد لكن ابيحت الصلوة به
للضرورة فاذا صلى الفرض فقد انتفت الضرورة وله ان يتنفل الى وقت اخر وفي فروع
النوافل دائمة لدوام شرعيتها فتبقى بالتبعية اليها ولنا انه طهور بشرط عدم الماء فيبقى
وكلما هو طهور يعمل عمله ما بقي شرطه كالماء فانه طهور بشرط كونه طاهرا فيعمل عمله ما دام شرطه موجودا
فان قلت هذا ينتقض ان يكون وجود الشرط مستلزما لوجود المشروط وليس كذلك لا محالة قيل
الشرط اذا كان مساويا للمشروط استلزمه وههنا كذلك لان كل واحد منهما عدم الماء وجواز
التيمم مساوٍ للاولى فاني يستلزمه ويجوز لخوف فوت صلوة جنازة او عيد ابتداء
اي ويجوز التيمم للصحيح المقيم في المصر عند وجود الماء اذا خاف فوت الجنازة فان اشتغل بالطهارة
ان تفوته الصلوة لانها لا تقضى فيتحقق العجز وقيدنا بالصحيح احترازا عن المريض فانه يجوز
له التيمم في المصر وغيره وليا كان او غيره خاف الفوت او لم يخف وقيدنا بالمقيم في المصر احترازا
عن المسافر لان التيمم فيها جائز وليا كان او غيره لعدم الماء فيها غالبا وقيدنا بقولنا
اذا خاف فوت الجنازة لان الوجوب انما هو بخوفها واما في الخوف فوت صلوة جنازة لانه
اذا لم يخف الفوت لا يجوز له التيمم ثم ان جواز التيمم ههنا مقيد بما اذا كان الولي غيره

في رواية الحسن عن ابي حنيفة قال في الهداية هو الصحيح احترازا عن ظاهر الرواية فان في ظاهر الرواية جواز
التيمم للولي لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه قال اذا فجأتك جنازة وانت على غير طهارة
فتيمم وصل عليها ولم يفصل بين الولي وغيره ووجه رواية الحسن ان للولي حق الاعادة
فلا فوات في حقه وما روي عن ابن عباس محمول على ما اذا كان الولي غيره بقول المصنف وقوله
اذا فجأتك يدل عليه ووجه الدلالة ان معلوم لم يذكر ... والمصنف اختار ظاهر
الرواية فلهذا لم يقيد بقيد والولي غيره وكان الكاتب لقوله في الخطبة ولم آل جهدا في
التنبيه على الاصح والاقوى ان يقيد به لان صاحب الهداية لما قال في رواية الحسن هو
الصحيح ينبغي ان يقال اذا قالت حذام فصدقوها فان القول ما قالت حذام ولكن صاحب
الاصلاح والايضاح وفي ظاهر الرواية انه يجوز للولي ايضا وقال شمس الائمة هو الصحيح انتهى
فيكون المصنف قد اختار تصحيح شمس الائمة وقال صاحب الدرر او خوف فوت صلاة الجنازة
لغير الولي يعني اذا خاف غير الاولى بالامامة وهو من لم يكن سلطانا وقاضيا ووليا وامام
الحي فوت صلاة الجنازة ان اشتغل بالوضوء جاز له التيمم بخلاف الغير ولعل ...
... في تفسير لفظ الولي بالاولى كما لا يخفى وصاحب الدرر نفسه قال في ظاهر كلامه
عبارته الاولى ... اولى من الولي كما لا يخفى وكذلك يجوز التيمم للصحيح المقيم في مصر عند وجود
الماء اذا خاف فوت صلاة عيد لانها لا تعاد وكذا ابتداء بعد شروعه متوضئا في
صورة خلافا لهما يعني اذا شرع في صلاة العيد متوضئا ثم سبقه الحدث وخاف انه
ان توضأ فاته الصلاة جاز له التيمم للبناء عند ابي حنيفة لان الخوف موجود لانه يوم
زحام فلا يأمن من اعتراض عارض يفسد عليه مثل ان يسلم عليه احد فيرد او يضحك
فيحتاج الى ما اشتغل عليه صلاته وعندهما لا يتيمم لانها لم تشرع الا بجماعة فكان خوف الفوت
موجودا وقالا لا يتيمم للبناء لان اللاحق يصلي بعد فراغ الامام في حكم الصلاة
بالجماعة فلا يخاف الفوت وان كان شروعه بالتيمم يتيمم ويبني بالاتفاق لانا لو اوجبنا

عليه

عليه الوضوء كان واجدا للماء في صلاته فتنتقض صلاته فيتيمم ويصلي اداء في خلال الصلاة فانه
الصلاة لا لخوف فوت جمعة او وقتية والاصل فيه ان كل ما يفوت لا الى بدل جاز اداؤه
بالتيمم مع وجود الماء وصلاة الجنازة كذلك لانها لا تعاد عندنا وكذلك صلاة العيد
تفوت لا الى بدل وكل ما يفوت الى بدل لم يجز اداؤه بالتيمم مع وجود الماء والجمعة تفوت الى
بدل وهو الظهر والوقتية كذلك تفوت الى بدل لانها تقضى ثم انهم جعلوا الظهر خلفا
عن الجمعة هنا وان كان فرض الوقت هو الظهر عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله
في قول مختار وقيل انه يتصور بصورة الخلف فان الجمعة اذا فاتت يصلي الظهر وفي
الخلاف بين ابي حنيفة وابي يوسف وبين محمد في كون فرض الوقت هو الظهر عندهما والجمعة
عند محمد مبينة في باب الجمعة في الشرح ولا ينقضه اي التيمم ردة يعني اذا تيمم مسلم ثم
ارتد عياذا بالله ثم اسلم فهو على تيممه لان الباقي بعد التيمم صفة كونه طاهرا يعني ان التيمم
غير كما وجد فعند الردة لا يكون التيمم موجودا حتى يبطل لوجود ما ينافيه بل الباقي صفة
كونه متيمما طاهرا والردة لا تنافيه فاعتراضها عليه كالاعتراض على الوضوء وانما لا يصح
من الكافر ابتداء لعدم النية منه وليس في البقاء كذلك لوجودها قبل الردة فان قيل الردة
تحبط العمل لقوله تعالى ومن يكفر فقد حبط عمله والوضوء والتيمم من عمله فكيف يبقيان اجيب
بان الردة تحبط ثواب العمل وذلك لا يمنع زوال الحدث كمن توضأ رياء فان الحدث
يزول به وان كان لا يثاب على وضوئه كذا في شرح الهداية واعترض عليه بانه لو صلى ثم
ارتد ثم اسلم في الوقت يعيدها ولو حبط الثواب لا العمل لما اعاد الصلاة اذ لا فرق بين
صلاته ووضوئه ويمكن الجواب بان الردة تحبط ما هو عبادة لا غير والصلاة عبادة محضة
تحبط ثوابا وعملا فيلزم اعادتها واما الوضوء فطهارة مخصوصة شرط لاباحة
الصلاة ليست بعبادة محضة لكنه يصير عبادة بالنية فالردة تحبط كون الوضوء عبادة
لا كونه طهارة فيبقى الوضوء والتيمم من حيث انهما طهارتان يصح بهما الصلاة كما لا يخفى

والجمعة خلف عنه ح

ويبقى في باب الجمعة ايضا ان قال ان فرض الوقت هو الجمعة والظهر خلف عنه اما ... محمد انه قال لا ادري ما فرض الوقت في يوم الجمعة ... ايضا ان فرض الوقت هو الجمعة والظهر خلف عنه ... نسخة

وقال زفر يبطل تيممه لان الكوثر فيه انتهى اه تكما تقاده كالمحرمية في النكاح بان كان صغير
وقد ترضع كل واحد منهما بالاقرار ابواهما ثم ارضعتهما امرأة فانه يرتفع النكاح بالعرض
بان الكونيا في التيمم باعتبار كونه عبادة وكونه عبادة انما هو بالنية لكن النية شرط
في التيمم عند زفر فكان اعتراض الكفر على التيمم كاعتراضه على الوضوء وعن ابى يوسف انه روى عن زفر
رواية اخرى انه اشترطها النية في التيمم وقال صاحب الاصلاح في الايضاح في جوابه بجواز
نقله نفرفيه على قوله بوجوب النية في التيمم كما نقله ابو حنيفة في جواب عنه على قولهما
وان كان هو لا يرى جوازها بل ينقضه ناقض الوضوء قد تقدم ان التيمم خلف عن
الوضوء ولا شك ان الاصل اقوى من الخلف فما كان ناقضا للاقوى كان ناقضا
للاضعف بطريق الاولى قال المحشي المعروف بيعقوب باشا بعد نقل كذا في الكافي والهداية
ثم قال وفيه كلام وهو ان كون الاولوية بين التيمم والوضوء قول محمد فيناسب هذا
التفصيل قولهما لا قولهما وبالاولى ان يقال لان الاولوية ثابتة اما بينه وبين الوضوء
او بين الماء والتراب وعلى التقديرين ما ينقض الوضوء ينقضه بالطريق الاولى
كما لا يخفى وقال الفاضل ... في شرح قوله في شرحه فكل فيه شيء وهو ان ناقض
الوضوء انما ينقض بعضا معينا من التيمم وهو ما كان للحدث لا ما كان للجنابة او الحيض
او النفاس اذ لا شك ان ناقض الوضوء لا يرفع الطهارة عن الجنابة والحيض والنفاس
[illegible] سواء حصلت الطهارة عنها بالماء او بالتيمم فان
اراد بالعموم في قوله وينقضه مطلق التيمم كما هو المتبادر لا يستقيم معنى قوله وينقضه
ناقض الوضوء لما ذكرنا ان ناقض الوضوء لا ينقض مطلق التيمم وان اراد بذلك
بعض التيمم دون مطلقه لا يستقيم عطف قوله وقدرته على ماء كاف عليه على ناقض الوضوء
فان قدرته على ماء كاف عليه ينقض مطلق التيمم بانواعه لا بعضا معينا منه فقط فالحاصل
ان عبارة الكتاب هنا مبنية على الاطلاق تمام وضوح المقام كما لا يخفى على ذوي الافهام انتهى

بقول

يقول المصنف يمكن دفعه بالحمل على الاستخدام تدبر وقدرته على ماء كاف لطهارته وعلى استعماله بقول المصنف
لا يخفى ان الطهارة اعم من الوضوء والغسل فتفسيره بالوضوء كما فسره ابن الملك ليس بشيء
ثم اعلم ان اسناد النقض الى القدرة على الماء اسناد مجازي لان القدرة شرط لعمل الحدث السابق
عمله والناقض حقيقة هو الحدث السابق كذا في العناية والنهاية وسائر شروح الهداية
وقال المحشي المعروف بيعقوب باشا وفيه كلام وهو ان هذا لا يناسب قول ابي حنيفة وابي يوسف
لان التيمم عندهما ليس طهارة ضرورية ولا خلفا عن الوضوء بل هو احد نوعي الطهارة فكيف
يصح ان يقال عمل الحدث السابق عمله عند القدرة ولو كان كذلك لم يكن فرق بينه وبين
طهارة المستحاضة ولم يجز اداء فرضين بالتيمم الواحد لانها طهارة ضرورية حينئذ بل يناسب
قول الشافعي وقول محمد ان كان معه وان كان معهما فلا يناسب ايضا قوله المقرر
كلام المحشي الفاضل هنا ساقط لان التيمم وان لم يكن خلفا عن الوضوء عندهما الا ان التراب
عندهما خلف عن الماء كما صرح به في كتب الاصول والفروع فعند القدرة على الماء يبطل حكم التراب
وهو الطهورية لان المصير الى الخلف عند تعذر الاصل واذا ابطل حكمه يظهر عمل الحدث السابق
فيكون الناقض حقيقة عندهما ايضا فاسناد النقض الى الرؤية مما يشترط القدرة على الاستعمال
كما وقع في عبارة الهداية او الى نفس القدرة عليه كما وقع في الوقاية وكلا منهما اسناد مجازي
لا محالة ويرشد الى ما قلنا ان صاحب النهاية بعد ان بين ان اسناد النقض الى صرفوهم فاسناد النقض منه
الرؤية في عبارة الهداية مجازية قال وكانت حقيقة المعنى وفيه يكون التراب طهورا
عند رؤية الماء معتمدة على استعماله انتهى ثم قال المحشي والاولى ان يقال ان عدم
القدرة على الماء شرط لمشروعية التيمم وحصول الطهارة فعند وجودها لم يبق مشروعا
فانتقض لان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط والمراد بالنقض الانتقاض بقول المقرر
ليس هذا بسديد اما اولا فلانه لا معنى لقوله والمراد بالنقض الانتقاض لان النقض
ستعمل في الانتفاء لا نم فاني يكون المراد بالاول هو الثاني ولعل المراد بالنقض نفيه ك ن

له معنى في الجملة وكذا الوقاية المراد بالانتقاض هنا انتفاء الاثر المذكور في عبارتهم لفظ ينقض
لا ينتقض فلا يتم ان يقال المراد بالانتقاض هو الانتفاء على انه لو كان المراد بالنقض الانتفاء
يكون معنى الكلام وينتقض قدرته آه ولا معنى له واما ثانيا فلانه لا شك ان المراد بالنقض
في قوله وينقضه ناقض الوضوء هو حقيقة النقض فلو حمل النقض على معنى النفي لاجل
وقدرته على ما يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وهو غير جائز وارتكاب عموم المجاز
تعسف جدا في امثال هذا المقام فكيف يتم قوله ولما كان اه قال الكرماني في قوله تعالى الم
تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الى قوله وكثير من الناس ان معنى السجود المذكور
في الآية هو الخضوع ومعنى تحققه في كثير من الناس وضع الجبهة وهذا حقيقة وذا مجاز
لكن شرطه تحقق القرينة وفي الآية قرينة بينهما ولا قرينة هنا الا ترى انه لا يقال
زيد قتيل وعمرو على ان يكون المراد من مذكور القتل حقيقة ومن عمرو الضرب الشديد ثم ان المصنف
قيد الماء بكونه كافيا لانه اذا لم يكف يكون وجوده كعدمه كما في الابتداء ثم قال وعجز استعماله الا
اذا اقدر عليه لكن لم يقدر على استعماله لمانع من الموانع كعدمه كونه في اول الكتاب يكون ايضا وجوده
كعدمه ثم انه فصل صدر الشريعة هذه المسئلة من التفصيل ولم يتعرض المصنف بعدمه نقل
منه فلو وجد القدرة على ماء كاف وهو في الصلوة اي والحال انه المتيمم في الصلوة
بطلت صلوته يعني لو قدر متيمم في اثناء صلوته على استعمال ماء تبطل صلوته عندنا اثناء وم
مطلقا سواء كان مسافرا او مقيما وعند ش فهو لا تبطل مطلقا بل يقول ان حرمة الصلوة
مانعة عن البطلان فكان عاجزا عن الاستعمال حكما ولنا انه قادر حقيقة فتبطل ولا يعتبر
لها حرمة لفوات شرطها وهو الطهارة لان مصالح القدرة بعدها فانها لا تبطل
اتفاقا وان قدر قبل شروعه فيها يبطل التيمم اتفاقا ولو نسيه مسافر في رحله وصلى
بالتيمم لا يعيد عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يعيد اعلم انه اذا اصاب مسافر في
رحله ماء في رحله فاما ان يكون عالما به بان وضعه بنفسه او غيره بامره او لم يكن عالما بان

وضعه

وضعه غيره بغير امره فانه كان الله فلا اعادة عليه بالاتفاق لان المرء لا يخاطب ولا يؤاخذ
بفعل غيره وعن محمد في غير رواية الاصول انه على الخلاف ايضا وان كان الاول وصلى بالتيمم
ظنا منه ان الماء قد نفد فعليه الاعادة بالاتفاق لان التفريط جاء من قبله وان كان
ناسيا له ثم تذكر فلا اعادة عليه عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف عليه الاعادة سواء
تذكر في الوقت او بعده وهو قول ش وله ان التيمم لعادم الماء وهذا ليس بعادم له بل
هو واجد له حقيقة لان الماء في رحله وهو في يده والنسيان لا يضاد الوجود بل الذكر فلا
يتوقف به الحكم قضا كما اذا كان في رحله ثوب فنسيه وصلى عاريا ولهما انه لا علم انه
واجد لان المراد بالوجود القدرة كما تقدم ولا قدرة له الا بالعلم ومسئلة الثوب على
الاختلاف ايضا فلا ينتهض حجة ولئن سلمنا انها كانت على الاتفاق لكن بينهما فرق وهو
ان فرض الستر لا يفوت الا الخلف بخلاف صورة النزاع ثم ان قيل مسافر مبني على الغالب والا
فالمعتبر عدم كونه في العمران سواء كان مسافرا او غير مسافر وقال صاحب الاصلاح والايضاح
ولذا ذكر الرجل بدل المسافر في الجامع الصغير ووقع فخر الاسلام في شرحه وقال المحقق
بانه وان نسيه وكان مما ينسى عادة ثم قال وانما قيدناه به لانه لو كان الماء في اناء
على ظهره فنسيه يعيد اتفاقا لانه مما لا ينسى عادة ويستحب لراجي الماء تأخير الصلوة
الى آخر الوقت ليؤديها باكمل الطهارتين ولا يجب عليه ذلك لان العدم ثابت حقيقة
فلا يزول حكمه بالشك فلو صلى بالتيمم في اول الوقت ثم وجد الماء والوقت باق لا يعيد
الصلوة وقال ش في رواية الطلب ليتحقق بشرط جواز التيمم وهو عدم الماء ويجب
طلبه ان ظن قربه قدر غلوة لانه واجد للماء نظرا الى الدليل وهو غلبة الظن
لانها قائمة مقام العلم في العبادات فاذا علم ان بقربه ماء لا يجوز تيممه وكذا اذا ظن
والغلوة قيل هي مقدار رمية سهم وقيل ثلثمائة ذراع ولا يبلغ كيلا ينقطع عن بكلام
رفقته والا اي وان لم يظن قربه فلا يجب طلبه ويجب شراء الماء ان كان له

ثمنه ويباع بثمن مثله والا فلا اي وان لم يكن له ثمنه او كان لكن لا يباع بثمن مثله فلا
يجب شراؤه اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لا يلزمه تحمل الغبن الفاحش والا يكون
ضرارا وهو مرفوع على ان الضرر مسقط للوجوب ثم هذه مسئلة على ثلثة اوجه اما ان
يباع بمثل قيمته في اقرب موضع من المواضع التي يعز فيها الماء او بالغبن اليسير او الفاحش
ففي الوجه الاول والثاني لا يجزيه التيمم ان كان له ثمنه لتحقق القدرة فان القدرة على
البدل قدرة على الماء فيمنع جواز التيمم كما ان القدرة على ثمن الرقبة تمنع التكفير بالصوم وفي
الوجه الثالث جاز له التيمم لوجود الضرر فان حرمة مال المسلم كحرمة نفسه والضرر في
النفس مسقط فكذا في المال واختلف في تفسير الغبن الفاحش ففي النوادر جعله في تضعيف
الثمن وقال بعضهم هو ما لا يدخل تحت تقويم المقومين وقول الحسن البصري يلزمه الشراء بجميع
ماله افراط كما ان قول الشافعي في زيادة على ثمن مثله عند فحش ترك الشراء قليلة كانت
او كثيرة تفريط نظرا الى اعتبار خوف التلف في النفس والفصل بين الغبن اليسير
والفاحش مقرر في الشرع فالمصير اليه اولى انتهى ما في العناية وان كان مع رفيقه ماء
طلبه قبل ان يتيمم لعدم المنع غالبا فان منعه يتيمم لتحقق العجز واذا اصبح بعد المنع
ثم اعطاه ينتقض تيممه الان ولا يلزمه عليه اعادة ما قد صلى وان يتيمم قبل الطلب
يتيمم الجنب في المصر لخوف البرد جاز خلافا لهما اما الاول فلانه لا يلزمه الطلب من
ملك الغير وقالا لا يجزئه لان الماء مبذول عادة وقال بعضهم لا يمكن ذلك لان الماء في البادية
من اعز الاشياء يعزونه المسافرون في البادية قال صدر الشريعة وذكر في المبسوط انه ان لم يطلب منه
وصلى لم يجز لان الماء مبذول عادة وفي موضع اخر من المبسوط ان كان مع رفيقه ماء فعليه
ان يسأله الا على قول حسن بن زياد فانه يقول السؤال ذلة وفيه بعض الحرج فلم يشرع
التيمم الا لدفع الحرج ولكنا نقول ماء الطهارة مبذول عادة وليس في سؤال ما يحتاج اليه
مذلة فقد سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض حوائجه من غيره ثم ان صدر الشريعة ذكر هنا

بعضا

قال صاحب العناية رح

بمضانة التفصيل فليطلب منه واما الثاني فهو انه لو يتيمم الجنب في المصر لخوف البرد جاز عند ابي
حنيفة لان التقدير اعتبار فلا ولهما ان تحقق هذه الحالة نادر في المصر فلا يعتبر
ثم انه ذكر خوف الجنب البرد في جواز اباحة التيمم ولم يذكر خوف المحدث ذكر في الكافي انه لا
حيث قال رجل في مصر خاف الهلاك من البرد ان اغتسل او توضأ جاز له التيمم عند ابي
حنيفة خلافا لهما لكن ذكر في الفتاوى ان الجنب الصحيح في المصر اذا خاف الهلاك من الاغتسال
يباح له التيمم في قول ابي حنيفة وعندهما (?) اذا خاف الهلاك من الاغتسال جاز له التيمم في قولهم
اما المحدث في المصر اذا خاف الهلاك من التوضؤ اختلفوا فيه على قول ابي حنيفة والصحيح انه لا يباح
له التيمم قال الشارح يختار في ديارنا لا يباح للمقيم ان يتيمم لان في ديارنا اجر الحمام
يعطى بعد الخروج فيمكنه ان يدخل الحمام ثم يتعلل بالعسرة وذكر في المحيط اختلاف الرواية
في المحدث فجوز شيخ الاسلام ولم يجوز الامام الحلواني كذا في النهاية ولا يجمع بين
الوضوء والتيمم لبطلان الجمع بين الاصل والبدل اذ فيه ابطال الاصل بالبدل الا يرى ان التكفير
بالمال لا يكمل بالصوم ولا بالعكس وله عتق الى نفس بالظهر وكذا هنا فان كان اكثر
الاعضاء جريحا يتيمم ولا يغسل الصحيح والا اي وان لم يكن اكثر الاعضاء جريحا بل
سوا او اكثر الاعضاء صحيحا وفي اقلها جراحات غسل الصحيح ومسح على
الجريح ولا يتيمم وكذا الجنب اذا كان اكثر بدنه مجروحا يتيمم لا غير والمغسل الصحيح ومسح
على الجريح قال صاحب التسهيل ولو تنصف فلا رواية فيه لكن اختلف فيه المشايخ فبعضهم قال
يتيمم وقال بعضهم يغسل الصحيح ويمسح الجريح اذا لم يضره المسح ثم قال القول ينبغي ان
يغسل الصحيح ويمسح الجريح اذا لم يضره وان كان اكثره جريحا وكذا لو كان كله جريحا
ينبغي ان يمسح ولا يتيمم اذ مسح الجريح كغسله فلا يصار الى التيمم ما دام المسح ممكنا كما لو غسل
باب المسح على الخفين عقب بالمسح التيمم اما لان كل واحد منهما طهارة مسح غير ان
احدهما بالتراب والاخر بالماء او لان كل واحد منهما بدل عن الغسل او لان في كل واحد منهما

محصة موقتة الغاية وهو عدم الماء في التيمم ويوم وليلة وثلثة ايام ولياليها في المسح كذا في الكفاية

وفي النهاية يجوز بالسنة اي بقول النبي عليه السلام وفعله واما فعلا وقولا ففيه مستفيضة اي كثيرة

شايعة فعلا وقولا اما الفعل فقد روى ابو بكر والعبادلة وجماعة كثيرة من الصحابة انه عليه السلام

مسح على خفيه واما القول فقد روى عمر وعلي وجماعة الصحابة انه قال يمسح المقيم يوما وليلة

والمسافر ثلثة ايام ولياليها وقال مغيرة بن شعبة رضي الله عنه توضأ رسول الله صلى الله عليه وسلم

في سفر وكنت اصب الماء عليه وعليه جبة شامية ضيقة الكمين فاخرج يديه من تحت

ذيله ومسح على خفيه فقلت نسيت غسل القدمين فقال بهذا امرني ربي وعن صفوان

بن عسال رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يامرنا اذا كنا في سفر او مسافرين

ان لا ننزع خفافنا ثلثة ايام ولياليهن الا عن جنابة وقال الحسن البصري ادركت

سبعين نفرا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كلهم يرون المسح على الخفين ومن لم يرى المسح

على الخفين من الصحابة كابن عباس وعايشة صح رجوعهما الى قول عامة الصحابة فكان

ابن عباس يقول اولا لان امسح على ظهر عير في الفلاة احب الي من ان امسح على الخفين

وقد صح رجوعه عنه رواه تلميذه عطاء بن ابي رباح وكانت تقول عايشة اولا لان تقطع قدماي

احب الي من ان امسح على الخفين وقد صح رجوعها عنه رواه شريح بن هاني وصح انها

قالت ما زال يمسح رسول الله صلى الله عليه وسلم على الخفين بعد نزول المائدة ولكثرة الاخبار فيه

قال ابو حنيفة ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه مثل ضوء النهار وقال ابو يوسف خبر مسح يجوز

نسخ الكتاب به لشهرته وقال الكرخي اخاف الكفر على من لم ير المسح على الخفين لان الاثار

التي جاءت فيه في حيز التواتر وقال شيخ الاسلام والدليل على ان من لم ير المسح على الخفين

كان ضالا مبتدعا ما روي ان ابا حنيفة سئل عن مذهب اهل السنة والجماعة فقال هو ان

تفضل الشيخين يعني ابا بكر وعمر رضي الله عنهما على سائر الصحابة وان تحب الختنين يعني عثمان

وعليا وان ترى المسح على الخفين وروي ان قتادة لما قدم الكوفة دخل عليه ابو

حنيفة

ابو حنيفة وهو صبي فقال قتادة من ابن انت فقال من الكوفة فقال انت من القوم الذين اتخذوا

دينهم شيعا قال لا ولكن افضل الشيخين واحب الختنين وارى الصلوة خلف كل بر وفاجر

ولا اكفر احدا بذنب ولا اخرج احدا من الاسلام الا من الوجه الذي دخل وارى المسح على

الخفين فقال له قتادة اصبت وقوله الا من الوجه الذي دخل يعني دخل في الاسلام بالشهادتين

فلا نحكم بخروجه عن الاسلام الا بجحودها كذا في النهاية والعناية وانما قال يجوز لانه اذا لم

يمسح اصلا فنزع خفيه وغسل رجليه لا يأثم بل كان صاحبها ثابتا لكن من رأيه ثم لم يمسح عملا

بالعزيمة كان ماجورا من كل حدث موجب الوضوء للمنزوجب الغسل لحديث صفوان

بن عسال على ما رويناه آنفا ولان الجنابة لا تتكرر عادة فلا حرج في النزع بخلاف الحدث

لانه يتكرر كذا في الهداية ونقل صاحب العناية عن شمس الائمة السرخسي وجها اخر فقال

فقال شمس الائمة الجنابة الزمته غسل جميع البدن ومع الخف لا يتاتى ذكره بخلاف الحدث

الاصغر فانه اوجب غسل اعضاء يمكن ان يجمع بينه وبين مسح الخف انتهى وقال الفاضل في

زاده فيه بحث لانه ان اراد انه يمكن الجمع بين مسح الخف وبين غسل اعضاء الوضوء

غسلا حقيقيا فهو ممنوع كيف ومن اعضاء الوضوء الرجلان ولا يتحقق غسلهما غسلا

حقيقيا الا باسالة الماء عليهما لا يتحقق مسح على الخفين الملبوسين عليهما وان اراد انه

يمكن الجمع بين مسح الخف وبين غسل اعضاء الوضوء غسلا حقيقيا او حكميا في مسح الخف

غسل حكمي وان لم يكن غسلا حقيقيا فهو مسلم لكن يتاتى الجمع بين مسح على الخف وبين غسل

جميع البدن بهذا المعنى في صورة الجنابة ايضا فلم يتم الفرق المذكور تبصر وقال صدر الشريعة

قيل صورته جنب يتيمم ثم احدث ووجد من الماء ما يتوضأ به فتوضأ ولبس خفيه ثم مر على ماء

يكفي للاغتسال ولم يغتسل ثم وجد من الماء ما يتوضأ به [illegible]

تيمم للجنابة فان احدث بعد ذلك توضأ ونزع خفيه وقال الفاضل قاضي زاده لا يذهب

على ذي فطنة ان هذه الصورة مع اشتمالها على زيادة غير محتاج اليها في بيان ما هو المقصود

وفي فوائد الامام الزاهد انه سئل عن مسح على الخفين بكماله الا انه يخاطر وينزع خفيه عند كل وضوء ويغسل رجليه هل اصبت السنة [illegible] على الخفين [illegible] الافضل [illegible] كذا في الكفاية

مطلب من داوم المسح ثم لم يمسح عملا بالعزيمة كان ماجورا

هنا لا تدل على المطلوب وهو عدم جواز المسح لمن وجب عليه الغسل اذ لم يوجد في هذه الصورة
لبسهما على طهارة كاملة فان لبس ذلك انما صدر منها بعد ان يتيمم عن الجنابة ولم يغتسل بالماء
والتيمم ليس بطهارة كاملة كما صرحوا به وشرط جواز المسح ان يكونا ملبوسين على طهر تام ويجوز ان يجاب
لزوم نزع خفيه في هذه الصورة لعدم وجود شرط جواز المسح على الخف وهو لبسهما على طهارة
كاملة لا لعدم جواز المسح لمن وجب عليه الغسل فلا يتم المطلوب فالاظهر الاظهر منه ما يكمل الصورة ما
ذكره صاحب الكفاية نقلا عما ذكره محمد في الاصل وهو ان مسافرا توضأ ولبس خفيه ثم اجنب
ومعه ماء يكفي للوضوء فيتيمم وصلى فان احدث ومعه ذلك الماء لم يغسل رجليه ولكن يجوز
المسح له لان الجنابة حلت القدم انتهى ما ذكره صاحب الكفاية وما ذكره صاحب النهاية وصاحب
العناية حيث قالا صورته رجل توضأ ولبس الخف ثم اجنب ثم وجد ماء يكفي للوضوء ولا
يكفي للاغتسال فانه يتوضأ ويغسل رجليه ولا يمسح ويتيمم للجنابة انتهى اذ لا يرد على
هاتين الصورتين ما يرد على ما ذكره صدر الشريعة من الخلل المذكور بل كما ترى قد ادعى الكلي في هذه الصور
كلها انه ليس في شيء منها من يجب عليه الغسل ولا يجوز له المسح على الخف اذ لا يجب الغسل على الجنب
المتيمم عند عدم الماء الكافي للغسل على ما هو المقرر وفي هذه الصور كلها فكيف يتم تصوير ما
نحن فيه وهو عدم جواز المسح على الخف لمن عليه الغسل بشيء من هذه الصور فالحق في تصوير ما
نحن فيه ما نقله صاحب الكفاية عن بعض المشايخ عن فوائد الامام نجم الدين الزاهدي
في شرحه للقدوري سألت استاذي شيخ الاسلام نجم الائمة البخاري عن صورته فقال توضأ
ولبس خفيه ثم اجنب ليس له ان يشد خفيه فوق الكعبين ويغتسل ويمسح عليهما انتهى اذ
لا يرد على هذه الصورة شيء مما ذكرنا كما لا يخفى انتهى ما ذكره الفاضل في رده يقول الفقير كيف
يقال انه ليس في الصور التي ذكرها صدر الشريعة وصاحب الكفاية نقلا عن محمد وصاحب العناية
والنهاية من يجب عليه الغسل ولا يجوز له المسح على الخف فان من ذكر في هذه الصور يصدق
عليه انه يجب عليه الغسل عند وجود ماء كاف للغسل وان لم يجب عليه حالا على انا

(في الهامش: معطوف على قوله ما ذكره صاحب الكفاية)

نقول

نقول للاولى المذكور لا يجوز المسح على الخف في هذه الصور لا فاذا قيل لا يجوز يثبت المطلوب و يصدق
عليه انه يجب عليه الغسل في الجملة ولا يجوز له المسح على الخفين وان قال لا يجوز يلزمه البيان
ثم في تصوير صدر الشريعة زيادة قيد مستغنى عنه حيث صرح التقييد حتى يظهر الحق بالتفكر قال
صاحب الدرر هو وضع موضع التقرير فلا يحتاج الى التصوير فان من اجنب وقد لبس الخف على
طهارة كاملة لا يجوز له المسح لعدم الامكان وقال شارح الكنز المسمى بالمستخلص في شرح قوله
لا جنبا اي لا يصح لو كان جنبا لانه لا يتاتى الاغتسال مع وجود الخف ملبوسا وهذا التوجيه
يغني عن التقرير والتصوير ان كانا ملبوسين على طهر تام عند الحدث حتى اذا اغتسل رجليه
اولا ولبس خفيه واكمل الطهارة ثم احدث جاز له المسح او توضأ وضوءا مرتبا فغسل
رجله اليمنى وادخلها الخف ثم غسل رجله اليسرى وادخلها الخف ثم احدث جاز له المسح
ايضا مع انه لم يلبس على طهارة تامة في الصورة الاولى اذ البس الخف في الصورة الثانية اذا لبس
اليمنى لكنهما ملبوسان على طهر تام وقت الحدث وغير صاحب الاصلاح لفظ طهر في
كلام صدر الشريعة الى لفظ وضوء فقال في متنه ملبوسين على وضوء تام وقت الحدث ثم قال
في شرحه لم يقل على طهر لانه يشمل التيمم ولا عبرة له في هذا الباب قال الفاضل في رده ليس هذا بشيء
لان التيمم يخرج بقيد تام فانه ليس بطهر تام بل هو طهر ناقص وقد صرح بخروج التيمم بقيد تام
في التبيين وغيره فلا ضير في ان يشمل الطهر التيمم لانه يخرج بقيد التمام انتهى ثم انه قال صاحب
الاصلاح ولما يتناول احترز بقيد التمام عن وضوء غير مسبوغ بان بقي في اعضائه لمعة لم
يصبها الماء فانه لو احدث قبل الاستيعاب لا يجوز له المسح انتهى ولقد سبقه الى هذا اللفظ
بعينه الفاضل الزيلعي في شرح الكنز يقول الفقير ليس في التمام فانه اذا بقي من اعضاء الوضوء
لمعة لم يصبها الماء لم يتحقق الوضوء الشرعي لان الوضوء في الشرع اصابة الماء الى
اعضاء الوضوء بتمامها على ما هو المعين فاذا لم يصب الماء الجزء من اعضاء الوضوء
انتفى الوضوء ضرورة انتفاء الكل بانتفاء جزء من اجزائه ففي الصورة المذكورة لم يتحقق

الوضوء الشرعي رأسا فلا يجوز مسحه بقوله على وضوء لانه تحقق هناك نقض الوضوء
الشرعي وكمالشوق وصف تمامه وكماله حتى يحتاج الى الاضافة بتقييد تمام فالصواب تقييد تمام
احترازا عن الوضوء الناقص كوضوء اصحاب الاعذار والوضوء بنبيذ التمر على ما ذكر وعلى
الشروع ولجوازه يوما وليلة للمقيم وثلثة ايام ولياليها للمسافر من وقت الحدث
وقال مالك رضي الله عنه المقيم لا يمسح اصلا والمسافر يمسح مؤبدا وفي رواية عنه ان المقيم
كالمسافر يمسح مؤبدا احتج للاول ان المقيم يمكنه نزع الخف وللاخرين في المقيم وفي المسافر حديث
عمار بن ياسر رضي الله عنه انه قال قلت يا رسول الله امسح على الخفين يوما قال نعم فقلت ويومين
قال نعم حتى انتهيت الى سبعة ايام فقال اذا كنت في سفر فامسح ما بدا لك ولنا ما روي عن
سعد بن ابي وقاص وجرير بن عبد الله وحذيفة بن اليمان في جماعة من الصحابة ان المسح على
الخفين غير موقت ذكره ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي ولنا الحديث المشهور وهو قوله عليه السلام
يمسح المقيم يوما وليلة على ما مر رواه عمر وعلي وجابر وخزيمة وصفوان وعوف بن مالك وابو
بكرة وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وما رواه مالك شاذ ومشهور لا يترك بالشاذ
قال احمد بن حنبل رجاله لا يعرفون وقال ابو داود قد اختلف في اسناده وقال الدارقطني
اسناده لا يثبت وقال يحيى بن معين اسناده مضطرب وقال البخاري حديث مجهول على
تاويله ان مراده صلى الله عليه وسلم بيان ان المسح موقت غير ممنوع الا ان لا ينزع خفيه
هذه المدة وعدم الضرورة في المقيم ممنوع فانه يلبس الخف بصبح ويخرج لحوائجه ويشق
عليه النزع قبل ان يعود الى بيته ليلا وابتداء المدة عقيب الحدث لا وقت اللبس كما
ذهب اليه الحسن البصري مستدلا بان جوازه بسبب فيعتبر من حين المسح كما ذهب
الاوزاعي وابو ثور وللعامة رواية محتج بان التقدير لاجل فيعتبر من وقته وبيانه لو
من توضأ عند طلوع الفجر ولبس الخف ثم احدث بعد طلوع الشمس ثم توضأ ومسح
بعد الزوال فعلى قول العامة يمسح المقيم الى وقت الحدث من اليوم الثاني وهو بعد طلوع الشمس

وللمسافر ثلثة ايام ولياليها مح

من اليوم

من اليوم الثاني وعلى القول الثاني الى وقت طلوع الفجر من اليوم الثاني وهو وقت اللبس وعلى القول
الثالث الى ما بعد الزوال من اليوم الثاني وهو وقت المسح وكذا في المسافر على هذا الحساب والصحيح
قول العامة لان الخف مانع سراية الحدث اي وصوله الى الرجل وما نع عن الشيء انما يكون
مانعا حقيقة عند طريان الممنوع والحقيقة اولى بالاعتبار فيعتبر المدة من عند وفرضه قدر
ثلث اصابع من اليد على الاعلى من كل رجل على حدة حتى لو مسح على احدى رجليه قدر
اصبعين وعلى الاخرى مقدار اربع اصابع لم يجز ولو مسح باصبع واحدة ثلث مرات بمياه جديدة
على كل رجل جاز لحصول المقصود وبلا تجديد لا يجوز وعليه اشير بزيادة لفظ قدر ولو اصاب
موضع مسح ماء مطر قدر ثلث اصابع جاز وكذا لو مشى في حشيش مبتل بالمطر او الطل او
اصاب الخف بطل وقد الواجب وذكر البواهر ان من اصابع الرجل كما روى الكرخي ولقائل
ان يقول الفرض ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه ولهذا يكفر جاحده وقد صرحوا في الباب
يجوز بالسنة وهي لا تفيد القطع وانما تفيد طمأنينة كما عرف في اصول الفقه ولهذا لا يكفر جاحد مر
مسح على الخفين بل يصير مبتدعا على ما صرح في الهداية وغيرها من الكتب فكيف يكون المسح على
الخفين فرضا حتى يصح قوله وفرضه آه والجواب ان الفرض يطلق على معنيين على ما ذكرنا في
اول الكتاب في قوله وفرض الوضوء احدهما ما ثبت بدليل قطعي كاصل الغسل والمسح على
الرأس وهو الفرض علما وعملا ويكفر جاحده وثانيهما ما يفوت الجواز بفوته ولا ينجبر بالجبر
كغسل مقدار معين من اعضاء الوضوء وهو الفرض عملا لا علما ولا يكفر جاحده فالمراد بالفرض
ههنا هو المعنى الثاني فلو مسح الخف اصلا وقوله على الاعلى اشارة الى انه لا يجوز على
اسفل الخف وعقبه وساقه لان المسح معدول به عن القياس اذ القياس ان لا يقوم
المسح الذي لا يزيل النجاسة مقام الغسل الذي يزيلها كما اشار اليه علي رضي الله عنه بقوله
لو كان الدين بالرأي لكان باطن الخف اولى بالمسح من ظاهره ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وانما كان الرأي كذلك لان الخف يلاقي الارض على باطنه

الخ من الجزء ومر له عن القياس

ا عليه السلم

منه طهور متراب واذا كان معمولا به عند الفقهاء ياتي بجعل ما ورد به الشرع في محل مسح الرأس فانه
يجوز ان يكون اي جانب كان لان الحديث ورد بيانا للمجمل لان الآية فيها بيان المقدار مجمل فيكون تعيين
الناصية بيانا للمقدار منه اي جانب كان وسنته ان يبتدئ من اصابع الرجل على عند
الحالات ومن فوقها اصابعه خطوطا مثنى ولعل قال صاحب الدرر هذه العبارة منقول عن
مشايخ يشهد به التتبع فله وجه لما قال صدر الشريعة فان مسح رسول الله كان خطوطا فعلم انها
بالاصابع دون الكف وما زاد على مقدار ثلث اصابع اليد انما هو ماء مستعمل فلا اعتبار له بمعنى
مقدار ثلثة اصابع وذلك لان مد الاصابع الى الساق اذا كان سنة لم يحصل الا بالماء
المطهر فقد اتفقوا على ان الماء مستعمل غير مطهر وايضا اتفقوا على ان الماء ما دام في العضو
لم يكن مستعملا فكيف يصح ما ذكره صدر الشريعة قال الفاضل القاضي زاده فكون اعتراض صاحب الدرر
على كلام صدر الشريعة بوجهين كما ترى قلت ويمكن الجواب عن الاول بانه قد ذكر في شرح
الهداية في مسئلة كون مسح كل الرأس سنة ان الماء ياخذ حكم الاستعمال لاقامة الفرض
لا لاقامة السنة فيجوز ان يكون كلام صدر الشريعة ههنا على ذلك ويكون مراده ان ما زاد على مقدار
ثلث اصابع عند مد الى الساق انما هو ماء مستعمل لما يريد به اقامة الفرض فلا اعتبار
له في حكم الفرضية وان كان له اعتبار في حكم السنية بناء على عدم اخذ الماء حكم الاستعمال لاقامة
السنة فبقي للفرضية مقدار ثلث اصابع لا غير واعترض عليه صاحب الاصلاح والايضاح
ايضا بوجه ثالث حيث قال وما قيل ان ما زاد على مقدار ثلث انما هو ماء مستعمل فلا اعتبار
له لان الزيادة اذا كانت باصبع اخرى لا يلزم المحذور المذكور انتهى قلت هذا ساقط
لان كلام صدر الشريعة في الزيادة الحاصلة بمد الاصابع الى الساق واما الزيادة الحاصلة
باصبع زائدة على الثلث فهي بصدد باشارة نقل اللفظ في حديث مغيرة وهو خطوطا
بالاصابع فان اقل الجمع ثلثة فهي مستيقنة والحمل على المتيقن واجب فوقف على ما وقع
موضعه وعن هذا قال صاحب العناية واما التقدير بثلث اصابع فباشارة قول

بئسما نقل كلام الدرر

اصابع

مغيرة

مغيرة خطوطا بالاصابع فان اقل الجمع ثلثة انتهى وعنهم الخرق الكبير وهو ما يبدو منه قدر
ثلث اصابع الرجل اصغرها قال صاحب العناية وروي كثيرا بالثاء المثلثة وكبيرا بالباء الموحدة
من تحت والاول يقابله القليل والثاني يقابله الصغير وفي هذه المسئلة اربعة اقوال الاول
شمول المنع في القليل والكثير وهو مذهب زفر والشافعي والثاني شمول الجواز فيهما وهو مذهب
سفيان الثوري وقد روي عن مالك ايضا والثالث الفصل بين القليل والكثير وهو قول
علمائنا والرابع غسل ما ظهر من القدم ومسح ما لم يظهر وهو قول الاوزاعي ثم في الكبير ما يبدو
منه قدر ثلث اصابع الرجل اصغرها اعتبر اصابع الرجل لانها اكثر في القدم حتى تجب الدية
بقطعها بلا كف وثلث اكثرها وللاكثر حكم الكل واعتبر الاصاغر للاحتياط واعتبار
اصابع الرجل هو رواية الزيادات لان الخرق اذا كان مقدار ثلثة اصابع انما منع
جواز المسح لانه مما يمنع قطع السفر وذلك لا يمنع بشي انما يتحقق من الرجل فيعتبر ثلثة
اصابع الرجل واما نفس المسح فانما يوجد من اليد فاعتبر باصابع اليد وفي رواية الحسن عن ابي
حنيفة ان المعتبر ثلث اصابع من اصابع اليد لانه آلة المسح قال شمس الائمة الحلواني المعتبر
في الموضع اكبر الاصابع ان كان الخرق عند اكبرها واصغرها ان كان عند اصغرها ولم يذكر
اذا كان بعيدا وقدر ثلث انامل من اصابع الرجل والبعض يمنع المسح الى ان قال شمس الائمة
السرخسي وقال بعضهم لا يمنع الا بشرط ان يبدو قدر ثلث اصابع بكمالها واليه اشار شمس الائمة
الحلواني وقال في النهاية هو الاصح قال صاحب الدرر انما يمنع الخرق الكبير اذا كان منفرجا
يرى ما تحته فان لم ير ما تحته بان لم ير لصلابة الخف لكنه اذا ادخل فيه الاصابع وصل
لا يمنع ولو بدا حال المشي لا حال وضع القدم يمنع لانه للمشي يلبس والخرق فوق الكعب لا
يمنع اذ لا عبرة للبسه ثم قال وهذا اذا كان خرق الخف غير مقابل للاصابع وفي غير موضع
العقب اما اذا كان مقابلا لها فالمعتبر ظهور ثلث اصابع مما وقع في مقابلة الخرق
لان كل اصبع اصل في موضعها واذا كان في موضع العقب لا يمنع ما لم يظهر اكثره قال المحشي

عن بعض اذا اوقع المقطوع في الكف
يجب دية الاصابع فقط
اذا انقطعت وحدها ومع
الكف ايضا ولا يجب حكومة
العدل في الكف بهذا
دليل على ان الحكم في
الرجل كذلك يعني
اذا اوقع المقطوع في الرجل
يجب دية الاصابع
فقط اذا انقطعت
وحدها ومع القدم
ايضا ولا يجب
حكومة العدل
في القدم تبع
[illegible]

موزة يستوعب بانه وذكر في بعض الكتب ان هذا اذا كان الخرق في موضع الاصابع واما اذا
كان في القدم فانه لا يمنع جواز المسح ما لم يكن اكثر القدم ظاهرا كذا قاله الفقيه ابو اسحاق
الحافظ ويجمع الخرق في خف لا في خفين لان الخرق في احدهما لا يمنع قطع السفر بالآخر والخرق
المعتبر ما يدخل فيه مسلة وما دونه كالعدم وقيل ينبغي ان يجمع في الخفين ايضا لان الرجلين
صارتا كعضو واحد لدخولهما تحت خطاب واحد واجيب بانهما صارتا كعضو واحد في حكم
شرعي والخرق حكم حسي فلا يكونان فيه كعضو واحد ولهذا لو كان ثلاث من الاصابع الا
العقب جاز ولم يظهر حكم الكل لانه عضو واحد ولو كان من احدى الرجلين الى الكل
لم يجز والحاصل ان للرجلين شبهان بعضو واحد من حيث دخولهما تحت خطاب واحد وبعضوين
من حيث قطع المسافة فعملنا بالشبهين وقلنا بعدم الجمع نظرا الى الشبه الثاني وبعدم غسل ما في
الخرق دون الآخر نظرا الى الشبه الاول لئلا يلزم الجمع بين الغسل والمسح فيما هو كعضو واحد حكما
النجاسة يعني اذا كان في احد الخفين نجاسة قليلة وفي الآخر كذلك يجمع بينهما والانكشاف
اي انكشاف العورة بالنزوع كما اذا انكشف شيء من فرج امرأة وظهرها وشيء من بطنها وشيء شيء منه
من فخذها وشيء من ساقها حيث يجمع لمنع جواز الصلوة وينقضه اي مسح الخفين يجمع ساق
ناقض الوضوء لانه بعض الوضوء فلو لم ينتقض به لكان ما فرضناه ناقضا للوضوء
لم يكن ناقضا له بل ناقضا لبعضه هذا خلف باطل ونزع الخف لان الحدث السابق
يمنع النجاسة عن بدن [illegible] ان يمنع [illegible] بوجود مانع وهو الخف فاذا زال المانع
سرى الحدث الى القدم وعمل عمله وكذا نزع احدهما ينقض المسح ويوجب غسل الرجلين
لتعذر الجمع بين الغسل والمسح في وظيفة واحدة ويجب غسل الرجلين فقط في صاحب الاصلاح
والايضاح ويبطل بنزع الخف في حقيقته ثم قال في شرحه فمن اسند اليه النقض فقد تجوز انتهى
ومضي المدة لما روينا من قوله يمسح المقيم يوما وليلة والمسافر ثلثة ايام ولياليها واما
حديث صفوان فذلك مخصوص بالمسافر وهذا الكلام عام له وللمقيم فلا ينهض دليلا له ان لم يخف

تلف

تلف رجليه من البرد يعني اذا انقضت مدة المسح وهو مسافر في مفازة وخاف على رجليه من البرد لو نزع جاز
المسح عليه كذا في الكافي وقال صاحب التسهيل ولو خاف البرد على رجليه بالغسل بعد مضي مدة المسح
يمسح عليها ولكن يستوعب بالمسح كالجبائر وبعض وفي الايضاح مثله ولو قال ان لم يخف تلف رجليه
من البرد كما وقع في عبارة الدرر لكان اولى فلو نزع او مضت مدته وهو متوضئ غسل رجليه
فقط وليس عليه اعادة بقية الوضوء وقال [illegible] عليه ان يعيد الوضوء لان طهارة الرجلين
قد انتقضت بالنزع او المضي وانتقاض الطهارة مما لا يتجزأ فصار كالمنتقض بالحدث في
الولوالجي الحدث لم يحل بجميع [illegible] والنزع والمضي ليس كذلك وانما سرى حدث كان قبل النزع
والمضي الى الرجلين خاصة لا الى سائر الاعضاء فوجب غسلهما فلا يجب غسل ما
لم يوجد الحدث فيها فكان هذا كمن توضأ ولم يغسل رجليه يجب غسلهما فقط وغاية ما في الباب
عدم وجود الموالاة وهي ليست بشرط عندنا وقد صح عن ابن عمر انه كان في غزوة فنزع خفيه
وغسل قدميه ولم يعد الوضوء وهكذا روي عن اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وغيرهم
وخروج اكثر القدم الى ساق الخف نزع لانه لا معتبر بالساق في حق المسح لانها ليست بمحل
له وما لا معتبر به في حقه فخروج القدم اليه ناقض كخروجها من الخف فلذا اثبت حكم النزع بخروج اكثر
القدم الى ساق الخف هو الصحيح وهو المروي عن ابي يوسف وهو قول الحسن بن زياد ووجهه ان
الاحتراز عن خروج القليل متعذر لانه ربما يحصل بدون القصد كما اذا كان الخف واسعا
اذا رفع القدم يخرج العقب واذا وضعها عاد العقب الى مكانه فلو قلنا ينتقض
المسح في مثله وقع الناس في الحرج بخلاف الاكثر فان الاحتراز عنه ليس بمتعذر وروي عن ابي
حنيفة اذا خرج اكثر العقب لا يبطل مسحه لكن يعني به اذا اراد ان ينزع الخف فحركه
للنزع حتى زال اكثر عقبه واما اذا زال باعتبار سعة الخف فلم يبطل اجماعا دفعا للحرج
وعن محمد ان المسح انما يبقى ببقاء محل الغسل في الخف فلم يخرج بزوال العقب او اكثره
الا [illegible] فلا يبقى المسح عند محمد ان بقي في الخف من القدم قدر ما يجوز عليه المسح جاز والا

فلا كذا في العناية ولو مسح مقيم وسافر قبل يوم وليلة تمم مدة مسافر عملا باطلاق الحديث ولانه حكم متعلق بالوقت فيعتبر فيه آخر الوقت بخلاف ما اذا استكمل المدة ثم سافر لان الحدث قد سرى الى القدم ولو مسح مسافر فاقام لتمام يوم وليلة نزع لان رخصة السفر لا تبقى بدونه والا اتمها لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم ومعذور ان لبس على الانقطاع فكالصحيح فيمسح في الوقت وبعد خروجه بالاتفاق والا اي وان لم يلبس على الانقطاع بل لبس حال كون العذر موجودا مسح في الوقت لا لتمام الوقت لا بعد خروجه وقال زفر يمسح تابع الوقت تمام مدة المسح لان طهارة المعذور طهارة كاملة في حق من جاز له صلوته فكان لبس على طهارة كاملة فيمسح كالصحيح ولنا ان طهارته ضرورية لانها حاصلة مع ما ينافيها وانما اعتبرت طهارة في الوقت لضرورة اداء الصلوة فاذا خرج الوقت يكون طهارته منتقضة من اول الوقت فصار كانه خف على غير طهارة ويجوز المسح على الجرموق فوق الخف ان لبسه قبل الحدث والجرموق ما يلبس فوق الخف وساقه اقصر من الخف كذا في العناية وقال صاحب الاصلاح والايضاح فيه الجرموق معرب سرموك وهو ما يلبس فوق الخف وقاية له من الوحل والنجاسة لعموم العمر والحجى وانه بعدما قال غيره كذا قاله في رسالته التي عملها في تحقيق التعريب الجرموق معرب سرموزه وهو يلبس فوق الموق وقاية له عن الوحل والنجاسة اللهم الا ان يقال فيه مذهبان ثم قال والجوهري لم يصب في عدم الفرق بينه وبين الموق حيث قال الموق هو الذي يلبس فوق الخف ثم قال ايضا والجرموق هو الذي يلبس فوق الخف وقال صاحب القاموس الجرموق كعصفور هو الذي يلبس فوق الخف والموق خف غليظ يلبس فوق الخف فيكون قول صاحب الاصلاح والايضاح والجوهري لم يصب عجيب من قول الشارحين ومخالفا لما صرح به ائمة اللغة فان المناسب لصاحب الاصلاح ان يثبت كون الموق خفا غير الجرموق بقول امام من ائمة اللغة ان وجد والا فلا اعتبار بقوله المجرد على ان ما ذكره من عدم اصابة الجوهري لو كان واقعا لنبه عليه صاحب القاموس ولما سكت لانه التزم التنبيه على ما وقع للجوهري

قوله والا اتمها اي وان لم يتم الا قبل يوم وليلة تممها اي تمم يوما وليلة لان هذه مدة الاقامة وهو مقيم شرح

من

الصنوف تدبر وقال الشافعي لا يمسح عليه لان الخف بدل عن الرجل والبدل لا يكون له بدل بالرأي فان الشرع ورد بالمسح على الخفين بدلا عن الرجلين لا غير فتجويز المسح على الجرموق اقامة بدل عنه بالرأي وهو لا يجوز ولنا ما روي عن عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم مسح على الجرموقين وانه تبع للخف استعمالا وغرضا اما استعمالا فانه يمشي مع الخف مشيا وقياما وقعودا وارتفاعا وانخفاضا واما الغرض فانه وقاية للخف كما ان الخف وقاية للرجل فصار كخف ذي طاقين قيل لو كان كذلك لما وجب المسح على الخفين عند نزع الجرموقين كما لو مسح على خف ذي طاقين ثم نزع احد طاقيه او كان الخف مشعرا فمسح عليه ثم حلق الشعر فانه لا يجب عليه اعادة المسح اجيب بان الجرموق ليس بتبع من حيث الاكمال الا ترى انه لو لبسه منفردا جاز المسح عليه بالاجماع وتبع من حيث الاستعمال فان المسح على الخف صار تابعا وكان المسح عليه كالمسح على الخف واذا زال بالنزع زال التبعية وحل الحدث بما تحته فيجب اعادة المسح واما طاقا الخف فلشدة اتصال احدهما بالاخر كان كالشعر مع البشرة وقد تقرر انه اذا مسح على الرأس ثم حلقه لا يجب عليه الاعادة وما قاله الشافعي من انه بدل عن الرجل والبدل لا يكون له بدل يجاب بانا لا نسلم ان الجرموق بدل عن الخف وانما هو بدل عن الرجل كالخف لان الخف لم ينعقد فيه حكم المسح بعد قيل لو كان كذلك لوجب غسل الرجلين عند نزعهما كما في نزع الخفين وليس كذلك فكان بدل الخف ولهذا بدل البدل اجيب بانه بدل الرجل ما لم يحل الحدث بالخف فاذا انتزع زالت البدلية عنه وحل الحدث بالخف فاذا انتزع زالت البدلية عنه وحل الحدث بالرجل فكان الخف بدلا عن الرجل اذ ذاك ولهذا لا يمسح عليه ويجوز المسح على الجورب مجلدا او منعلا المجلد وهو ما وضع الجلد على اعلاه واسفله فيكون كالخف والمنعل يروى بالتشديد وفتح العين وبكسر النون ويروى بالتخفيف وسكون النون وهو ما وضع الجلد على اسفله كالنعل فانه يمكن مواظبة المشي عليه فيصير كالخف وكذا على الثخين في الاصح عن الامام وهو قولهما لما روي ان النبي عليه السلام مسح على الجوربين رواه

ابو موسى الاشعري ولانه يمكنه المشي فيه اذا كان ثخينا بحيث يستمسك على الساق من غير ربط
فاشبه الخف فيلحق به وروي عن ابي حنيفة انه لا يجوز على الثخين اذا كانا غير منعلين ووجه
الرواية ان الالحاق انما يصح اذا كان في معناه من كل وجه وليس كذلك لان الخف يمكن مواظبة
المشي فيه دون الجورب الا اذا كان منعلا وهو محمل حديث ابي موسى الاشعري على ان ابا داود
طعن فيه وقال ليس بالمتصل ولا بالقوي وعن ان المسح على الخف على خلاف القياس والجورب ليس في
معناه من كل وجه حتى يلحق به قيل وابو حنيفة كان يمنع الناس من المسح عليه ثم مسح عليه في
مرضه فقال لعواده ما كنت امنع الناس عنه فاستدلوا به على رجوعه الى قولهما قال
صاحب الهداية وعليه الفتوى ولهذا قال المصنف في الاصح عن الامام وقال الشافعي قوله يجوز
المسح على الجورب وان كان منعلا الا اذا كان مجلدا الى الكعبين ذكره في التحفة وقال ابن
المسح على الجوربين على ثلثة اوجه في وجه يجوز بالاتفاق بين اصحابنا وهو ما اذا كانا
ثخينين مجلدين او منعلين وفي وجه لا يجوز بالاتفاق وهو ان لا يكونا ثخينين ولا منعلين ولا
مجلدين وفي وجه لا يجوز عند ابي حنيفة خلافا لصاحبيه وهو ان يكونا ثخينين لا منعلين ولا مجلدين
وعلى رواية رجوع الامام الى قولهما يكون هذا ايضا بالاتفاق بين اصحابنا ويجوز المسح على
الجورب ان كان يستر القدم والا فلا يجوز على الاصح كذا في الخزانة ونقل عن بعض الفتاوى
انه لو لبس الكرباس تحت الخف يمنع المسح على الخف ولكن يفهم مما ذكر في الكافي انه يجوز
المسح على الخف ولا يمنع لان الخف الجزء الصالح للمسح لخرقه المكثر فاصلا فان لا يكون
الكرباس فاصلا اولى لا على عمامة وهي بكسر العين واحد العمائم وهي تيجان العرب وفيه
قول من جوز المسح عليها كالاوزاعي واحمد بن حنبل واهل الظاهر قالوا صح ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم مسح على عمامته وخفيه قلنا المسح على الخف ثبت رخصة لدفع الحرج ولا حرج في نزع
العمامة والتمسك بالحديث ضعيف لانه قد روي انه مسح برأسه ويحكم بنص هذا على عدم جواز مسح غير الراس
فالعمل بالحديث يكون زيادة على الكتاب بخبر الواحد وهو نسخ لا يجوز وقلنسوة بفتح القاف واللام وكون

النون

النون وضم السين ما يلف عليه العمامة وبرقع بفتح القاف وضمها الخمار وقفازين بضم القاف
تثنية قفاز وهو ما يعمل لليدين لدفع البرد او لدفع مخالب الصقور وانما لم يجز المسح عليها لما ذكرنا آنفا ان المسح
على الخف ثبت رخصة لدفع الحرج ولا حرج في نزع هذه الاشياء ومن دلائل المخالف ما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه بعث سرية وامرهم ان يمسحوا على المشاوذ والتساخين والمشاوذ هي
العمائم والتساخين هي الخفاف قال صاحب القاموس المشوذ كالمنبر العمامة كالمشواذ جمعه
مشاوذ ومشاويذ والتساخين الخفاف قلنا لعل رسول الله صلى الله عليه وسلم خص به تلك السرية
لعذر بهم فقد كان يخص بعض اصحابه باشياء كما اختار لعبد الرحمن لبس الحرير وخص خزيمة بشهادته
وحده كذا في النهاية ويجوز المسح على الجبيرة وخرقة القرحة ونحوها والجبيرة واحد الجبائر
وهي العيدان التي يجبر بها العظام وخرقة القرحة ما يوضع على القرحة وموضع الفصد قال فخر
الدين قاضيخان عليه رحمة الملك المنان انما يجوز المسح على الجبائر اذا كان يضره المسح واما
اذا كان لا يضره المسح لا يجوز المسح عليها وفي المحيط ذكر هذا القيد الحلواني والحسن بن
الشوفي ثم قال ينبغي ان يحفظ لان الناس عنه غافلون كذا في النهاية وان شدها
بلا وضوء لانها انما يربط حال الضرورة واشتراط الطهارة في تلك الحالة تفضي الى الحرج
والاصل ذكر ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل وامر عليا به حين كسر زنده يوم احد وقيل يوم خيبر
فانه كان قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فكسر زندي وسقط اللواء من يدي فقال عليه السلام
اجعلوها في يساره فانه صاحب لوائي في الدنيا والآخرة فقلت ما اصنع بالجبائر فقال
عليه السلام امسح عليها من غير فصل والحاصل انها ذكر في تتمة الفتاوى ان
المسح على الجبائر يخالف مسح الخفين في ثلثة احكام احدها ان المسح عليها وان شدها
على غير وضوء جائز والثاني ان مسح الخفين ينتقض بانقضاء مدة المسح ومسح الجبيرة
لا ينتقض الا بالبرء والثالث ما مسح الخف اذا انتزع احدهما يلزمه غسل الرجلين
واذا سقطت الجبائر لا عن برء لا يلزمه الغسل اصلا بقول المفتي ومنه وجه كونه

ايضا ان الجبيرة يستوي فيها المحدث والجنب بخلاف الخف وهي كالغسل لما تحتها ما دام العذر باقيا

حتى لو مسح على جبيرة احدى الرجلين لا يجوز مسح على خف الرجل الاخرى لئلا تكون جامعا بين الغسل

حكما والمسح ويجمع معه ايضا الغسل ولو لم تكن كالغسل لما كان مسحا لما جمع مع الغسل كغسل

احدى قدميه ومسح احد خفيه فانه لا يجوز ولا يتوقت بوقت ينتقض بمضيه وهو احد

وجوه المخالفة بينه وبين مسح الخف على ما نقلنا من تتمة الفتاوى آنفا ثم ان في قوله وهذه

مسئلة ويجوز اشارة الى ان مسح الجبيرة ليس بفرض ولا واجب وذكر ان الروايات

قد اختلفت فيه قال في شرح الطحاوي المسح على الجبائر ليس بفرض عند ابي حنيفة والاعلم بفرق

بل هو مستحب ~~[illegible]~~ ويجوز الصلوة بدونه عنده خلافا لهما فانهما قالا

امر عليه السلام عليا به والامر للوجوب ولابي حنيفة انه مسح يقوم مقام غسل ما تحتها

وغسل ما تحتها لم يكن واجبا فكذا المسح وهذا يرشد الى ان الامر للاستحباب وفي المحيط

انه واجب عنده كما عندهما كذا في العناية ويمسح على كل العصابة وهو ما يشد به الجراحة

لئلا تسقط مع فرجتها اي فرجة ما بينها لما تحتها جراحة اولا يعني ان كان تحت العصابة

ذاتي على راس الجرح كان حل العصابة يغسل ما تحتها بفرقة مسح على الكل سواء كان

تحتها جراحة اولا وان كان لا يفرق ذلك غسل ما حول الجراحة ومسح عليها لا على العصابة كذا في الصدر

وكذا الحكم في كل خرقة جاوزت موضع الجراحة وان كان حل العصابة لا يضر لكن يمنعها عن مسح

الجراحة يفرقها ويغسل ما تحتها الى موضع الجراحة ثم يشدها ويمسح موضع الجراحة

انتهى ويكون مسح اكثرها قال صاحب الاصلاح والايضاح ذكر في الاسرار ان الاستيعاب

مسح شرط وفي المرغيناني ان محمدا ذكر استيعاب العصابة في المسح وفيه اختلاف المشايخ

وفي التجنيس نقلا عن المبسوط تكلم في الكلام اذا مسح على بعض العصابة هل يجزيه ام لا

لم يذكر هذا في ظاهر الرواية وذكر الحسن بن زياد انه ان مسح على الاكثر اجزأه وان

مسح على النصف وما دونه لا يجزيه وبه يفتى انتهى ووقع في العناية مثل هذا وذكر ايضا

ان

ان الفرق بينه وبين مسح الراس والمسح على الخفين حيث لا يشترط فيهما الاكثر ان مسح الراس ثبت

شرعا بالكتاب والباء دخلت على المحل فاوجبت تبعيضه والمسح على الخفين ان كان بالكتاب

فكحكم المعطوف عليه وان كان بالسنة فهي اوجبت تبعيضه واما المسح على الجبائر والعصائب

فانما ثبت بحديث علي كرم الله وجهه وليس فيه ما ينبئ عن البعض الا ان القليل سقط اعتباره

دفعا للحرج فاقيم الاكثر مقام الكل انتهى يقول الفقير هذا الترديد الذي ذكره بقوله ان كان

بالكتاب انما نقض رواية ثبوت المسح على الخفين بالكتاب وقد علمت ان الفقهاء باجمعهم جاز بالسنة

المشهورة ولم يعتبروا قول من زعم ان قراءة الجر في ارجلكم تدل عليه لان ذكر الغاية ياباه فرقت

ان مسح الخف غير مغيا فان سقطت الجبيرة عن برء بطل والا فلا يعني اذا سقطت الجبيرة والعصابة

لا عن برء لا يلزمه الغسل اصلا وان سقطت عن برء غسل فكذا الوضوء خاصة ذكره في الصدر

وان سقطت في الصلوة استقبلها لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالبدل واما اعادة مسح

على جبيرة بدلتها فلا تجب الا انها احسن ذكره في مختارات النوازل كذا في الاصلاح والايضاح

ولو تركه من غير ضرر جاز خلافا لهما ودليل الطرفين ذكرناه آنفا نقلا عن العناية وضع الشقاق

رجله قال الجوهري الشق واحد الشقوق وهو في الاصل مصدر يقال بيد فلان وبرجله شقوق

ولا تقل شقاق انما الشقاق داء يكون بالدواب وفي المغرب ما يقرب منه يقول الفقير فعلى هذا

كان الاولى ان يقول على شقوق رجله بدل شقاق رجله دواء لا يصل الماء تحته يجزيه اجراء

الماء على ظاهر الدواء قال صدر الشريعة واذا كان في اعضائه شقاق فان عجز عن غسلها

يلزمه امرار الماء عليها وان عجز عنه يلزمه المسح ثم ان عجز عنه يغسل ما حولها ويتركها

وان كان الشقاق في يديه ويعجز عن الوضوء استعان بالغير ليوضئه وان لم يستعن

يتيمم جاز خلافا لهما واذا وضع على شقاق الرجل احرق الماء ووضع الدواء فاذا امر

الماء ثم سقط الدواء ان كان السقوط عن برء غسل الموضع والا فلا ولا يفتقر الى نية

في مسح الخف والراس اي لا يفتقر الماسح الى النية فيهما وقال الشافعي يفتقر اليها فيهما

صح وقع في السهو ولا تشترط النية في مسح الجبيرة والخرقة والعصابة ووقع في التسهيل وتشترط
النية في الموضع كلها بقول المصنف فعلى هذا يكون تخصيص المصنف مسح الخف والرأس ببيان
عدم اشتراط النية لبيان محل الخلاف تدبر **باب الحيض** لما فرغ من الاحداث التي يكثر
وقوعها ذكر ما هو اقل وقوعا منها اذ ما كثر وقوعه كان معرفته اهم فكان احق التقديم ولقب الباب
بالحيض دون النفاس والاستحاضة لكثرة وقوع الحيض بالنسبة اليهما او لكون الحيض حالة معهودة في بنات
ادم دون الاخرين كذا في شرح الهداية بقول المصنف وهو عدم كون النفاس حالة معهودة في بنات
ادم شيء وان سلم كونه كذلك في الاستحاضة تدبر ثم اعلم ان معرفة مسائل الحيض من اعظم الواجبات
لان عظم منزلة العلم بالشيء بحسب منزلة ضرر الجهل به وضرر الجهل بمسائل الحيض اشد من ضرر الجهل
بغيرها وذلك لان المرأة اذا لم تعلم مسائل الحيض ربما تترك الصلوة والصوم في وقت الوجوب
وربما تأتي بهما في وقت وجوب الترك وكلاهما امر حرام وضرر عظيم ولان ضرر هذا الجهل يتحقق
ويتعدى بخلاف الجهل بغيرها سواء اما المختص فهو ما ذكرنا واما المتعدي فهو غشيان الرجل في حالة
الحيض وفي كونه حرام بالنص والاعتقاد بحله كفر وقال النبي صلى الله عليه وسلم من اتى امرأته حائضا
فقد كفر بما انزل على محمد ان مستحلا وحكي ان هارون الرشيد تزوج امرأة من بنات الملوك
ووهب من الجهاز العظيم ما لا يعد ولا يحصى فلما زفت اليه ودخل هو معها في الفراش فتم بها
دم سنح في تلك الحال فقالت يا امير المؤمنين اتى امر الله فلا تستعجلوه فتعجب الخليفة والله علمت منك
من ابيه رضي
خير من الدنيا وما فيها ثم هو في اللغة عبارة عن الدم الخارج ومنه يقال حاضت الشجرة
حيضا اذا سال منها شيء كالدم ويقال امرأة حائض وحائضة وفي الشريعة
دم ينفضه من نفض الشيء اذا حركه ليسقط ما عليه من غبار ونحوه كذا في المغرب رحم
امرأة بالغة اي امرأة بنت تسع سنين فصاعدا لا داء بها فالذي لا يكون من الرحم لم يكن حيضا
وكذا الذي قبل سن البلوغ فاحترز بقوله دم ينفضه رحم عن الاستحاضة لانه دم عرق وكذا
الرعاف والدماء الخارجة من الجراحات وما تراه الحامل لانه لا يخرج من الرحم لان انسداد فم الرحم

عادة

عادة على ان المرأة اذا حبلت ينسد فم الرحم فلا يخرج منه شيء فقوله لا داء بها احترز به عما تنقصه رحم
ممرضة لا لولادة ونحوها فان الشرع ذكر حكم المريضة حتى اعتبر تبرعاتها من الثلث لم يقل ولا ايسة
لانه مختلف فيه كما سيأتي وقال المحشي عزمي زاده فيه بحث لان في قوله لا داء بها اي بالرحم لان مرض
المرأة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها حيضا كما لا يخفى ومنه يظهر ان تعريفه بانه دم
ينفضه رحم امرأة سليمة عن داء وصغر كما [redacted] وقع في الكافي وشرح الهداية
لا يصح الا بتقييد الداء بداء الرحم وهو خلاف الظاهر كما لا يخفى انتهى وقال الفاضل ان
اراد بقوله لان مرض المرأة السليمة الرحم لا يمنع كون ما تراه في عادتها حيضا ان شيئا من امراض
المرأة السليمة الرحم لا يمنع ذلك فهو ممنوع كيف والولادة تمنع ذلك قطعا مع ان الرحم سليمة
هنالك عن الداء كما سيعترف به نفسه في الحاشية الآتية وان اراد ان بعض امراضها
لا يمنع ذلك فنقول ثم كل الامر كذلك في امراض الرحم نفسها ايضا فان بعضها لا يمنع ذلك
قطعا انتهى واقله ثلثة ايام بلياليها يعني اقل مدته على ما في الغاية اعتمادا على ظهور المراد
ووقع في الوقاية وغيره واقله ثلثة ايام ولياليها كذا في تصحيح الاصلاح والايضاح وعبارة
الوقاية هنا الاقرب واقله ثلثة ايام وثلث ليال ثم قال في شرحه بهذا انقطاع ما في الرواية
فاما قولهم ولياليها فيمكن تطبيقه على ما روى الحسن عن ابي حنيفة وهو انه ثلثة ايام وما يتخللها من
الليالي وهو ليلتان انتهى وقال الفاضل قاضي زاده لا يذهب على ذي دراية ان اقل الجمع ثلثة على المذهب الصحيح
المختار على ما عرف في موضعه فلا يصح اطلاق لفظ الليالي على ما يتخلل ثلثة ايام وهو ليلتان
الا بتجوز بعيد لا قرينة عليه هنا فعلى هذا كيف يصح تطبيق ما وقع في الوقاية وغيرها من قولهم
واقله ثلثة ايام ولياليها على ثلثة ايام وما يتخللها من الليلتين وفي الحاشية الزيف عبارة
الوقاية الاولى واقله ثلثة ايام وثلث ليال مع كون ما ذكر في العبارتين معنى والمراد ان
في قولهم تحقق التبرك بلفظ الحديث الشريف ومن العبارة تغيير الحيا كما ترى قطا الفضلة
فيها دون تغيير اللها بقول المصنف مراد صاحب الاصلاح والايضاح ان يكون نصا في ظاهر

الرواية بحيث لا يمكن تطبيقها على ما ذكرنا من هذه الوجوه ان كان يتجوز بعيد واما المقرر الذي ذكر
تطبيقه عليه اصطلاحاً لان قوله ثلث عدد خاص في معناه لا يحتمل الزيادة والنقصان فلا يمكن حمله على
بوضع من الوجوه نعم تمسك التبرك بلفظ الحديث الشريف لمثل هذه العلة غير مناسب تدبر عن ابي
يوسف واكثر الثالث رواه ابن سماعة عنه قلت هذا نقص عن تعيين الشرع وقال ابو يوسف وكون قال الكرخي
ذلك اثنا فيوم وليلة ولنا ما رواه ابو امامة الباهلي وعائشة وواثلة وانس وابن عمر رضي الله عنهم
انه صلى الله عليه وسلم قال اقل الحيض للجارية البكر والثيب ثلاثة ايام ولياليها واكثره عشرة
ايام وهو مروي عن عمر وعلي وابن مسعود وابن عباس وعثمان بن ابي العاص رضي الله عنهم
كالمروي عن النبي صلى الله عليه وسلم لان المقادير لا تعرف قياسا بل سماعا واكثره عشرة ايام وما نقص
عن اقله او زاد على اكثره فهو استحاضة وقال الشافعي رحمه الله اكثره خمسة عشر وهو قول ابي حنيفة الاول
لقوله صلى الله عليه وسلم في نقصان دين المرأة تقعد احديهن شطر عمرها لا تصوم ولا تصلي
ويراد به زمان الحيض الشطر النصف ولنا ما روينا آنفا من قوله صلى الله عليه وسلم واكثره عشرة
ايام ليس المراد بالشطر حقيقته لان في عمرها زمان الصغر ومدة الحبل وزمان الاياس ولا تحيض
في شيء من ذلك فعرفنا ان المراد به ما يقارب الشطر واذا قدرنا بالعشرة بهذه الآثار
فقد حصل ما يقارب الشطر ايضا فيحصل التوفيق ومن المتأخرين من التزم ان المراد
بالشطر حقيقته وقال هو حاصل فيما قلنا فان المرأة اذا بلغت خمس عشرة سنة ثم حاضت
من كل شهر عشرة ايام ثم ماتت بعد عشرين سنة كانت تاركة للصلوة شطر عمرها ثم ان الزائد
على الاكثر والناقص عن اقله استحاضة لان تقدير الشرع يمنع الحاق غيره به ثم اعلم ان المرأة
لها فرجان داخل وهو بمنزلة الدبر وخارج وهو بمنزلة الاليتين فاذا وضعت الكرسف
في الفرج الخارج فابتل الجانب الداخل منه كان ذلك حيضا ونفاسا وان لم ينفذ الى الخارج الخارج
لوجود الظهور وان وضعته في الفرج الداخل فابتل منه الجانب الداخل ان كان الى
على حرف الفرج او محاذيا له فهو حيض ونفاس وحدث وان كان متسفلا فلا حتى

اي غايته على حرف الفرج على ظاهره
الا مساويا عن زايد على جانبيه
الملاقي جانبيه

بنفس البلة الى الخارج لعدم الظهور ان سقط الكرسف فهو حدث وحيض ونفاس لوجود الخروج
كذا في الاصلاح والايضاح وما تراه من الالوان في مدته سوى البياض الخالص فهو حيض
والوان الحيض ستة السواد والحمرة والصفرة والكدرة والخضرة والتربية اما السواد فلا اشكال
في كونه حيضا لقوله صلى الله عليه وسلم الحيض اسود عبيط محتدم العبيط الطري والمحتدم
بالحاء المهملة شديد الحمرة الى السواد كأنه احترق اي التهب والحمرة كذلك فهو اللون
الاصلي للدم الا انه عند غلبة السواد يضرب الى السواد وعند غلبة الصفراء يرق فيضرب الى
الصفرة ويتبين ذلك لمن افتصد والصفرة كذلك حيض فانها من الوان الدم اذا رق وقيل
قيل هي كصفرة السن او كصفرة القز واما الكدرة فلونها كلون الماء الكدر وهي حيض
في قول ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله سواء رأت في اول ايامها او في اخر ايامها وقال ابو يوسف
ان رأت الكدرة في اول ايامها لم تكن حيضا وان رأتها في اخر ايامها تكون حيضا لان الكدرة
من كل شيء تتبع صافيه فاذا تقدمها دم امكن جعل الكدرة حيضا تبعا واما اذا لم يتقدمها
دم فلو جعلناها حيضا كانت مقصودة لا تبعا واما الخضرة فقد انكرها بعض اصحابنا
ووجهها قال ابو نصر بن سلام مثل ما سئل عنها كأنها اكلت قصيلا على طريق الاستبعاد
ذكر ابو علي الدقاق الخضرة نوع من الكدرة والجواب فيها على الاختلاف الذي بينا واما التربية
فهي ما يكون لونه كلون التراب وهي نوع من الكدرة والحاصل ان كل ذلك من الحيض الا على
اختلاف في الكدرة والخضرة لقوله تعالى ويسألونك عن المحيض قل هو اذى وجميع هذه الالوان
فيه الاذى سواء وروي ان النساء كن يبعثن الكرسف الى عائشة لتنظر اليها
فاذا نظرت اليها تقول لهن لا تعجلن حتى ترين القصة البيضاء والقصة بفتح القاف
وتشديد الصاد المهملة شيء يخرج من اقبال النساء بعد انقطاع الدم على شبه الخيط
الابيض ويشبه الرطوبة الصافية فيه بعد الحيض بالجص يعني تخرج الخرقة التي تحتشي
بها كالجص الابيض وما قالته عائشة لا يمكن علمه الا على السماع منه صلى الله عليه وسلم فان

اقوى
بل قوله عليه السلام دم الحيض اسود عبيط محتدم بل لعل هذه الاشياء ليست بحيض وهو
من فعل عائشة ونهيها فلا يجوز تركه به اجيب بانه من باب تخصيص الشيء بالذكر ولا دلالة
له على نفي ما عداه كما صرح به الفاضل سعدي افندي بان السكوت في موضع الحاجة الى البيان بيان
في الجواب بحث وكذا الطهر المتخلل بين الدمين فيها اي في مدة الحيض اعلم انه اذا احاط الدم بطرفي
مدة الحيض كان كالدم المتوالي في رواية عن محمد عن ابي حنيفة ووجهه ان استيعاب الدم مدة
الحيض ليس بشرط فيعتبر اوله واخره والطهر المتخلل بينهما تبع لهما كالنصاب في باب الزكوة
فان شرط وجوبها كمال النصاب في طرفي الحول والنقصان في خلاله لا يضر مثاله مبتدأة
رأت يوما دما وثمانية طهرا ويوما دما فالعشرة كلها حيض لاحاطة الدم بطرفي العشرة
ولو رأت يوما وتسعة طهرا ويوما دما لم يكن شيء منها حيضا عن ابي يوسف وهو رواية عن ابي
حنيفة وقيل هو آخر اقوال ابي حنيفة ان الطهر اذا كان اقل من خمسة عشر يوما لا يفصل
بين الدمين وهو كله كالدم المتوالي لانه طهر فاسد لا يصلح الفصل بين الحيضين لان اقل
مدة الطهر الصحيح خمسة عشر يوما فلذلك لا يصلح للفصل بين الدمين لان الفاسد لا يتعلق
به احكام الصحيح شرعا فكان كالدم المتوالي حتى ان المبتدأة اذا رأت يوما دما واربعة عشر يوما
طهرا ثم يوما دما فالعشرة من اول ما رأت عنده حيض يحكم ببلوغها به وكذلك اذا رأت
يوما دما وتسعة طهرا ويوما دما قال صاحب الهداية والاخذ بهذا القول اي بقول ابي
يوسف ايسر يعني للمفتي والمستفتي لان في قول محمد تفاصيل يشق ضبطها وههنا
صور وتفاصيل ذكرت في شرح الوقاية والدرر وشرح الهداية تركناها مخافة الاطناب
فمن اراد ان يثبت معرفتها فليراجع اليها وهو اي الحيض يمنع الصلوة والصوم بالاجماع و
تقضيه اي الصوم دونها اي دون الصلوة قال صاحب الهداية واحكامه اثنا عشر ثمانية
يشترك فيها الحيض والنفاس واربعة مختصة بالحيض دون النفاس اما الثمانية فترك
الصلوة لا الى قضاء وترك الصوم الى قضاء وحرمة الدخول في المسجد وحرمة الطواف بالبيت

وحرمة

وحرمة قراءة القرآن وحرمة مس المصحف وحرمة جماعها والنفاس وجوب الغسل عند انقطاعه
واما الاربعة المخصوصة فانقضاء العدة والاستبراء والحكم ببلوغها والفصل بين طلاق السنة
والبدعة فالسبع الاولى تتعلق ببروز الدم عندهما وبالاحساس عند محمد والثامن وهو الحكم ٧ من الاربعة المخصوص م
ببلوغها يتعلق بنصاب الحيض لكن يستند الى ابتدائه والاربع الباقية تتعلق بانقضائه
دون وصل الاغتسال لان الثلثة من الاربعة مخصوصة ثم قضاء الصوم دون الصلوة لما روي ان امرأة
قالت لعائشة ما بال احدينا تقضي صيام ايام الحيض ولا تقضي الصلوة فقالت احرورية
انت كنا على عهد رسول الله نقضي صيام ايام الحيض ولا نقضي الصلوة فانكرت عليها سؤاله
لشبه الحال فنسبتها الى الاهواء وهم فرقة كان اهلها يسئلون سؤال المتعنتين ويرون
ونقول ان اشتراط الطهارة عن الحيض والنفاس في صحة الصوم ثبت نصا على خلاف القياس
بدليل تحققه وشرعيته من الجنب والمحدث مع تحققه من الطاهر فلذلك اثر في الاداء دون
القضاء واشتراط الطهارة عنهما في صحة الصلوة ثبت على وفق القياس فلذلك اثر في
صحة الاداء والقضاء لان النص الذي هو معقول المعنى يتعدى من موضعه الى غير موضعه
بخلاف النص الذي لا يعقل معناه فان حكمه يختص بالموضع الذي ورد فيه ولان في قضاء
الصلوة حرجا لتضاعفها ولا حرج في قضاء الصوم وقال بعضهم لما حاضت امنا حواء صح
الى ابينا آدم عليه السلام فقالت كيف اصنع بالصلوة وقد ابتليت بالحيض فناجى آدم
ربه لجبرئيل فقال ان ربك يقرئك السلام ويقول ارفعوا عنها الصلوة مادامت
حائضا ثم انها بعد ذلك حاضت ثانيا في ايام الصيام فراجعت اليه فقالت كيف اصنع بالصوم
وقد ابتليت بالحيض فلم يرجع آدم الى ربه وقاس على الصلوة فقال انه رفع
الصلوة وقد رفعت فافطري الصوم فلما لم يراجع اليه وحكم برأيه عاتبه الله تعالى عليه
فالمرفوع عنها الصلوة اداء وقضاء ولكن حرمت عليها الصوم في ايام حيضها لكن
فالقضاء مدرج ودخول المسجد لقوله صلى الله عليه وسلم فاني لا احل المسجد لحائض ولا

قوله

جنب والطواف لانه الطواف في المسجد قيل واذا كان الطواف في المسجد يكون الحكم معلوما من
دخول المسجد فلم ذكره اصحابنا نعم صح ذكره احترازا عن سالفه في بيان جعل الطواف لو لم يكن
في المسجد لا يجوز ايضا او لان المسجد عارض فلم يكن من اركان ابراهيم عليه السلام والصلاة او
لدفع توهم الجواز اذا حاضت بعد الدخول بالطهارة او توهم جواز بناء على جواز الوقوف
بعرفة مع انه ركن اعظم منه وقربان ما تحت الازار عند ابي حنيفة كالمباشرة والتفخيذ
لان وطئها حرام والاستمتاع بما يدانيه يجر اليه فيحرم ولا يمنع من قربان ما فوق الازار يوقع و
لقول ابن عمر رضي الله عنهما سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عما يحل للرجل من امرأته الحائض
قال ما فوق الازار وعن عائشة رضي الله عنها قالت كان رسول الله يأمرني فاتزر فيباشرني
وانا حائض وعند محمد قربان الفرج فقط لقوله عليه السلام يصنع الرجل بامرأته الحائض
كل شيء الا الجماع ويكفر مستحل وطئها لان حرمته ثبتت بالكتاب والاجماع وان
انقطع لتمام العشرة حل وطئها قبل الغسل لانها تمام مدة الحيض وبالانقطاع عليها
يعرف الطهر قطعا فلا يحتمل عود الدم بعده وان انقطع لاقل لا يحل حتى تغتسل او يمضي
عليها ادنى وقت صلاة كاملة اي ان انقطع الحيض لاقل من عشرة ايام وكان عند تمام
عادتها وكذا النفاس لاقل من اربعين لا يحل وطئها وان لم تغتسل لان الصلاة صارت
دينا في ذمتها فطهرت حكما لان الدم يدر احيانا وينقطع اخرى فلا بد من الاغتسال
لترجح جانب الانقطاع بوجود ما زاد على زمان عادتها من مدة الاغتسال فيحل وطئها
لصيرورتها من الطاهرات حقيقة وان لم تغتسل ومضى عليها ادنى وقت الصلاة بقدر ان تقدر
على الاغتسال والتحريمة يحل وطئها لان الصلاة صارت دينا في ذمتها فصارت من
الطاهرات حكما لان الشرع اذا حكم عليها بوجوب الصلاة ولا تصح مع كونها حائضا دل
على انه حكم بطهارتها وان كان دون عادتها لا يحل وان اغتسلت لان العود في العادة غالب
عادة فكان الاحتياط في الاجتناب قال صاحب [illegible] وان كان الانقطاع في ايام

حتى تغتسل او يمضي عليها
ادنى وقت يسع الغسل
والتحريمة فحينئذ يحل وطئها ح

العادة

العادة يجب ان يؤخر الغسل الى وقت الصلاة فان خافت الفوت اغتسلت وصلت وان كان
على راس عادتها او اكثر او كانت مبتدأة يؤخر الاغتسال استحبابا وان انقطع لاقل
من ثلاثة اخرت الصلاة الى آخر الوقت فان خافت الفوت توضأت وصلت والمراد آخر
الوقت المستحب لا وقت الكراهة ثم في الصورة المذكورة اذا عاد الدم في العشرة بطل الحكم
بطهارتها مبتدأة كانت او معتادة واذا انقطع لعشرة او اكثر في غير العشرة
يحكم بطهارتها ويجب عليها الاغتسال واقل الطهر خمسة عشر يوما اقل الطهر الذي
يكون بين الحيضتين خمسة عشر يوما هكذا روي عن ابراهيم النخعي والظاهر انه منقول عن
النبي صلى الله عليه وسلم لانه من المقادير الشرع لا تعرف الا سماعا وذكر في المحيط
ان السنة اقام الشهر في حق الآيسة والصغيرة مقام الطهر والحيض وما اصنف الاشهر ينقسم عليها
نصفين فينبغي ان يكون نصف الشهر حيضا ونصفه طهرا الا انه قام الدليل على نقصان الحيض عن نصف
بقي الطهر على ظاهر القضية وهذا الاستدلال منقول عن الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله قال
صاحب العناية وفيه نظر لما ان المقادير لا تعرف الا توقيفا والاصل فيما هو كذلك فنظره ساقط
لان كون معرفة المقادير توقيفية لا ينافي صحة الاستدلال المذكور فالنص الوارد في اقامة
الاشهر مقام الطهر والحيض في حق الآيسة والصغيرة وان لم يرد ابتداء على كون نصف الشهر
طهرا بعينه الا انه يدل عليه باشارته او باقتضائه لا محالة فكان موقوفه مستفادة من كلام
الشارع لا حاصلة بالرأي فخرج عن تحت القاعدة القائلة ان المقادير لا تعرف الا توقيفا
على السماع من قبل الشارع وذكر في المبسوط ان مدة الطهر نظيرة مدة الاقامة من حيث انها انتهى ح
تعيد ما كان سقط من الصوم والصلاة وقد ثبت بالاخبار ان ادنى مدة الاقامة
خمسة عشر يوما فكذا اقل الطهر وهذا اقتدينا اقل مدة الحيض بثلاثة ايام اعتبارا باقل مدة
السفر فان كل واحد منهما يؤثر في الصوم والصلاة والنظر مذكور وارد عليه ايضا لكن نقول المغني ح
قال صاحب العناية لكن ما ذكر في المبسوط يمكن ان يقال فيه يحمل الاخبار الواردة في مدة الاقامة

ح

واردة عليك وبيانه انه ذكر في الكافي في باب المراة انقضت بعد انتهى ثم انه لا فرق بيننا وبين الشافعي
في كون اقل الطهر خمسة عشر لكن قال عطاء اقله تسعة عشر يوما لانه يشتمل الشهر على الحيض والطهر عادة
وقد يكون الشهر تسعة عشر يوما فاذا كان اكثر الحيض عشرة يكون الطهر تسعة عشر يوما يقول العبد
نظر صاحب العناية اقوى وردا على ما قال عطاء تدبر ولا حد لاكثره اي لاكثر الطهر ومعناه
انها ما دامت ترى الطهر تصلي وتصوم وان استوعب عمرها على انه قد يمتد الى سنة واكثر فلا
يقدر بتقدير الا عند نصب العادة في زمن الاستمرار يعني اذا استمر بها الدم فاحتيج
الى نصب العادة فانه يكون لاكثره حد كما اختلفوا في تقديره [illegible] والصحيح انه مقدر بستة
اشهر الا ساعة لان العادة نقصان طهر غير الحامل عن طهر الحامل واقل مدة الحمل ستة اشهر
فانتقص عنها شيء وهو ساعة صورتها مبتدئة رأت عشرة دما وستة اشهر طهرا
ثم استمر الدم تنقضي عدتها بتسعة عشر شهرا الا ثلث ساعات لانا نحتاج الى ثلث حيض
كل حيض عشرة ايام والى ثلثة اطهار كل طهر ستة اشهر الا ساعة فيكون المجموع تسعة عشر
شهرا الا ثلث ساعات تدبر وقال الحاكم الشهيد طهرها شهران وهو رواية ابن سماعة عن محمد
لان العادة مأخوذة من المعاودة والحيض والطهر مما يتكرر في الشهرين عادة اذ الغالب ان
تحيض في كل شهر مرة فاذا طهرت شهرين فقد طهرت في ايام عادتها والعادة تنتقل بمرتين
فصار ذكر الطهر عادة لها فوجب التقدير به قيل والفتوى على قول الحاكم لانه ايسر على المفتي
والنساء كذا في العناية وما زاد الدم على العادة فان جاوز العشرة فالزائد كله استحاضة
والا فحيض يعني اذا كانت لها عادة في الحيض وهي سبعة فرأت الدم الى سبعة وجاوزها
فان انقطع على العشرة فالعشرة كلها حيض وان لم ينقطع بل امتد الى اثني عشر يوما مثلا كان
السبعة منها حيضا والخمسة التي بعدها استحاضة واستدل على كون ما زاد استحاضة
بقوله صلى الله عليه وسلم المستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها وجه الاستدلال ان من زاد
دمها على عشرة فهي مستحاضة والمستحاضة تدع الصلوة ايام اقرائها وايام اقرائها عادتها

المعروفة

المعروفة فما زاد عليها لا تدعها فيه والكلام سوى الاضافة فائدة وما به الزائد على العادة يجانس
الزائد على العشرة من حيث النعت وكونهما زائدين على العادة المعروفة وكل ما يجانس الزائد
على العشرة يلحق به فالزائد على العادة يلحق بالزائد على العشرة وعورض بان الزائد
على العادة يمكن ان يكون حيضا كما اذا لم يجز العشرة بخلاف الزائد على العشرة فانه يجانس
ومجانسة اخرى وهي ان ما زاد على العادة يجانس العادة في كونهما في زمن الحيض
فتعارض التجانس والجواب انهما لو اتحدا في امكان الحيض وعدمه كانا متماثلين ولم
نحتج ذكره ان التجانس بين الزائدين من وجهين كما ذكرنا وبين الزائد والعادة
من وجه واحد كما ذكرتم فكان ما ذكرناه راجحا واما ان كل ما يجانس الزائد على العشرة
يلحق به فلان الجنسية علة الضم وان كانت مبتدأة وزاد على العشرة فالعشرة حيض
والزائد استحاضة لان الزائد على الحيض المقدر شرعا لا يكون حيضا والمبتدأة التي بلغت
مستحاضة حيضها من كل شهر عشرة ايام وما زاد عليها استحاضة فيكون طهرها عشرين
يوما والنفاس دم يعقب الولد لما كان الحيض اكثر وقوعا قدمه ثم اعقبه بالاستحاضة لانه اكثر
وقوعا من النفاس باعتبار كثرة فانها تكون استحاضة بما رأت الدم حالة الحبل وما زاد الدم
على العشرة او زاد على العادة وجاوز العشرة او رأت ما دون الثلث او رأت قبل تمام
الطهر او رأت قبل ان تبلغ تسع سنين على ما عليه العامة بخلاف النفاس لانه بسبب شيء واحد
والنفاس مصدر نفست المراة بضم النون وفتحها اذا ولدت فهي نفساء وهن نفاس قال في
القاموس والنفاس بالكسر ولادة المراة فاذا وضعت فهي نفساء جمعه نفاس ونفس بضم
الفاء ونفس بسكونها كجياد وجدان وكتب وكتب ونواس ونفساوات ليس فعلاء
يجمع على فعال غير نفساء وعشراء [illegible] انتهى فيكون لفظ النفاس مصدرا تارة وجمعا
لنفساء تارة وقولهم والنفاس دم اه يشعر بانه يستعمل تارة اسما لدم يعقب الولد
قال المطرزي في المغرب والنفاس بكسر النون ولادة المراة مصدر سمي به الدم كالحيض او

اشتقاقه من تنفس الرحم او خروج النفس بمعنى الولد فليس بذاك انتهى لكن قال صاحب الهداية
النفاس هو الدم الخارج عقيب الولادة لانه مأخوذ من تنفس الرحم بالدم او من خروج النفس بمعنى
الولد او بمعنى الدم وقال صاحب العناية فيه تسامح لانه تعليل في موضع التعريف وتقريره انه جعله
من باب التسمية كانه قال سمي الدم الخارج عقيب الولادة بالنفاس لانه مأخوذ من تنفس الرحم بالدم
او من خروج النفس بسكون الفاء بمعنى الولد او بمعنى الدم من قولهم له نفس سائلة اي دم سائل
وذكر في المجتبى انه مشتق من تنفس الرحم او النفس في الولادة على ما قال شاعرهم اذا النفساء اولدت
من آل خالد ° بدا كرم للناظرين قريب ° وقد وجد ذكر كله انتهى وحكمه حكم الحيض في منع الصلوة
والصوم وقضائها دونه ودخول المسجد والطواف وقراءة القرآن وغيرها ولا حد لاقله
في المحيط وليس لقلته غاية في ظاهر رواية اصحابنا وعن ابي يوسف انه قال اقل مدة النفاس
مقدر باحد عشر يوما وعن ابي حنيفة انه قدره بخمسة وعشرين يوما وقال شيخ الاسلام في مبسوطه
اتفق اصحابنا على ان اقل النفاس [illegible] يوجد لها وانها اذا رأت الدم ساعة
ثم انقطع عنها فانها تصوم وتصلي وكان ما رأت نفاسا ولا خلاف في هذا بين اصحابنا
انما الخلاف فيها اذا اوجب اعتبار اقل النفاس في انقضاء العدة بان قال لها اذا ولدت
فانت طالق فقالت انقضت عدتي اي بعد اي مدة يعتبر اقل النفاس مع ثلث حيض فعند ابي حنيفة
يعتبر اقله بخمسة وعشرين يوما وعند ابي يوسف باحد عشر يوما وعند محمد بساعة وهذا كما ترى تفرقة
بعدد الدم فان ولدت ولم تر دما فهي نفساء في رواية الحسن بن زياد عن ابي يوسف وهو قول [illegible]
ثم رجع ابو يوسف وقال هي طاهرة وتجب الصلوة تطهر في الغسل واما الوضوء فواجب اجماعا واكثر
المشايخ اخذوا بقول ابي حنيفة وبعضهم اخذوا بقول ابي يوسف وهو الصحيح لان النفاس
هو الدم الخارج عقيب الولادة فاذا لم يكن لها نفاس كيف تكون نفساء وقول ابي حنيفة احوط لانها
لم تقدر اقله بحد لان تقدم الولد علم الخروج من الرحم فاغنى عن امتداد جعل علما عليه بخلاف
الحيض فانه اشترط فيه امتداد الدم ثلثة ايام ليعلم ان ذلك الدم من الرحم اولا اذ له دليل

على كونه

على كونه من الرحم دون النفاس فعلم ذلك بانفتاح فم الرحم بخروج الولد [illegible] كذا ذكره في العناية واكثره
اربعون يوما وهو مروي عن ابن عمر وعائشة وام سلمة وام حبيبة وابي هريرة رضي الله عنهم وقيل لا
يعرف الا سماعا وهو موافق للمعقول لانهم اجمعوا على ان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر
مدة الحيض وقد ثبت في باب الحيض ان اكثر مدة الحيض عشرة ايام بلياليها فكان اكثر مدة
النفاس اربعين يوما وانما كان اكثر مدة النفاس اربعة امثال اكثر مدة الحيض لان الرحم
لا ينفصل في الولد قبل اربعة اشهر فيجتمع الدماء اربعة اشهر واذا دخل الروح صار الدم غذاء
للولد فاذا خرج الولد خرج ما كان محتبسا من الدم اربعة اشهر في كل شهر عشرة ايام كذا في الغاية
يقول الفقير وفيه بحث ظاهر بناء على انه لا حد لاقله تدبر وقال الشافعي اكثره ستون يوما وما تراه
الحامل حال الحمل وعند الوضع قبل خروج اكثر الولد استحاضة وان كان بالغا نصاب الحيض [illegible]
موصوف اعتبارا بالنفاس يعني اذا ولدت ولدين في بطن واحد فرأت الدم قبل خروج الولد
فانها حامل في حق الولد الثاني وقد ذكرنا انه عند ابي حنيفة وابي يوسف والجامع كونهما جميعا في الرحم
ولنا ان الحيض دم الرحم ودم الرحم لا يوجد في الحامل لان بالحبل ينسد فم الرحم لان الله تعالى اجرى عادته
على ذلك لئلا ينزل ما فيه لكون الثقب من الحمل واعتباره بالنفاس فاسد لانه انما يكون بعد انفتاح
بخروج الولد ولهذا كان نفاسا بعد خروج بعض الولد فيما روي عن ابي حنيفة [illegible] لان فم الرحم
ينفتح فيتنفس بالدم فكيف هذا اذا خرج اكثر الولد واما اذا خرج اقله فلا تصير نفساء وان خرج
الدم لان النفاس دم يعقب الولد ولم يوجد لا حقيقة وهو ظاهر ولا حكما لانه ليس للاقل
حكم الكل روى خلف بن ايوب عن ابي يوسف عن ابي حنيفة ان الدم الذي تراه بعد خروج
اكثر الولد نفاس وروى علي عن ابي يوسف انه اذا خرج بعض الولد صارت به نفساء وروى هشام
عن محمد بعد خروج الرأس ونصف البدن او الرجلين واكثر من نصف الولد وعنه انها لا تصير
نفساء حتى يخرج جميع الولد وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه ان ابا يوسف مع ابي حنيفة في خروج
اكثر الولد وهو صحيح على ما روى خلف بن ايوب واما محمد فلم يذكر انه مع ابي حنيفة [illegible]

لكنهم قالوا مذهب محمد ان النفاس انما يثبت بوضع الكل فان لم يوجد وضع الحمل كله لا يثبت النفاس
كذا في الصيانة وان زاد على اكثره ولها عادة فالزائد عليها استحاضة والا فالزائد على
الاكثر فقط استحاضة معلوم مما ذكر في الحيض فلا يحتاج الى الشرح ثانيا والعادة تثبت وتنتقل
بمرة في الحيض والنفاس عند ابي يوسف وبه يفتى وعندهما لا بد من المعاودة اعلم ان الانتقال
على ضربين انتقال عدد وانتقال مكان اما انتقال العدد فان ترى زيادة على معروفتها او نقصانها
بحاله وانتقال المكان ان ترى في غير موضعها المعروف ثم الانتقال لا يكون الا بمرتين في قول ابي
حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يكون بمرة وعليه الفتوى وبيان هذا الكلام في مسائل منها ان المرأة
اذا رأت عادتها في الحيض خمسة ايام من اول كل شهر وطهرها خمس وعشرون فرأت مرة زيادة
على معروفتها الا انها لم تجاوز العشرة فانه يكون جميع ما رأت حيضا بالاتفاق فهذا الزائد عند ابي حنيفة
ومحمد لا يكون عادة وعند ابي يوسف يكون عادة وانما تظهر ثمرة الخلاف بينهم في الشهر الثاني اذا
استمر بها الدم فانها ترد الى عادتها القديمة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ترد
الى آخر ما رأت واجمعوا انها اذا رأت ذلك مرتين ثم استمر بها الدم في الشهر الثالث فانها
ترد الى ما رأت اليه عليه الام كذا في الحلية ونفاس التوأمين من الاول خلافا لمحمد وهو قول
زفر قال صاحب الهداية وان ولدت ولدين في بطن واحد فنفاسها من الولد الاول
عند ابي حنيفة وابي يوسف وان كان بين الولدين اربعون يوما انتهى فقوله وان
كان آه احتراز عما قال بعض المشايخ ان كان بين الولدين اربعون يوما يكون النفاس من الولد
الثاني عند ابي حنيفة وابي يوسف ايضا لكنه ليس بصحيح انما الصحيح ما اختاره المصنف لان
اكثر مدة النفاس اربعون يوما وقد مضت فلا يجب النفاس بعدها انتهى والتوأمان ولدان
من بطن واحد يكون بين ولادتهما اقل من مدة الحمل وهو ستة اشهر وقال المطرزي في المغرب التوأم
اسم للولد اذا كان معه آخر في بطن واحد ويقال هما توأمان كما يقال هما زوجان وقولهم
هما توأم خطأ وفي المبسوط ذكر التوأم مكان التوأمين صحيح عند اهل اللغة ومنهم من قال

التوأم

التوأم افصح كما يقال هما زوج ومنهم من قال التوأمان افصح كما يقال هما كفوان وقال
صاحب القاموس التوأم من جميع الحيوان المولود مع غيره في بطن من الاثنين فصاعدا ذكرا او انثى
او ذكرا او انثى ويقال توأم للذكر وتوأمة للانثى فاذا جمعا فهما توأمان وتوأم وانقضاء
العدة من الاخير اجماعا لان انقضاء العدة بوضع حمل مضاف اليها لقوله تعالى حتى يضعن
حملهن فيتناول الجميع لانها حامل بعد الاول بعد والسقط مثلثة الولد لغير تمام كذا
في القاموس ان ظهر بعض خلقه كالشعر والظفر واليد والرجل والاصبع فهو ولد تصير المرأة
به نفساء والامة ام ولد ويقع الطلاق المعلق بالولادة يعني اذا قال ان ولدت فانت
طالق يقع بخروج سقط ظهر بعض خلقه وتنقضي به العدة قال صدر الشريعة يعني اطلقها زوجها
تنقضي عدتها بخروج هذا السقط وقال الفاضل قاضي زاده الاولى ان يقول اي اذا طلقها
زوجها او مات عنها زوجها تنقضي عدتها لان ما ذكره الشارح يوهم اختصاص انقضاء
العدة بالمطلقة وليس كذلك يقول العبد الاولوية مسلمة والايهام واقع لكن مراده ان يقول
مثلا وغيره والشريعة مشحونة بمثله اعتمادا على فهم المتعلم ودم الاستحاضة كالرعاف
الدائم من قبيل الحدث فمثله لا يمنع صلوة ولا صوما ولا وطئا **فصل**
الاستحاضة ومن به سلس البول وهو من به استطلاق بطن او انفلات ريح او رعاف دائم
او جرح لم يرقأ اي لم يسكن دمه من رقأ الدم سكن فحكمهم ان يتوضؤا لوقت كل صلوة من سلس البول هو من لا يقدر
على امساكه يقال سلس اي سهل ورجل سلس اي لين وهو سلس البول اي لا
يستمسكه وقال صاحب القاموس السلس ككتف السهل اللين وهو سلس البول لا يستمسكه
وكذا استطلاق بطن وانفلات ريح عدم القدرة على امساكها والرعاف الدم الذي يخرج من الانف
والجرح الذي لم يرقأ اي لم يسكن دمه من رقأ الدم سكن فحكمهم ان يتوضؤا لوقت كل صلوة
ويصلون به في الوقت ما شاؤا من فرض ونفل وهذا البحث يخرج فيها بل يصلي النذور
والواجبات ايضا ما دام الوقت باقيا وقال الشافعي يتوضؤن لكل صلوة مكتوبة فيصلون

والجامع انها لقيام الرحم للايتنفسها ح

به فرضا واحدا وما يتبعه من النوافل لقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة ولان
اعتبار طهارتها ضرورة اداء المكتوبة فلا تبقى بعد الفراغ منها ولنا ان النافلة تبع للفرائض
فلا تنفرد بحكم على حدة فان قيل قوله عليه السلام لكل صلاة اعم من كونها مكتوبة او غيرها
فالتقييد بالمكتوبة تحكم اجيب بان قوله لكل صلاة مطلق والمطلق ينصرف الى الكامل وهو
المكتوبة فينصرف اليها ولنا قوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة وهو المحكم
مراد بما رواه الشافعي لان اللام تستعار للوقت يقال آتيك لصلاة الظهر اي وقتها فكان ما رواه
الشافعي محتملا للتأويل وما رويناه مفسر لا يحتمله فيترجح عليه على ما عرف في اصول الفقه
على ان الحفاظ اتفقوا على ضعف حديثه قاله النووي في المهذب كذا في العناية وقال مالك
انها تغتسل لكل صلاة وكان ابراهيم النخعي رحمه الله يقول تغتسل في آخر وقت الظهر فتصلي
الظهر في آخر الوقت والعصر في اول الوقت بغسل واحد ثم تغتسل في آخر وقت المغرب فتصلي
المغرب في آخر الوقت والعشاء في اول الوقت وكذلك العشاء مع الفجر كذا في النهاية
يقول العبد الضعيف في قوله وكذا العشاء مع الفجر بحث والاظهر وكذا الوتر مع الفجر تدبر وقال صاحب
الكافي وقال مالك المعذور يتوضأ لكل نفل ايضا انتهى يقول العبد الضعيف بينه وبين ما
ذكر صاحب النهاية من مذهبه تناقض اللهم الا ان يحمل على اختلاف الروايتين عنه تدبر وقال صاحب
البناية قال الاوزاعي لا تتوضأ للظهر حتى يدخل وقت العصر ثم تتوضأ فتصلي الظهر والعصر
انتهى ويبطل الوضوء بخروجه اي بخروج الوقت فقط وقال زفر بدخوله فقط وقال ابو يوسف
يبطل بايهما كان والاثر انما يظهر فيما اشار بقوله فالمتوضئ وقت الفجر لا يصلي به بعد
الطلوع عند علمائنا الثلاثة لانه قد وجد خروج وقت الصلاة وهو مبطل عندهم الا عند
زفر لعدم دخول الوقت وهو المبطل عنده والمتوضئ بعد الطلوع اي طلوع الشمس يصلي
به الظهر عند ابي حنيفة ومحمد لعدم وجود خروج الوقت خلافا لهما اي لزفر ولابي يوسف لوجود
دخول الوقت وهو مبطل عندهما ولا يوجد صورة يبطل فيها الوضوء عند ابي حنيفة ومحمد

لا عند

لا عند ابي يوسف لان المبطل عنده كلاهما كما عرفت والمعذور من لا يمضي عليه وقت صلاة الا و
العذر الذي ابتلي به يوجد فيه قال الامام التمرتاشي والمرغيناني والامام حميد الدين الضرير
وغيرهم ان هذا التعريف للمعذور في حالة البقاء واما في حالة الابتداء فالشرط ان يكون الحدث
الذي ابتلي به مستوعبا في جميع الوقت حتى لو استوعب كل الوقت يكون معذورا فاذا استوعب مرة لا يحتاج
الى الاستيعاب بعد ذلك بل وجوده في الوقت كاف ثم لا يسقط حكم عذره حتى ينقطع في الوقت كله
كذا في العناية والنهاية ولصاحب العناية ههنا اشكال ان اردت تفصيله فطالعه

باب الانجاس

لما فرغ من بيان النجاسة الحكمية وتطهيرها شرع في بيان النجاسة
الحقيقية وتطهيرها اذ الطهارة عنها شرط جواز الصلاة لكن النجاسة الحكمية اقوى لكون قليلها
يمنع جواز الصلاة بالاتفاق ولا يتجزى زوالها بالغسل بخلاف الحقيقية فان القليل الذي لا يستطاع
الاحتراز عنه معفو عند الشافعي وعندنا قدر الدرهم وما دونه من المغلظة وما دون ربع الثوب
من المخففة معفو فلهذا قدم بيان النجاسة الحكمية تطهير النجاسة واجب من بدن المصلي وثوبه ومكانه وتطهير كل
منها فرض اما الثوب فلقوله تعالى وثيابك فطهر امر بتطهير الثياب مطلقا وهو للوجوب فان قيل ذلك
المتروك معناه فقصر فلا يتم دليلا على ازالة النجاسة اجيب بان ذلك مجاز والاصل الحقيقة
على ان تقصير الثياب يستلزم التطهير عادة فيكون امرا بتطهير الثوب اقتضاء واذا كان تطهير
الثوب واجبا للمصلي حال مناجاة ربه كان تطهير المكان والبدن كذلك لمساواة الاول
للمنصوص واولوية الثاني قال صاحب العناية (كذا في العناية) ثم لما وجب شرعا تطهير الثوب مع تصور انفصاله
عن الشخص فلان يجب تطهير البدن والمكان بالطريق الاولى لان انفصاله عنها غير متصور انتهى
يقول العبد الضعيف هذا الكلام في قول صاحب العناية لمساواة الاول للمنصوص كلام تدبر ثم المعتبر في
طهارة المكان موضع قدم المصلي حتى لو افتتح الصلاة وتحت قدميه اكثر من قدر الدرهم من النجاسة
فصلاته فاسدة لانه لا بد من القيام وذكر الكرخي بالقدم واما اذا كان في موضع السجود ففي رواية
محمد عن ابي حنيفة انه لا يجوز ايضا لان السجود ركن كالقيام وفي رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة انه يجوز

اي هذا باب في بيان احكام الانجاس وهي جمع نجس ... عيني

كذا في النهاية ثم تكلم في الايضاح من النجس الحقيقي بالماء وبكل مائع طاهر مزيل كالخل وماء الورد ونحوه
احترازا عن بول ما يوكل لحمه فان الاصح ان التطهير لا يحصل به وقيل يحصل حتى لو غسل الدم به ذكره رضي
عنه ما لم يفحش ذكره شمس الائمة السرخسي والاصح ان التطهير بالنجس لا يكون لتضاد بين الوصفين وكذا
الحكم في الماء المستعمل وقوله مزيل احتراز عن الدهن والدبس ذكره لان الازالة انما تكون بان يخرج اجزاء
النجاسة مع المزيل شيئا فشيئا وذكره معقوب بالعصر فان فيه دسومة لا ينعصر عن الثوب
فيبقى شيء فيه فلا يزيل عين النجس الا الدهن وعند محمد لا يطهر الا بالماء وهو مذهب الشافعي
وزفر قالوا ان المطهر يتنجس باول الملاقاة لاختلاطه بالنجاسة والنجس لا يفيد الطهارة الا ان
هذا القياس ترك في الماء ضرورة ولهما ان المائع قالع والطهورية بعلة القلع والازالة
وحاصله ان الاشتراك في العلة يوجب الاشتراك في الحكم والماء مطهر بعلة القلع
والازالة وهذه العلة موجودة في الخل واشباهه فيكون مطهرا كالماء لا يقال التعليل بالعلة لا
يجوز لان النص يقتضي الغسل بالماء حيث قال عليه السلام لاسماء بنت ابي بكر حين سألته
عن دم الحيض يصيب الثوب حتيه ثم اقرصيه ثم اغسليه بالماء لانا نقول الغسل بالماء
اما ان يكون واجبا لعينه او لغيره والاول ممنوع لان الثوب اذا قطع موضع النجاسة منه صح بذلك
الثوب جازت صلاته بلا غسل والثاني مسلم فانه واجب للتطهير وهو يحصل باستعمال المائع فيكون
معللا فاي شيء يوجد فيه تلك العلة يجوز التطهير وابو حنيفة وابو يوسف في اصل الرواية لم يفرقا
بين الثوب والبدن وفي رواية عن ابي يوسف انه فرق وقال لا يجوز في البدن الا بالماء لان غسل
البدن طريقه العبادة فاختص بالماء كالوضوء وغسل الثوب طريقه ازالة النجاسة فلم يختص
بالماء وهو ضعيف لان الكلام فيما اذا كان عين النجاسة قائمة بالبدن والفرق بين ازالتها
منه وازالتها من الثوب ويطهر الخف ان تنجس بنجس له جرم بالدلك مبالغا اي فوق
الحاجة اذا اصابت الخف فاما ان يكون لها جرم كالروث والعذرة والدم والمني او لا كالبول
والخمر ونحوهما فان كان الاول فاما ان حصل له جفاف او لا فان حصل الجفاف فدلكه بالارض

يطهر

يطهر فيصح فيه الصلاة استحسانا واما اذا اصابه ماء بعد ذلك هل يعود نجسا كما كان ففيه
روايتان لان النبي صلى الله عليه وسلم قال فان كان بهما اذى فليمسحهما بالارض فان الارض
لهما طهور ولان الجلد لصلابته لا تتداخله اجزاء النجاسة الا قليلا (اي بالخفين) [illegible] لم يبق
مبالغة في اكثر الكتب ايضا لكنه وقع في صدر الشريعة والكافي في بيان قول ابي يوسف والنقاية تحقيق
ان يكون فيه قول ابي يوسف كان يقول الخف يطهر بالدلك عند ابي حنيفة وابي يوسف سواء
فيه مبالغة او لا اي جف او لا خلافا لمحمد وكذا يطهر بالدلك ان لم يجف عند ابي يوسف ان
بولغ فيه والمصنف قد حكاه مخالفا للكتب تبع خلافا لمحمد فان عنده لا يطهر بالدلك اصلا
وهو القياس اعتبارا بالثوب والبساط بجامع ان النجاسة قد اختلط والخف قد تداخلها فيها
وكذا ان لم يجف عند ابي يوسف وبه يفتى يعني اذا دلكها بالارض حتى لم يبق اثر النجاسة
يطهر عند ابي يوسف لعموم البلوى واطلاق قوله عليه السلام فليمسحهما بالارض على ما تقدم وعند
ابي حنيفة ومحمد لا يطهر حتى يغسله لان المسح بالارض يكثره ولا يطهره قال شمس الائمة
وقول ابي يوسف صحيح وعليه الفتوى للضرورة وان تنجس بمائع كالبول والخمر ونحوهما شرع
في بيان ما اذا اصابته النجاسة التي ليس لها جرم فلا بد من الغسل لان الاجزاء تتشرب
فيه ولا جاذب يجذبها فان قيل الحديث كما لم يفرق بين الرطب واليابس لم يفرق بين ما له جرم
وبين ما ليس له جرم فكان الواجب ان يستويا في الحكم اجيب بانه فرق بينهما واخرج التي
لا جرم لها بالتخصيص بالتعليل وهو قوله صلى الله عليه وسلم فان الارض لهما طهور اي مزيل نجاستهما
ونحن نعلم ان الخف اذا تشرب البول والخمر لا يزيله المسح ولا يخرج عن اجزاء الجلد فكان
الحديث مصروفا الى القذر الذي يقبل الازالة بالمسح وهو ما له جرم والمني نجس ويطهر
ان يبس بالفرك والا يغسل والقياس ان لا يطهر بالفرك لانه دم الا انه نضج
فهو كسائر انواع الدم لا يطهر الا بالغسل وجه الاستحسان قوله صلى الله عليه وسلم لعائشة
في المني فاغسليه ان كان رطبا وافركيه ان كان يابسا وهو حجة على الشافعي

عله لقوله فيدلكه بالارض يطهر

ح

فيصير المني طاهرا مستدلا بحديث ابن عباس انه قال المني كالمخاط فامطه عنك ولو باذخرة ولانه اصل
خلقة الادمي فكان طاهرا كالتراب الا ترى ان الانبياء خلقوا منه يعني و
الحجة عليه ما رويناه وما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لعمار بن ياسر وهو يغسل ثوبه من النخامة فقال عليه السلام
ما نخامتك ودموع عينيك والماء الذي في ركوتك الا سواء وانما يغسل الثوب من خمس البول
والغائط والدم والمني والقيء وفي رواية الخمر مكان القيء فالاصل استدل في
طهارته بحديث ونحن على نجاسته بحديث فاوجه قولنا والحجة عليه ما روينا فالجواب وحده كل
ان حديثه لا يدل عليه لان قوله كالمخاط لا يقتضي ان يكون طاهرا لجواز ان يكون التشبيه في اللزوجة
وقلة التداخل [illegible] والامر باماطته مع كونه للوجوب يستدعي ان يكون نجسا لان
ازالة ما ليس بنجس ليست بواجبة على انه موقوف عليه فلا يصح الاحتجاج به على الفصل
الثاني هذه لا يطهر بالفرك لانه رقيق قال في الهداية ولو اصاب البدن قال مشايخنا
يطهر بالفرك لان البلوى فيه اشد منها في الثوب فلما طهر الثوب بالفرك فلان يطهر البدن به
اولى وعن ابي حنيفة انه لا يطهر به لان حرارة البدن جاذبة فلا يعود الى الجرم والبدن
لا يمكن فركه فاضيع الى الماء لازالته بخلاف الثوب قال الفقيه ابو اسحق الحافظ يعني اليابس انما يطهر
بالفرك اذا كان راس الذكر طاهرا وقت خروجه بان كان بال فاستنجى واما اذا لم يكن طاهرا
لا يطهر فان قيل بالفائدة في طهارة راس الذكر ومجرى المني مجرى البول فيتنجس بملاقاة البول
لا محالة قلنا كانهم لم يعتبروا النجاسة الباطنية كما روي عن ابي يوسف انه اذا ذبح شاة فخرج عن
ضرعها لبن يحل اكله وشربه ولا يتنجس بنجاسة الوعاء كذا في الحدادي وكذلك انما يطهر
المصاب بالفرك اذا خرج المني قبل خروج المذي واما اذا خرج المذي على راس الاحليل
ثم خرج المني لا يطهر الثوب بالفرك ثم اذا فرك المني اليابس عن الثوب وحكم بطهارة الثوب ثم اصابه
ماء ذلك الثوب هل يعود نجسا فهو على الروايتين عن ابي حنيفة كذا في النهاية نقلا عن المحيط و
يطهر السيف ونحوه كالمرآة والسكين ونحوهما من الصلابة والصقالة بالمسح مطلقا اي

كان

كان رطبا او يابسا سواء كان عذرة او بوله لانه لا يتداخله النجاسة فلا يحتاج الى الاخراج منه
الباطن وما على ظاهره يزول بالمسح وفي المحيط السيف او السكين اذا اصابه بول او دم ذكر
في الاصل انه لا يطهر الا بالغسل وان اصابه عذرة ان كانت رطبة فكذلك الجواب وان كانت يابسة
طهرت بالحت وهو الحك قال رحمه الله عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا يطهر الا بالغسل
والكرخي ذكر في مختصره ان السيف يطهر بالمسح من غير فصل بين الرطب واليابس وبين العذرة
والبول والمصنف كانه اختاره ولم يذكر الخلاف وهو المختار للفتوى لان الصحابة كانوا
يقتلون الكفار بسيوفهم ثم يمسحونها ويصلون بها وفي الغياثية وسئل ابو القاسم عمن ذبح شاة بالسكين
ثم مسح السكين على صوفها او بما يذهب به اثر الدم قال يطهر كذا في الغياثية وبهذه
ويطهر الارض بالجفاف وذهاب الاثر وهو اللون والرائحة للصلوة لا للتيمم اي جازت
على مكانها دون التيمم منه وكون الجفاف بالشمس ليس بشرط حتى لو جف في الظل يكون الحكم هكذا
وما وقع في الهداية من قوله بالشمس خرج على العادة فان الارض في العادة تجف بالشمس وقال
الشافعي وزفر لا تجوز لان النجاسة حصلت في المحل ومزيل لم يوجد ولهذا لا يجوز
التيمم به ولنا قوله صلى الله عليه وسلم زكوة الارض يبسها اي طهارتها جفافها اطلاق لاسم
المسبب على السبب لان الزكوة وهي الذبح سبب للطهارة في الذبيحة وجعل صاحب الاكار
هذا الحديث موقوفا على عائشة قال واما الذي روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في هذا فقوله
ايما ارض جفت فقد زكت وصاحب البحر جعله قول محمد بن الحنفية ويمكن ان يقال معنى الحديثين
واحد فيجوز ان يكون نقله بالمعنى فيكون مرفوعا كذا في العناية وانما لا يجوز التيمم لان طهارة
الصعيد شرط بنص الكتاب وهو قوله تعالى فتيمموا صعيدا طيبا فلا يتادى بما ثبت بالحديث
يعني ان اشتراط الطهارة في التراب في التيمم ثبت بعبارة قوله فتيمموا صعيدا طيبا
فلا يحصل بالطهارة المشروطة بالعبارة بالطهارة التي اثبتها خبر الواحد فان فيه
نوع معارضة لما ان العمل بالخبر طهارة الارض بالجفاف لان النجاسة لا تطهر بالجفاف كما

في الثوب فإنه قلع اليبس طهارة لكان ثبت بدلالة قوله تعالى وثيابك فطهر والثابت بالدلالة
كالثابت بالعبارة في كونه قطعيا حتى يثبت الحدود والكفارات بدلالة النصوص فيجب
ان لا يجوز الصلوة عليها كما لا يجوز التيمم بها واجيب بان الآية ههنا ظنية لان المفسرين
اختلفوا في تفسيرها فقال بعضهم المراد به تطهير الثوب وقال بعضهم المراد تقصيرها للمنع
عن التكبر والخيلاء فان العرب كانوا يجرون اذيالهم تكبرا وقال بعضهم المراد تطهير النفس
عن المعايب والاخلاق الردية واذا كان كذلك كانت الآية ظنية ولهذا لم يكن
انكر اشتراط طهارة الثوب موعظا فيكون الدلالة كذلك فان قيل انا لطيب ايضا يحتمل
الطاهر والمنبت وعلى الثاني حمله ابو يوسف والشافعي ولا يجوز ان يكونا مرادين لعدم عموم المشترك
فيكون مأولا وهو من الحجج الظنية فينبغي ان يجوز التيمم اجيب بان الاحتمال في طيب مسلم
لكن الطاهر مراد بالاجماع كما تقدم والخلاف في اشتراط الانبات فيكون اشتراط الطهارة قطعيا
فلا يتادى بطهارة تثبت بخبر الواحد وكذا الآجر المفروش والآجر الطين المطبوخ وانما قيد
بالمفروش لانه ما لم يحكم في موضع بل وضع فيه بحيث ينتقل منه بلا تكلف لا يطهر الا بالغسل
والخص منصوب الخص بضم الخاء المعجمة والصاد المهملة السترة التي تكون على السطوح من القصب
وتقييده بالمنصوب كتقييد الآجر بالمفروش في شجر والكلاء غير المقطوع وحاصله ان الآجر
مفروش والخص منصوب في شجر والكلاء غير المقطوع ان تنجس وجف وذهب اثرها
تطهر كالارض للصلوة لا للتيمم قال المحشي الهروي بعد قوله في قول صاحب الوقاية
[redacted] وذهاب الاثر يعني اذا لم يكن يابسة وصب عليها ماء
بحيث لم يكن للنجاسة اثر تطهر انتهى وقال الفاضل ... قلت هذا التخريج يستلزم ان لا يكون مراد
صاحب الوقاية ما ذكره المحشي لزم ان يكون مخرج اليبس سببا مستقلا لطهارة الارض والآجر
التي اصابتها النجاسة بدون ذهاب اثرها من اللون والرائحة ونحوهما ويكون ذهاب
الاثر سببا آخر لطهارة الارض الرطبة اذا صب عليها ماء بحيث لم يبق للنجاسة اثر

الأرض ح

وليس

وليس مسئلة كذلك فان اليبس بدون ذهاب اثر النجاسة غير كاف في طهارة الارض وقد صرح
كما صرحا به ويدل عليه قطعا عبارة المعتبرات في وضع هذه المسئلة منها الهداية فانه قال فيها
اذا اصابت الارض نجاسة فجفت بالشمس وذهب اثرها جازت الصلوة على مكانها
انتهى نعم كون الارض النجسة طاهرة بصب الماء عليها بحيث لم يبق فيها اثر النجاسة
مسئلة اخرى ذكرت في الخلاصة وذكرت في الكفاية وعين ايضا نقلها عن الخلاصة من ليس
بداخلة في مسئلة الكتاب فانما مسئلة الكتاب ههنا ما ذكر في الهداية كما نقلته آنفا
هو المختار ذكره صاحب التسهيل وصاحب الوقاية وفي كلام صاحب الوقاية يشعر بانه
راجع الى [redacted] الشجر والكلاء فقط وفي كلام التسهيل يشعر بانه راجع الى
الآجر والخص والشجر والكلاء جميعا حيث قال في متنه ويطهر الآجر المفروش والسترة التي
تكون على الارض والشجر والكلاء القائم في الارض باليبس وذهاب الاثر [redacted] في المختار وكلامه
كلام صاحب الوقاية حيث قال وبه يبقى حكم الارض والآجر والخص والشجر والكلاء
القائم في الارض لو تنجس ثم عقب هو المختار وكلام صاحب الاصلاح والايضاح صريح في انه
راجع الى الشجر والكلاء فقط حيث قال وفي الشجر والكلاء القائم في الارض اختلفوا فيه
فقيل ما داما قائمين على الارض يطهران بالجفاف هو المختار وفي المنفصل راجع الى الآجر
والخص والمقطوع راجع الى الشجر والكلاء لا بد من غسله ولا يكفي فيه اليبس وذهاب
الاثر وطهارة المرئي بزوال العين النجاسة ضربان مرئية وغير مرئية ولا يوجد ثالث
والحصر عقلي لدورانه بين النفي والاثبات وذكر لان النجاسة بعد الجفاف اما ان
تكون متجسدة كالغائط والدم وغيرهما او لا كالبول ونحوه فطهارة الاولى بزوال عينها
من غير اشتراط عدد في الغسل لان النجاسة حلت المحل باعتبار العين فتزول بزوالها
ويعفى اثر يشق زواله كاللون والرائحة لان الحرج مدفوع شرعا ثم ان في قوله بزوال
عينها اشارة الى ان عينها ان زالت بمرة واحدة لا يحتاج الى الغسل بعده لكن فيه اختلاف

اي بعد غسل كل واحد منهما مرة

ثم ان ابا يوسف يقول بعد زوال العين النجاسة يغسل مرتين لانها التحقت بغير مرئية غسلت
مرة فيغسل مرتين بعدها وقال بعضهم يطهر وان كان مرة واحدة لان النجاسة كانت بسبب
العين وقد تيقنا بزوال العين فيحكم بطهارته ثم قيل في تفسير المشقة ان يحتاج في قلعه
الى شيء اخر نحو الصابون والاشنان وذكر شيخ الاسلام في مبسوطه الا ان يكون
نجاسة لا يزول اثرها بالماء فانه ذكر لا يضر لما روي عن خولة بنت يسار انها قالت يا رسول
الله ان لي ثوبا واحدا واني احيض فيه فقال صلى الله عليه وسلم رشيه فاقرصيه ثم اغسليه
بالماء فقالت انه يبقى له اثر فقال صلى الله عليه وسلم يكفيك الماء فلا يضرك اثره وحكي عن ابي جعفر
الحافظ ان امرأة اذا اصابت يدها حناء بخل والثوب اذا اصبغ بصبغ نجس غسلت يدها
وغسل الثوب الى ان يسيل منه ماء ابيض ثم يغسل بعد ذلك ثلثا فيحكم بطهارة يدها وطهارة
الثوب بالاجماع كذا في النهاية وتطهر غير مرئية بالغسل ثلثا او سبعا قال صاحب الهداية
وما ليس بمرئي فطهارته ان يغسل حتى يغلب على ظن الغاسل انه قد طهر لان التكرار لا بد
للاستخراج ولا يقطع بزواله فاعتبر غالب الظن وانما قدروا بالثلث لان غالب الظن يحصل
عنده فاقيم السبب الظاهر مقامه تيسيرا والتقدير بالسبع لم يجد الا في المختار وعلله في الكافي
بقطع الوسوسة ثم ما ذكر في مبسوط لا يحكم بنزول المرئي قبل الثلث لحديث المستيقظ من نومه
لما اشترط الثلاث في المستيقظ بتوهم النجاسة فلان يشترط فيما اذا تحقق النجاسة كان
اولى وقال ايضا وفي الملتقى اذا غسله مرة سابعة طهر والعصر كل مرة ان امكن عصره
فقطه وعوده في كل مرة اعتبر ان غالب على غير رواية من انه اذا غسل ثلثا وعصر في
الثالثة يطهر وقال صاحب الهداية والعصر ثلثا في ظاهر الرواية في المرة الثالثة بحيث لو
عصر بنفسه طاقته لا يسيل منه ماء ولو لم يبالغ فيه صيانة للثوب لا يطهر انتهى في
المحيط يعتبر بانت وبقل في الكفاية والمحيط عن ابي يوسف لو عصره ماء ثوب نجس ثم غلب على
ظنه انه طهر جاز بلا عصر والا فبالتجفيف كل مرة حتى ينقطع التقاطر اي وان لم يمكن عصره

كالحصير

تنقيبي وطبراقون اولى خباق وجولكردو ونرجى اقنزي

كالحصير والخزف والآجر والحنطة اذا تشربت فيها النجاسة والجلد اذا دبغ بالصبغ النجس
والسكين اذا موه بالماء النجس واللحم اذا طبخ بالماء النجس يغسل ايضا ثلثا ويجفف في كل
مرة حتى ينقطع التقاطر ولا يلزم التجفيف الى اليبس بل اقاموا انقطاع التقاطر مقام العصر
وقال محمد بعدم طهارته غير منعصر ابدا لان الطهارة بالعصر وهو ما لا ينعصر والفتوى على
الاول كذا قال صاحب الدرر ويطهر بساط تنجس يجري الماء عليه يوما وليلة قال مولانا الحلبي
جلبي ان المراد منه ما تعذر غسله او تعسر والا فهو داخل فيما لم ينعصر فحملنا عليه وفي كل
على ما تعذر عصره او تعسر وان تيسر غسله وتمام يوم وليلة مذكور في التتارخانية والذخيرة
وقيل اكثر يوم وليلة وقال صاحب الوقاية ليلة وقال صاحب الاصلاح والايضاح وفي الخانية
الكنز عطف للحي بقوله الصغير ذكر ووقع في نسخة الى نيته التي عند البساط النجس اذا القي
في ماء الجاري يجري عليه ليلة يطهر كذا في الوقاية وقال مولانا الوصلي في قول صاحب الوقاية
ليلة ايهام ولعله ليس مرادا لم يفسروه وقد علم ان مراد صاحب الوقاية هنا مع
يطهر العذرة وجود الغاسل بكونه ليلة لعل صاحب الوقاية منهم ونحو الروث والعذرة بالحرق حتى
يصير رمادا عند محمد هو المختار لان العين تبدلت وباستحالة الى حقيقة اخرى فيتبدل
وصفها الا يرى ان العصير طاهر اذا صار خمرا تنجس واذا صار خلا طهر اتفاقا
خلافا لابي يوسف لان التغير انما حصل في وصفه والعين باقية فيبقى نجاستها وكذا
يطهر حمار وقع في مملحة فصار ملحا قال ابن ملك في شرح مجمع البحرين وكذا الخلاف فيما اذا
صارت العذرة حماة والخنزير ملحا بالوقوع في مملحة وما ذهب محمد هو المختار لاشتغال في
التسهيل ولما عرف ونحو الروث فصار رمادا او استحالت العذرة في البئر ومر زمان حماة
او صار الحمار ملحا طهر عند محمد لتبدل العين كخمر تخللت وعليه ظاهر المذهب وبه يفتى لا عند ابي يوسف
ثم لما فرغ من تطهير النجاسة شرع في بيان الغليظة والخفيفة وبيان ما هو معفو عنها
فقال وعفي قدر الدرهم مساحة كعرض الكف في الرقيق وعرض الكف عن مقعر الكف داخل

مفاصل الاصابع وقدرنا بقدر مثقال في الكشف وروي عن محمد انه اعتبار الدرهم
حيث المساحة حيث قال في النوادر الدرهم الكبير هو ما يكون مثل عرض الكف لان يراد به هنا
الشهيلي وهو لا يكون الا بقدر عرض الكف والشهيلي على وزن التبريزي اسم موضع كذا في عرب
وروي عنه ايضا من حيث الوزن بعينها يبلغ وزنه مثقالا وقال ابو جعفر يوفق بين الفاظ
محمد فنقول ان رواية المساحة في الرقيق منها ورواية الوزن في الكثيف وقال في
الشافعي قليل النجاسة وكثيرها سواء لان النص موجب للتطهير لم يفصل ولنا ان القليل
لا يمكن التحرز عنه فيجعل عفوا وقدرناه بقدر الدرهم اخذا من موضع الاستنجاء وقال صاحب
العناية المراد بقدر الدرهم موضع خروج النجاسة وقال النخعي استقبحوا ذكر المقاعد في مجالسهم
فكنوا عنه بالدرهم وبعضه الاثر ما قال صاحب الكافي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال
من استجمر فليوتر ومن لا فلا حرج عليه والاستجمار هو الاستنجاء فثبت ان الاستنجاء
غير واجب بالحجارة ولا حرج في تركه فعلم انه سقط حكم قلة النجاسة وان ذكر القلة
عفو من نجس مغلظ كالدم والبول وخرء صغير لم ياكل الطعام به دفعا لتوهم ان بول
صغير لم يطعم يكون طاهرا وكلما يخرج من بدن الادمي موجبا للتطهير احتراز عن الدموع
والبزاق ونحوها والخمر وخرء الدجاج ونحوه وبول الحمار والهرة والفارة قيل الابوال
اربعة انواع للادمي الكبير والصبي الذي لم يطعم والحيوان الغير الماكول والماكول والجمهور
على ان كلها نجسة الا ان الثلثة الاول غليظة عندنا والرابعة خفيفة عندهما
طاهر عنده وفي غاية السروجي بول الفارة والخفاش ليس بنجس للضرورة
لا يعول عليه وهو ظاهر المذهب اظهر وقيل بولهما ينجس ماء دون الثوب وفي بعض
الفتاوى فيه قولان ولعترض بعض شراح الوقاية هنا ان المراد من قوله وبول الحمار
والهرة والفارة بول ما لا يوكل لحمه فلو طرح ما قبله كبول لكان احسن ويجاب ان المراد
بالاول بول ما لا يوكل لكرامته وبالثاني بول ما لا يوكل للنجاسة وتداخلهما احسن عن الافرق بعض

معطوف على قوله كالدم

قوله م

الاحكام

الاحكام فيعبر عن كل واحد بعبارة على حدة اشارة الى هذا المعنى انتهى وكذا الروث والخثي
لان النص الوارد في نجاستهما وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه رمى بالروثة وقال هذا رجس
اركس لم يعارضه غيره وبهذا يثبت التغليظ عنده والتخفيف بالتعارض عندهما فانهما
فانهما عندهما مخففة لان فيها ضرورة لامتلاء الطرق بها وهي مؤثرة في التخفيف بخلاف بول
الحمار لان الارض تنشفه وانما كان نجاسة هذه الاشياء مغلظة لانها ثبتت بدليل
مقطوع به قيل بالاجماع وقيل التغليظ عند ابي حنيفة يثبت بدليل لا معارض له وعندهما
يثبت بالاجماع وما دون ربع الثوب روي ذلك عن ابي حنيفة وهو مروي عن محمد ايضا
لان التقدير بالكثير الفاحش والكثير الفاحش ما يستكثره الناس والربع ملحق بالكل
في بعض الاحكام كمسح الراس والحلق في الحج وغيرهما فيلحق به هنا والكل يحصل
الاستكثار وكذا اما قام مقامه ثم اختلف في تفسير الثوب فقيل ادنى ثوب يجوز فيه الصلوة
كالمئزر وهو مروي عن ابي حنيفة ونحوه ما قال ابو بكر الرازي يعتبر السراويل احتياطا
لانه اقصر الثياب وقيل ربع الموضع الذي اصابه كالذيل وعن ابي يوسف شبر في شبر اي
شبرا في شبر عرضا من مخفف كبول الفرس وما يوكل لحمه وهو ما ثبت بدليل غير مقطوع
به لمعارضة نص اخر فانه قوله عليه السلام استنزهوا من البول يدل على نجاسة بول ما يوكل
لحمه وحديث العرنيين يدل على طهارته فترجح دليل النجاسة لكن معارضة ذلك النص اثر في
التخفيف فانه نجاسة مخففة وخرء طير لا يوكل سواء كان من السباع او من غيرها
لانها تذرق من الهواء فالتحامي عنها متعذر فلذلك كان خفيفة وعند محمد طاهر
وقال شمس الائمة الحلواني في المبسوط والاصح ان خرء ما لا يوكل طاهر عند ابي حنيفة
وابي يوسف وقال غيره والاصح انه نجس وبول انتضح مثل رؤس الابر عفو لانه لا
يمكن الاحتراز عنه سيما في مهب الرياح وفيه جمع فيعفى قبل التخصيص برؤس الابر
دليل على ان الجانب الاخر منها معتبر والجمهور على انه لا يعتبر الجانبان جميعا لنفي الحرج

وقد سُئل ابن عباس عن ذلك فقال انّي لارجو من عفو الله ما هو اوسع من ذلك قال صاحب النهاية
لان الذباب يقعن على النجاسة ثم يقعن على ثياب المصلي ولا بد ان يكون على ارجلهن
اجنحتهن شيء من النجاسة واصلا يستطيع الامتناع عنه وفي نوادر هشام عن ابي يوسف اذا
انتضح من البول شيء يرى اثره لا بد من غسله وان لم يغسله حتى صلى وهو بحال لو جمع كان
اكثر من قدر الدرهم اعاد الصلوة وفي الخفير نقلا عن بعض الاساتذة انه لو كان
بحيث لو مشى المصلي بين عليه مسحة يصل بعضه الى بعض لم يجز وان كان لا يصل
يجوز لكن لم اره في الكتب بعد وقال صاحب النهاية ولا يتخلص لاحد استعداد ثوب
لدخول الخلاء وروي عن محمد بن علي زين العابدين انه تكلف لذلك يعني استعد لبيت الخلاء
ثوبا ثم تركه وقال لم يتكلف لهذا من هو خير مني يعني رسول الله والخلفاء الراشدون
وعن الحسن البصري ان رجلا سأله عن دم البق فقال له من اين انت قال من الشام فقال
لاصحابه انظروا الى قلة حياء هذا الرجل فانه من قوم اراقوا دم ابن رسول الله صلى الله عليه وسلم
ثم جاءني يسألني عن دم البق فعدّ الحسن رضي الله عنه هذا من سؤال التعمق ولكن لم يتكلف
لما فيه من حرج الناس والنبي عليه السلام بعث بالحنيفية السمحة السهلة
ولم ابعث بالرهبانية الصعبة انتهى ما في النهاية ودم السمك وخرء طير ماكول
طاهر الا الدجاج والبط ونحوهما الا ان دم السمك ليس بدم على التحقيق لان الدم على
التحقيق يسودّ اذا شمس ودم السمك يبيض الا يرى انه يحل تناوله من غير ذكاة
وما يسيل منه عند الحلق فذلك ليس بدم وانما ذلك ماء آجن اي يصفر الا
على قول ابي يوسف فانه نجس عنده وهو ضعيف كذا في النهاية نقلا عن المبسوط وقال ابن
ملك في شرح مجمع البحرين الخرء من ماكول الطير طاهر لانها تذرق في الهواء والتحرز عن
ذلك حرج على انه اجمع المسلمون على ترك الحمام في المساجد ولو كان نجسا لامروا بها
خصوصا في المسجد الحرام [illegible] وقوله الا الدجاج والبط و[illegible] يعني ان خرءهما نجس
نحوهما كالاوز نجاسة

... نجاسة غليظة بالاجماع لان التحامي عنه ممكن كذا في ابن ملك ولعاب البغل والحمار
طاهر قال صاحب الهداية واما لعاب البغل والحمار فمشكوك فيه فلا يتنجس به الطاهر انتهى
قال صاحب الكنز وعرق لعاب البغل والحمار ولان النجاسة لا تثبت بالشك على انه اذا كان
الشك في طهوريته كان طاهرا بلا شك وعند ابي يوسف مخفف لتعارض النصوص
قال صاحب مجمع البحرين ويحكم ابو يوسف بالتخفيف لعاب البغل والحمار وطهراه قال ابن ملك
في شرحه اي حكم ابو حنيفة ومحمد بانه طاهر فلا يمنع الصلوة وماء ورد على نجس نجس
قال صاحب مجمع البحرين نجس الماء الوارد كالمورود وقال ابن ملك في شرحه نجس الماء
الوارد على النجاسة كالماء الذي ورد عليه النجاسة فانه نجس بالاتفاق لاختلاط
النجاسة به وفي الماء كذلك فيكون نجسا وقال الشافعي لا ينجس الماء الوارد لما روي
ان اعرابيا بال في المسجد فامر عليه السلام بدلو من ماء فصب عليه ولو كان الماء ينجس
بالورود على النجس لما امر عليه السلام بصبه لافضائه الى تكثير النجاسة قلنا يحتمل انه امر به
لذهاب رائحة البول لا للتطهير انتهى ولو لف ثوب طاهر في رطب نجس فظهر فيه
رطوبة ان كان بحيث لو عصر قطر تنجس والا فلا فلا يجوز الصلوة فيه في الاول و
تجوز في الثاني كما لو وضع رطبا على مطين بطين نجس جاف اي لو وضع الثوب حال كونه
رطبا على جدار طين بطين نجس جاف في حالة الوضع لا يتنجس وقوله جاف
يتنجس به الماء ثم فاعل من جف ولو تنجس طرف فنسيه فغسل طرفا بلا تحر حكم بطهارته
يعني لا يشترط التحري في غسل طرف من الثوب كحنطة بال حمر عليها حمر تدوسها
فغسل بعضها او ذهب بعضها طهر كلها ولا يشترط التحري فيه ايضا قال صدر الشريعة
اعلم انه اذا ذهب بعضها او قسمت الحنطة يكون كل واحد من القسمين طاهرا
اذ يحتمل كل واحد من القسمين ان يكون النجاسة في القسم الآخر فاعتبر هذا الاحتمال
في الطهارة لمكان الضرورة وقال صاحب الاصلاح وانما خص الحمر بالذكر لانه تعالى

فيغلظ نجاسة بولها فيعلم الحكم في غيرها بالطريق الاولى وقال ايضا الطهارت ههنا ملاك
الفرق وفيه نظر اذ لا فرق في التحري انتهى يقول الفقير هذا النظر ليس بوارد على
مسئلة الانفحة فقط بل يجري في الاولى ايضا لعل نظره عليها لا على الانفحة فقط وانفحة
الميتة ولبنها طاهر الانفحة بكسر الهمزة وفتح الفاء مخففة كرش الجدي والحمل الصغير
ما لم ياكل يقال لها بالفارسية پنير مايه الانفحة الميتة جامدة كانت او مائعة طاهر عند
الخصم وكذا لبنها اما الانفحة الجامدة فلان الحيوة لا تحل فيها واما المائعة واللبن
فلان نجاسة محلها لم تكن مؤثرة فيها قبل الموت فكذا بعده لان اللبن الخارج من بين فرث
ودم طاهرا فلا يكون مؤثرا بعد الموت خلافا لهما فانهما قالا الانفحة الميتة مطلقا نجسة
ولبنها ايضا نجس لان تنجس المحل يوجب تنجس ما حل فيها لكن قالا تطهر الجامدة بالغسل
قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين لاح لههنا اشتباه وهو ان المائعة ان كانت
مما ينعصر فكانت ينبغي ان تطهر بالغسل وان كانت مما لا ينعصر فكذا عند ابي يوسف
لما سبق ان غير المنعصر عنده يطهر بالغسل والتجفيف ثلثا والاستنجاء سنة قال صاحب
العناية قيل لم يذكر محمد الاستنجاء عند ذكر سنن الوضوء وان كان من اقوى سننه لانه
اراد بهذا الوضوء الوضوء عن النوم لا عن البول والغائط والاستنجاء لهذا الوضوء
ليس بسنة وانما قلنا ذلك لانه ابتدأ بالوضوء عن النوم هكذا جاء عن بعض الصحابة
فانه كان يقرأ يا ايها الذين آمنوا اذا قمتم من مضاجعكم الى الصلوة وانما ذكر
ههنا لان الاستنجاء ازالة النجاسة الحقيقية فذكره ههنا انسب انتهى وفي مجمل
اللغة النجو ما يخرج من البطن والاستنجاء طلب الفراغ عنه عن اثره بماء او تراب
وهو سنة لان النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه والمواظبة مع الترك احيانا دليل السنية
وقال الشافعي فرض حتى لو تركه لا تجوز صلوته مما يخرج من احد السبيلين غير الريح والاستنجاء
من الريح بدعة لانه ليس بنجس وان خرج من البطن ولا يستحب تطهير ما يخرج من غير

السبيلين

[illegible]
وتخفيف الحاء المهملة او تشديدها

وانعصر

السبيلين الاستنجاء وفي الوقاية والاستنجاء من كل حدث قال صاحب عناية الوقاية مراد
المصنف بالحدث ههنا الخارج من السبيلين كما فسر صدر الشريعة به ثم قال ولهم تقييد الحدث
به انا ذكرنا الصحيح من المذهب من انه لو اصاب موضع الاستنجاء نجاسة من الخارج اكثر
من قدر الدرهم لا يطهر الا بالغسل انتهى قال الفاضل قاضي زاده قلت لا معنى لكلامه هذا
لان النجاسة التي اصابت موضع الاستنجاء من الخارج ليست بحدث اصلا فتخرج بقول
المصنف من كل حدث سواء قيد الحدث بالخارج من السبيلين او لم يقيد وان كان الى الصحيح
من المذهب محصل بدون تقييد الحدث لا بتقييده بالخارج من السبيلين فلا يصح ما ذكره للتقييد والصواب
في وجه التقييد بالخارج من السبيلين ان يقال انما قيدناه به اذ لولاه للزم ان يكون الاستنجاء
سنة في الفصد ونحوه على مقتضى قول المصنف الاستنجاء من كل حدث غير النوم والريح سنة
وليس كذلك قطعا يقول الفقير قول المصنف هنا مما يخرج من السبيلين احترازا عن الفصد وكون
النجاسة التي اصابت موضع الاستنجاء من الخارج اكثر من قدر الدرهم وكونها مما
يناسب لصاحب الوقاية ان يقول والاستنجاء مما يخرج من السبيلين كما قال المصنف
لانه يخرج منه الحجر ونحوه وما سن فيه عدد قال الشافعي لا بد من التثليث لقوله عليه السلام
فيما رواه ابي ايوب الانصاري رضي الله عنه وليستنج بثلثة احجار والامر للوجوب فالحديث
يدل على وجوبه بكمية معلومة ولنا ما رواه ابو هريرة من قوله صلى الله عليه وسلم من استجمر فليوتر
والايتار يقع على الواحد وقال ومن لا فلا حرج نفي الحرج عن ترك الاستنجاء اصلا فدل
على انه لا يفترض وما رواه متروك الظاهر فانه لو استنجى بحجر له ثلثة احرف جاز بالاجماع
فلا يصح الاستدلال به او يحمل الامر على الاستحباب توفيقا بين الحديثين ويمسحه بنحو حجر
كمدر وخشب وتراب حتى ينقيه لان المقصود هو الانقاء فيعتبر ما هو المقصود ويجوز
باي شيء حصل بدء بالحجر الاول قال صاحب الدرر والغرر وقال الوقاية بعد قوله
بلا عدد بدء بالحجر الاول الخ فيرد عليه انه غير مرتبط بما قبله لان المراد اذا نقى

وان كان المراد نفي سنيته لم يناسب بعد ذكر العدد بقوله بالحجر الاول الى آخره انتهى بقول العبد
في دفع ما اورده على الوقاية ان مراد صاحب الوقاية في قوله بلا عدد بلا شرط عدد لا بشرط لا
عدد والذي يناسب ذكر العدد هو الثاني اذ قد تقرر في موضعه ان ما بلا شرط شيء يجامع ما بشرط
لا شيء ايضا فاذا كان الاستنجاء بحجر سنة بلا شرط عدد لا بشرط لا عدد يتحقق الاستنجاء
مسنونا في صورة تعدد الاحجار وفي صورة عدم تعددها ايضا فذكر صاحب الوقاية
صورة العدد بعد قوله فيما قبل بلا عدد يعني لا بشرط عدد ولا يخل بالمناسبة قطعا نعم يتوجه
الكلام في وجه اختياره ذكر صورة العدد فقط الا ان وجهه كون العدد مندوبا وان لم
يكن مسنونا بخصوصه كما اعترف به صاحب الهداية حيث قال لم يسن العدد بل يندب ثم ذكر
صورة العدد كما ذكر صاحب الوقاية والى ما ذكرنا اشارة في كلام صاحب الاصلاح و
الايضاح حيث قال فالمتن بقوله بلا عدد لزوم العدد في اقامة السنة لا نفيه والتنبيه
على ذلك قوله يدبر بالحجر الاول آه يعني اذا احتاج في اقامة السنة الى العدد يفعل كذا كذا
انتهى ويقبل بالثاني الاقبال الذهاب الى جانب الدبر والادبار ضده ويدبر بالثالث
في الصيف ويقبل الرجل بالاول ويدبر بالثاني والثالث في الشتاء قال صدر الشريعة ثم مسح
اقبالا وادبارا مبالغة في التنقية ففي الصيف يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني لان الخصية
في الصيف مدلاة فلا يقبل احترازا عن تلويثها ثم يقبل ثم يدبر مبالغة في التنظيف
وفي الشتاء غير مدلاة فيقبل بالاول لان الاقبال ابلغ في التنقية ثم يدبر ثم يقبل
للمبالغة وانما قيد بالرجل لان المرأة تدبر بالاول ابدا لئلا يتلوث فرجها ولا خصية
لها والصيف والشتاء في ذلك سواء قال مولانا محمد الواني في تعليقاته على الدرر قوله
ويدبر بالثالث صيفا قيل وكذا عبارة الوقاية الا انه سهو منهما لان يدير في المرتبة
الثالثة ليس بالباء الموحدة بل بالياء من الادارة يدل عليه عبارة الفتاوى حيث
قال كيفية استنجاء الرجل ان يدبر بالحجر الاول ويقبل بالثاني ويدير الثالث بلا اقبال

كلمة

كلمة البا في الثالث انتهى تدبر فيه وغسله بالماء بعد الحجر افضل لقوله تعالى فيه رجال
يحبون ان يتطهروا نزلت في اقوام يتبعون الحجارة بالماء وهم اهل قباء قال
صاحب الهداية ثم هو ادب لان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستنجي بالماء
مرة وتركه اخرى وهذا اقل الادب وقيل هو سنة في زماننا لان اهل الزمان الاول كانوا يبعرون
بعرا لانهم كانوا يأكلون قليلا واهل زماننا يأكلون كثيرا فيثلطون ثلطا فيبقى اثر النجاسة
من المخرج الى اطرافه بكف اروي عن الحسن البصري يغسل يديه اولا ثم المخرج ببطن
اصبع او اصبعين او ثلث نبه بالتفصيل على انه ينبغي ان يغسله باصبع واحد ان كفى
والا فباصبعين والا فيضم اليهما الاخرى ليكون التثليث بقدر الضرورة قال صاحب الدرر ويصعد
الرجل اصبعه الوسطى على سائر الاصابع صعودا قليلا في ابتداء الاستنجاء ويغسل موضعه
ثم يصعد بنصره اذا غسل ثلاث مرات ثم يصعد خنصره ثم سبابته ويغسل موضعه حتى يطهر
قلبه وتصعد المرأة بنصرها ووسطاها جميعا معا ثم تفعل كما يفعل الرجل لانها لو بدأت
باصبع واحد كالرجل عسى ان يقع اصبعها فتتلذذ فيجب عليها الغسل وهي لا تشعر كذا
في الظهيرية انتهى لا يرفعها كيلا يمكن النجاسة في شقوق الاظفار ويرخي الا صائما
فالمراد بالمهملة والخاء المعجمة افعال بمعنى الارسال مبالغة ان لم يكن صائما قال صاحب الدرر
كذا في الظهيرية ويجب اي يفرض الغسل بالماء ان جاوز النجس المخرج اكثر من درهم
وهذا لان المسح غير مزيل الا انه اكتفي به في موضع الاستنجاء فلا يتعداه ويعتبر
ذلك وراء موضع الاستنجاء اي يعتبر المقدار المانع وراء موضع الاستنجاء عند ابي حنيفة
وابي يوسف لسقوط اعتبار ذلك الموضع وعند محمد مع موضع الاستنجاء اعتبارا بسائر
المواضع يعني في سائر المواضع قدر الدرهم معفو فاذا زاد عليه يكون مانعا فكذا موضع الاستنجاء
اعلم ان الاستنجاء على خمسة اوجه واجبان احدهما غسل نجاسة المخرج في الغسل من
الجنابة والحيض والنفاس كيلا تشيع في بدنه والثاني اذا تجاوزت المخرج يجب عند محمد

اذا كان متجاوزا مخرج النجس الذي هو موضع الاستنجاء اكثر من الدرهم وهو الاحوط وعندهما يجب
اذا كان المتجاوز اكثر من درهم لان ما على المخرج سقط اعتباره فبقي المعتبر ما وراءه في الزائد
سنة وهو اذا لم يتجاوز النجاسة مخرجها فغسلها سنة وقيل ادب والرابع مستحب وهو ما
اذا بال ولم يتغوط فيغسل استحبابا والخامس بدعة وهو الاستنجاء من الريح اذا لم
يظهر الحدث في السبيلين اصلا كذا في الاختيار ولا يستنجي بعظم ولا بروث لان النبي
صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك ولو فعل يجزيه لحصول المقصود وهو الانقاء ومعنى النهي في
الروث النجاسة وفي العظم كونه زاد الجن اما الاستنجاء بالفحم مكروه وكذا با[ل]زجاج والشجر
وكذا الاستنجاء بعلف الحيوان مثل الحشيش وغيره وطعام لانه اضاعة واسراف وقد قال
الله تعالى ان الله لا يحب المسرفين وقد نهى النبي عليه السلام عنهم وبيمينه لان النبي صلى الله عليه
نهانا عن الاستنجاء باليمين ولان عليه السلام اليمين للوجه واليسار للمقعد والحاصل اذا
الا عذر بان يكون يسراه مقطوعة او بها جراحة ولو استنجى بالاشياء المذكورة جاز
لان النهي لمعنى في غيره فلا ينافي مشروعيته والجملة انتهى وكره استقبال القبلة واستدبارها في
البول ونحوه لقوله صلى الله عليه وسلم اذا اتيتم الغائط فلا تستقبلوا القبلة ولا تستدبروها
ولكن شرقوا او غربوا وعن ابي حنيفة في الاستدبار لا باس لانه غير مقابل للقبلة وما ينحط
ينحط نحو الارض وفي النهاية كما يكره ذلك يكره للمرأة ان تمسك ولدها نحو القبلة ليبول
وهذا كله اذا كان ذاكرا للقبلة ولو غفل عن ذلك فقضى حاجته فلا باس به وذكر صدر
الاسلام ان الاستدبار في الرواية عن ابي حنيفة اذا كان ذيله ساقطا واما اذا
كان مرفوعا فينبغي ان يكون مكروها لان عورته الى القبلة ويكره في الخلاء بالمد متوضأ
لان الدليل لم يفرق خلافا للشافعي وكذا يكره التغوط والتبول في الماء والظل والطريق
وتحت الشجر المثمر ويكره ايضا الكلام عليهما ويكره البول قائما الا لعذر ويجب الاستبراء
بالمشي والتنحنح وقيل يكتفى بمسح الذكر واجتذابه ثلاث مرات والصحيح ان طباع

اي ظل قوم يستظلون فيه كذا في الدرر

الخلي

المناسب وعادات انهم مختلفة فمن غلب على ظنه انه صار طاهرا جاز له ان يستنجي لان كل احد اعلم بحاله

كتاب الصلوة

لما فرغ من الطهارة شرع في الصلوة لانها المقصودة وقدم الاوقات لانها
الاسباب وهي مقدمة على المسببات كذا في غاية البيان وقال الفاضل في رد ذلك فيه تامل لان
مقول كون الاسباب مقدمة على المسببات انما يقتضي تقديم الاوقات على نفس الصلوة التي
بينت في باب صفة الصلوة لا على شروط الصلوة التي ذكرت في باب شروط الصلوة
لان الشروط ايضا متقدمة على المشروطات وليست الشروط من مسببات اسباب
المشروطات فلا يتم التوجيه فالاظهر ما ذكر في العناية حيث قال انما ابتدأ ببيان
الوقت لانه سبب للوجوب وشرط للاداء فكان له جهتان في التقدم انتهى ثم الصلوة
في اللغة الدعاء وفي الشريعة عبارة عن الاركان المعلومة والافعال المخصوصة وكتبت الصلوة
لاشتمالها على المعنى اللغوي فهي من المنقولات الشرعية كذا في النهاية وقال صاحب
الكفاية وتفسيرها لغة الدعاء وفي الشريعة اسم لهذه الافعال المعلومة من القيام و
الركوع والسجود سميت بذلك لما فيها من الدعاء والثناء فعلى هذا يكون الكلام منقولة
لوجود الصلوة بمعنى الدعاء والثناء كما في الاتي وقال الامام الزاهدي في شرح الكنز الصلوة
في اللغة الدعاء قال الله تعالى وصل عليهم ان صلوتك سكن لهم اي ادع لهم وانما عدي بعلى باعتبار
لفظ الصلوة وفي الشريعة عبارة عن الافعال المخصوصة المعهودة وفيها زيادة مع بقاء معنى
اللغة فيكون تغييرا لا نقلا على ما قالوا والفرق بين النقل والتغيير ان في النقل لم يبق
المعنى الموضوع له لغة وفي التغيير يكون باقيا لكن زيد عليه شيء او قال في العناية الظاهر انها
منقولة لوجودها بدونه في الامي ولو قال الاخرس لكان اولى لان لفظ الزاهدي ذكر
الفاضل في رد ذلك فيه كلام لانه لو ذكر الاخرس بدل الامي لكان اولى ههنا فان للاخرس
اشارات معهودة مقبولة عند الشرع في اكثر الاحكام فله اشارات معهودة مع فرائد الدعاء
ايضا فحينئذ لا يستدعي وجود الصلوة الشرعية فيه بدون الدعاء بخلاف الامي فان جهله

يستدعي وجودها فيه بدونه كما لا يخفى ثم ان الصلوة فرض عين لا يسع تركها ويكفر جاحدها
قال صاحب العناية هي فريضة قائمة وشريعة ثابتة عرفت فرضيتها بالكتاب وهو قوله تعالى
واقيموا الصلوة ونحوه وحافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فان الآية الاولى تدل على
فرضيتها والثانية على فرضيتها وعلى كونها خمسا لانه امر بحفظ جمع من الصلوات عطف عليها
الصلوة الوسطى واقل جمع يتصور معه وسطى هو الاربعة وبالسنة وهو قوله صلى الله عليه وسلم
ان الله تعالى فرض على كل مسلم ومسلمة في كل يوم وليلة خمس صلوات وهو من المشاهير وبالاجماع
فقد اجمع الامة من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا على فرضيتها من غير نكير
ولا رد رادّ فمن انكر شيئا منها كفر بالله تعالى انتهى يقول الفقير فيه بحث اما اولا فلان
دلالة قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى على كون الصلوات المفروضات خمسا غير ظاهرة
لاحتمال ان يكون المراد بالوسطى الفضلى بل هذا قال صاحب الكشاف في تفسير الوسطى اي
الوسطى بين الصلوات او الفضلى منها خصوصا فعلى تقدير ان يكون المراد بالوسطى في هذه الآية
معنى الفضلى لا يكون الآية دالة على كون الصلوات المامور بمحافظتها خمسا حتى يثبت به فرضية
الخمس وقد صرح في معراج الدراية بكون هذه الآية قطعية الدلالة على فرضية الخمس حيث قال
اما فرضية الخمس فبقوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى لان هذه الآية قاطعة
الدلالة على فرضية الخمس لانه تعالى فرض جمعا من الصلوات والصلوة الوسطى معها واقل جمع
صحيح معه وسطى هو الاربع دون الثلث انتهى فمورد بحثنا المذكور على الظاهر لانه صرح بقطعيتها
ولا قطع مع احتمال كون معنى الوسطى هو الفضلى نعم لم يقع في العناية تصريح بقطعيتها
وانما قال تدل على كونها خمسا فقط واما ثانيا فلان السنة المشهورة لا تفيد
القطع وانما تفيد علم طمانينة كما تقرر في علم الاصول فكيف تثبت فرضية الصلوة بالسنة
المذكورة وهي من المشاهير على ما صرح به صاحب العناية والفرض ما ثبت بدليل قطعي
لا شبهة فيه ولهذا لم يكتف بها قال في معراج الدراية تثبت فرضية الصلوات بالكتاب

والسنة

من قوله لاحتمال الى الوسطى
قال البيضاوي في تفسيرها
اي الوسطى بين الصلوات
او الفضلى منها

والسنة واجماع الامة ثم قال اما السنة فقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى فرض على كل مسلم الحديث
فانه من جملة الاخبار المتواترة او المشهورة انتهى فيرد على قوله المشهورة البحث الذي بعينه
قال الكاكي في جوابه اما السنة فما ورد في امر الصلوة من الاخبار المتعددة الكثيرة بحيث
يبلغ مجموعها حد التواتر وان لم يبلغ كل واحد منها هذا الحد انتهى وفيه نظر لان
كثرة مثل الاخبار الواردة في شجاعة علي وجود حاتم واعترض الفاضل سعدي افندي
على استدلال صاحب العناية ومعراج الدراية على كون الصلوات المفروضات خمسا بقوله تعالى حافظوا
(متعلق بقوله اعترض به)
على الصلوات الاية بوجه اخر حيث قال هذا الاستدلال انما يتمشى لو لم يكن عطف قوله
تعالى والصلوة الوسطى من قبيل عطف الروح على الملائكة انتهى يقول الفقير ليس هذا
بشيء اذ لا اثر لهذا في الاستدلال يتمشى وان كان العطف من قبيله في قوله تعالى تنزل
الملائكة والروح فان الخاص اذا عطف على العام يصير المراد من العام ما عدا ذلك الخاص
البتة ضرورة وجوب المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه فيكون المراد من الصلوات
في قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى ما عدا الصلوة الوسطى المعطوفة عليها
كما كان المراد من الملائكة في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح ما عدا الروح وكان عطف
الروح على الملائكة مع دخوله فيها على تقدير ترك العطف اشارة الى افضلية الروح
والا يلزم عطف الشيء على نفسه في ضمن عطفه على ما يشتمل عليه فاذا كان المراد بالصلوات
التي عطف عليها الصلوة الوسطى ما عدا الصلوة الوسطى انتفى ما ذكره المحاكم.
تعتبر وقت الفجر قدمه على سائر الاوقات لانه متفق عليه اولا ولا خلاف فيها بين علمائنا ولانها
اول صلاة صلاها آدم حين اهبط من الجنة واظلم عليه الدنيا وجن الليل ولم يكن راى قبل
ذلك فخاف خوفا شديدا فلما انشق الفجر صلى ركعتين شكرا الركعة الاولى للنجاة من ظلمة الليل
والثانية لرجوع ضوء النهار فكان ذلك سبب كونها ركعتين وفرضت علينا اولا لانه اول
وقت صلوة وجبت بعد وقت النوم عادة من طلوع الفجر الثاني اي الصادق وهو البياض

معترض في الافق واحترز به عن الفجر الكاذب وهو البياض الذي يبدو في السماء اولا ثم
يعقبه سواد ويسميه العرب ذنب السرحان وهو بكسر السين الذئب ولا معتبر به لقوله صلى الله عليه وسلم
لا يغرنكم اذان بلال ولا الفجر المستطيل انما الفجر المستطير في الافق اي المنتشر الى طلوع
الشمس لما روي ان جبرئيل عليه السلام ام رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها حين طلع الفجر
في اليوم الاول وفي اليوم الثاني حين اسفر جدا وكادت الشمس تطلع ثم قال ما بين هذين الوقتين
وقت لامتك واعترض بانه وهم ما بين هذين الوقتين وقت يقتضي ان لا يكون الاول والاخر
وقتا وفي ذلك خلاف المطلوب واجيب بانه علم بامامة جبرئيل ان الاول والاخر وقت فاحتيج
الى بيان ما بينهما فبينه بقوله ما بين هذين الوقتين وقت او نقول فعله لبيان الجواز
وقوله لبيان الاستحباب لان في غاية الاول تعسيرا وفي الاخر خشية الفوت فصار ما
بينهما مستحبا او نقول لو اقتصر ذلك لكانت الصلوة فيهما واقعة في غير الوقت فلم يكن
ذلك تعليما للوقت وانما معناه ليس الوقت منحصرا فيهما بل ما فعلنا بيان الحاصرين وما
بينهما وقت ايضا ووقت الظهر بدأ محمد في الجامع الصغير بها لانها اول صلوة فرضت
على النبي صلى الله عليه وسلم ولكل وجهة من زوالها قيل اصح ما قيل في معرفة الزوال قول محمد بن
شجاع انه يغرز خشبة في ارض مستوية ويجعل على مبلغ الظل علامة فما دام الظل ينتقص
الخط فهو قبل الزوال فاذا وقف لا يزداد ولا ينتقص فهو ظل ساعة الزوال التي
هي عبارة عن فيء الزوال ويسمى ايضا ساعة الاستواء واذا اخذ الظل في الزيادة
فقد علم ان الشمس قد زالت كذا في المبسوط ثم هو يختلف باختلاف الامكنة والاوقات
حتى قيل انه في اطول ايام السنة لا يبقى بمكة في ذلك الوقت ظل على الارض وكذا بالمدينة
باخذ الشمس بالحيطان الاربعة وذلك الفيء غير معتبر في التقدير بالظل بل المعتبر ما سواه
كذا في العناية الى ان كان ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال وقالا الى ان يصير مثله
اعلم ان الروايات عن ابي حنيفة اختلفت في آخر وقت الظهر روى محمد عنه اذا صار

ظل

ظل كل شيء مثليه سوى فيء الزوال خرج وقت الظهر ودخل وقت العصر وهو الذي عليه ابو
حنيفة وروى الحسن بن زياد عنه اذا صار ظل كل شيء مثله سواه خرج وقت الظهر ودخل
وقت العصر وبه اخذ ابو يوسف ومحمد وزفر والشافعي رحمهم الله وروى اسد بن عمرو عنه
اذا صار ظل كل شيء مثله سواه خرج وقت الظهر ولم يدخل وقت العصر حتى يصير ظل كل شيء
مثليه فعلى هذه الرواية يكون بين الظهر والعصر وقت مهمل كما بين الظهر والفجر قيل اول
من صلى بعد الزوال ابراهيم عليه السلام حين امر بذبح الولد فصلى اربع ركعات الاولى شكرا
لذهاب غم الولد والثانية لنزول الفداء والثالثة لرضاء الله حين نودي قد
صدقت الرؤيا والرابعة لصبر ولده وكان ذلك منه تطوعا وقد فرض علينا ووقت العصر
من انتهاء وقت الظهر على القولين الى غروب الشمس لقوله صلى الله عليه وسلم من ادرك
ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادركها ذكره في الصحيح قيل اول من صلى العصر
يونس عليه السلام حين انجاه الله من اربع ظلمات وقت العصر ظلمة الزلة وظلمة الليل
وظلمة الماء وظلمة بطن الحوت فصلاها شكرا تطوعا فامرنا بها ووقت المغرب منه
غروبها الى ان يغيب الشفق وقال الشافعي مقدار ما يصلي فيه ثلث ركعات وهو الموافق — وقت المغرب م
لامامة جبرئيل في المغرب في اليومين في وقت واحد ولو كان وقت المغرب ممتدا
لم يؤم جبرئيل عليه السلام في وقت واحد لانه كان يعلم اول الوقت وآخره قلنا الخلاف
في وقت المغرب قولان اصحهما ان يمتد الى غيبوبة الشفق واليه ذهب احمد بن حنبل والثاني
انه اذا مضى بعد الغروب وقت وضوء واذان واقامة وقدر خمس ركعات فقد انقضى
الوقت واحتج اصحابنا بما روى عبد الله بن عمر ان النبي صلى الله عليه وسلم قال وقت المغرب
ما لم يسقط نور الشفق وروى ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اول المغرب
حين تغرب الشمس وآخره حين يغيب الشفق الا ان التاخير عن اول الوقت مكروه وانما
لم يؤخر جبرئيل فانه جاء ليعلم غير المكروه من الاوقات الا ترى انه لم يؤخر العصر الى الغروب

والوقت باقٍ اليه ولا العشاء الا الثلث وبين وقت العشاء بالاجماع على أن العصر الى ما
دونها اولى لانه كان بالمدينة وما رواه كان بمكة والتحرز عن الكراهة ثم انه قيل اول
من صلى المغرب شكرا تطوعا عيسى عليه السلام حين خاطبه الله بقوله أانت قلت للناس
اتخذوني وامي الهين الاية وكان ذلك بعد غروب الشمس فالاولى لنفي الالوهية عن نفسه
والثانية لنفيها عن امه والثالثة لاثباتها لله تعالى وقد فرضت علينا الكل صيانة كذا في العناية
وفيه نظر لمولانا العصر وجه النظر الله اعلم ان ذلك في يوم القيامة على ما ذكره المفسرون ولو قيل
ان ذلك وقع مرة في الدنيا وسيقع في يوم القيامة لكان له وجه لكن يحتاج ذلك الى اثبات في
نقل وهو البياض الذي في الافق بعد الحمرة وقالا هو الحمرة نقل ومن بعض اختلف
العلماء في الشفق فقال ابو حنيفة هو البياض في الافق بعد الحمرة وهو قول ابي بكر ومعاذ وانس
وابن الزبير رضي الله عنهم وقالا هو الحمرة وهو رواية عن ابي حنيفة رواه عنه اسد بن عمرو
وهو قول ابن عمر وشداد بن اوس وعبادة بن الصامت رضي الله عنهم وبه اخذ الشافعي والامام
واستدلوا عليه بقوله صلى الله عليه وسلم الشفق هو الحمرة ولابي حنيفة ما رواه ابو هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال آخر وقت المغرب اذا اسود الافق ولا يحصل الاسوداد
الافق الا بعد زوال البياض وما رفعه من قوله [redacted] الشفق هو الحمرة موقوف
على ابن عمر رضي الله عنهم ذكره مالك في الموطأ فلا يصلح حجة على ان فيما اختلف الصحابة
اي في الشفق منه
والتمسك بالحديث فيما اختلف فيه الصحابة لا يجوز لان عدم التمسك به دليل عدم المقبول
وهو دليل انقطاعه فكيف يجوز التمسك في ذلك بالموقوف قال صاحب العناية وفيه نظر
لانه مشترك الالزام بقول الفقير يترجح ما روى ابو حنيفة بكونه مرفوعا (margin: يمكن ان يقال م)
وما رووه موقوف وترجيح المرفوع على الموقوف غني عن البيان على ما عرف في الاصول
لكن اختلاف الصحابة يؤثر في المرفوع والموقوف فيكون نظره واردا لا محالة والفتوى
على قول الامامين لاطباق اهل اللغة عليه حتى نقل ان الامام رجع اليه لما ثبت عنده

حل

حملوا اية الصحابة الشفق على الحمرة وفي المبسوط قولهما اوسع وقوله احوط كذا في الدرر وابن ملك
في شرح مجمع البحرين بقول الفقير الظاهر يقتضي ان يكون قوله اوسع وقولهما احوط تدبر وقال مولانا
محمد الولي في تعليقاته على الدرر قال شارح المجمع فيما نقل عنه قولهما اوسع في العلم لان وقت
فكان تقول معنى اوسع اسهل للناس وارفق فان آخر وقت المغرب اذا كان بغروب
الحمرة يكون اول وقت العشاء اسرع في الصيف والشتاء ولا يخفى انه اهون فان الاول
زمان الغفلة والنوم والثاني زمان البرد والشدة ومعنى قوله احوط لوجود معنى الشفق انتهى
ما ذكره المولى لمولانا العصر فعلى هذا يكون معنى كون قوله احوط ظاهر الا على ما حمل الاوسع عليه
مولانا المولى ان لكن يكون [redacted] معناه على ما نقل عن ابن ملك خفيا تدبر ووقت العشاء في
الوتر انتهاء وقت المغرب على القولين الى الفجر الثاني لما روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم
قال آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر قال صاحب الهداية وهو حجة على الشافعي في تقديره
بذهاب ثلث الليل وهو استدل بامامة جبريل في اليوم الثاني حين مضى ثلث الليل قال
صاحب العناية ووجه كونه حجة على الشافعي انه يدل على قيام الوقت الى الفجر وحديث
امامة جبريل يدل على ان آخر الوقت ثلث الليل فتعارضا واذا تعارضت الآثار لا
ينقضي الوقت الثابت يقينا بالشك يعني عرفنا دخول وقت العشاء اذا غاب الشفق
بيقين ثم وقع الشك في خروجه بتعارض الآثار واليقين لا يزول بالشك فقام الى الفجر
بقول الفقير ولقائل ان يقول ان في قول صاحب العناية واذا تعارضت الآثار بحثا
لان حديث النبي صلى الله عليه وسلم صريح بقوله آخر وقت العشاء حين يطلع الفجر فدامه الى الفجر
وامامة جبريل تدل على ذلك من غير تصريح بحجة فاين الصريح من الدلالة حتى يقع التعارض (margin: وى التعارض م)
تدبر ونقول ان امامة جبريل لم تكن لنفي ما وراء وقت الامامة عن وقت الصلوة بل لاثبات
جواز الصلوة في وقت ام فيه الا ترى انه عليه السلام ام في اليوم الثاني في صلوة الفجر حين اسفر
والوقت يبقى بعده الى طلوع الشمس واذا لم يكن امامته لنفي ما وراء وقت الامامة بقي ما رواه

سالكاً عن معارض فيكون حجة على الشافعي قيل اوله صلى الفجر موسى عليه السلام حين رجع
من مدين وضل الطريق وكان في غم المرأة وغم اخيه هرون وغم عدوه فرعون وغم اولاده
فلما انجاه الله من ذلك كله حين نودي من شاطئ الوادي صلى اربعا تطوعا ثم فرض
علينا كذا في الصحاح والعناية وهذه الاقوال التي ذكرتها عقيب كل صلوة وجدتها في شرح شيخي
العلامة قوام الدين الكاكي منقولة عن ابي الفضل مع زيادة نقلتها بطريق الاختصار
ثم انه اول وقت الوتر اول وقت العشاء واخره اخر وقت العشاء ولا يتقدم الوتر
عليها للترتيب كما لا يتقدم الوقتية على الفائتة وفي الكافي قوله ووقت العشاء والوتر
من انتهاء وقت المغرب الى الفجر لكنه موهما لجواز تقديمه على العشاء فاكد ولا يقدم اي
عند التذكر يعني اذا لم يكن ناسيا حتى لو اوتر قبل العشاء متعمدا اعاد الوتر [illegible]
وان اوتر ناسيا للعشاء ثم تذكر او صلاهما فظهر فساد العشاء لا الوتر يصلي العشاء
ولا يعيد الوتر في الصورة الاولى ويعيد العشاء لا الوتر في الصورة الثانية وهذا
عند ابي حنيفة وعندهما اول وقت العشاء من انتهاء وقت المغرب والوتر ما بعد العشاء
الى الفجر فعندهما لو اوتر ناسيا للعشاء ثم تذكر او صلاهما فظهر فساد العشاء
لا الوتر يصلي العشاء ويعيد الوتر في الاولى ويعيدهما في الصورة الثانية وهذا
الخلاف فرع الخلاف في صفته فالوتر واجب عنده والوقت اذا جمع واجبين فهو وقت لهما
وان امر بتقديم احدهما وعندهما نفل فيدخل وقته بعد الفراغ عن الفريضة كركعتي
العشاء فلو قدمها على العشاء لم يجز عامدا كان او ناسيا فكذلك الوتر ومن لم يجد
وقتهما اي وقت العشاء والوتر بان كان بحيث اذا غربت الشمس طلع الفجر
لم يجبا عليه وفي الظهيرية بلغنا انه قدم فتوى من بلاد بلغار ان الفجر يطلع
فيها قبل غيبوبة الشفق في اقصر ليالي السنة على شمس الائمة الحلواني فكتب عليهم
بوجوب قضاء العشاء ثم قدم خوارزم على الشيخ الكبير سيف الدين البقالي فافتى بعدم

الوجوب

الوجوب فبلغ جوابه الى الحلواني فارسل من يسأله في عامة بجامع خوارزم فقال ما تقول
فيمن اسقط من الصلوات الخمس واحدة هل يكفر فاحس به الشيخ فقال ما تقول فيمن قطع
يداه مع المرفقين او رجلاه مع الكعبين كم فرائض وضوئه فقال ثلث لفوات محل الرابع
فكذلك الصلوات الخمس فبلغ الحلواني جوابه فاستحسنه ووافقه فيه ويستحب الاسفار
بالفجر بحيث يمكن اداؤه بترتيل اربعين آية او اكثر ثم ان ظهر فساد الطهارة يمكنه الوضوء
واعادته على الوجه المذكور قوله او اكثر اشارة الى ما قيل حد الاسفار ان يبدأ بالصلوة
في وقت لو صلاها بقراءة ما بين اربعين الى ستين او كذا في العناية وقال صاحب الهداية
ويستحب الاسفار وهذا باطلاقه يدل على ان البدء والختم بالاسفار هو المستحب وهو ظاهر
الرواية وقال الطحاوي يبدأ في التغليس ويختم بالاسفار ويجمع بينهما بتطويل القراءة
فالحاصل انه يستحب التعجيل في كل صلوة ومراده ان يكون في النصف الاول كذا في النهاية
نقلا عن الاسرار واستدل لحديث عائشة قالت كان نساء ينصرفن من الصلوة مع
رسول الله وهن متلففات بمروطهن ما يعرفن من شدة الغلس ولان في هذا اظهار
المسارعة في اداء العبادة وهو مندوب اليه بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
ولنا حديث رافع بن خديج ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اسفروا بالفجر فانه اعظم للاجر ولان
في الاسفار تكثير الجماعة وفي التغليس تقليلها وما يؤدي الى تكثير الجماعة افضل ولان
المكث في مكان الصلوة حتى تطلع الشمس مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم من صلى الفجر
ومكث حتى تطلع الشمس فكأنما اعتق اربع رقاب من ولد اسماعيل واذا اسفر بها تمكن
من احراز هذه الفضيلة وعند التغليس قلما يتمكن منه واما حديث عائشة فالصحيح
من الروايات اسفار رسول الله بصلوة الفجر فان ثبت التغليس وقتا فلعذر او
كان ذلك حين يحضر النساء الصلوة بالجماعة ثم انتسخ ذلك حين امرن بالقرار في
البيوت واما الجواب عن تعلقه بالآية فنقول المسارعة الى المغفرة انما تكون في [illegible]

الا الشيء الذي هو افضل عند الله من غيره وذكر في بكثير الوجه لان تعليلها على ان الاية عامة
فنحملها على بعض الصلوات بدليل ما روينا ويستحب الابراد بظهر الصيف لما روى
ابو سعيد الخدري انه صلى الله عليه وسلم قال ابردوا بالظهر فان شدة الحر من فيح جهنم
يعني صلوها اذا سكنت شدة الحر وقوله من فيح جهنم اي من شدة حرها وتاخير العصر
ما لم تتغير الشمس في الصيف والشتاء لما فيه من تكثير النوافل لكراهتها بعده وتكثير
النوافل افضل من المبادرة الى الاداء لاول الوقت ولما روى ابن مسعود قال كان النبي
صلى الله عليه وسلم يصلي العصر والشمس بيضاء نقية وهذا اشبه بيان تاخير العصر وقيل سميت
العصر لانها تعصر اي تؤخر والمعتبر تغير القرص وهو ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين اي
يذهب الضوء فلا يحصل للبصر بالنظر اليه وهو الصحيح وقال سفيان الثوري
وابراهيم النخعي يعتبر تغير الضوء الذي يقع في الجدار وقال شمس الائمة السرخسي
اخذنا بقول الشعبي وهو اعتبار تغير القرص لان تغير الضوء يحصل بعد الزوال
ثم اختلفوا في معرفة التغير في القرص قال بعضهم اذا قامت الشمس للغروب قدر رمح
او رمحين لم تتغير واذا صارت اقل من ذلك فقد تغيرت وقال بعضهم يوضع طست ماء
في صحراء وينظر فيه فان كان القرص يبدو للناظر فقد تغيرت وقال بعضهم المعتبر ما
سبق من انه ان يصير بحال لا تحار فيه الاعين والعشاء الى ثلث الليل لقوله عليه السلام
لولا ان اشق على امتي لاخرت العشاء الى ثلث الليل وطولب بالفرق بينه وبين قوله
عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك فانهما على نهج واحد وذلك
اثبت السنة وهذا الاستحباب واجيب بانا نسلم انهما على نهج واحد بل في حديث
السواك المنفي هو الامر لا نوع مشقة فانه لو لم يكن مشقة لامر ولو امر لكان واجبا
لان مطلق الامر للوجوب فلما لم يكن الامر ثبت ما دون الوجوب وهو السنة وفيما نحن
فيه المنفي هو التاخير لا نوع مشقة فلولا المشقة لكان سنة لان نفس التاخير لم يكن للوجوب

لان

لان مطلق افعاله محمول على السنة الا اذا قام الدليل على الوجوب فلما انتفى التاخير لاجل
المشقة ثبت ما دون السنة وهو الاستحباب. سؤال العصر اذا كان التاخير مقتضيا كونه سنة
كيف يلزم المشقة على الامة ولا باس في ترك مطلق السنة الا ان يقال المراد بالامة
هم الذين يصلون خلفه صلى الله عليه وسلم فقط او يقال لو اقر دائما لكان سنة من سنن الهدى
التي لا يسعها الترك فيكون مشقة وقيل الا ما قبل ثلث الليل كما وقع في الهداية لكن علله بالحديث
المذكور وهو قوله صلى الله عليه وسلم لولا ان اشق الخ فينبغي ان يكون الغاية داخلة تحت
المغيا والا لا يتم التقريب نعم قال المحشي هو وفي بعض النسخ بات ويمكن التوفيق بان الاول
في الشتاء والثاني في الصيف لغلبة النوم وفي الهداية وقيل في الصيف يعجل كيلا تتقلل
الجماعة والتاخير الى نصف الليل مباح والى النصف الاخير مكروه انتهى ويستحب تاخير
الوتر الى اخر الليل لمن يثق بالانتباه والا فقبل النوم لقوله صلى الله عليه وسلم من خاف ان
لا يقوم اخر الليل فليوتر اوله ومن طمع ان يقوم اخر الليل فليوتر اخر الليل وروي انه عليه السلام
قال لابي بكر متى توتر قال اول الليل بعد العشاء فقال صلى الله عليه وسلم اخذت بالثقة ثم قال لعمر
متى توتر قال اخر الليل فقال عليه السلام له اخذت بالفضل وتعجيل ظهر الشتاء لما روى عن انس
انه عليه السلام كان يصلي الظهر في ايام الشتاء ما ندري اما ذهب من النهار اكثر او ما بقي
منه رواه احمد والمغرب مطلقا اي في كل وقت لما روي انه عليه السلام يصلي المغرب اذا
غربت الشمس وتوارت بالحجاب رواه البخاري ومسلم ولما روي عنه انه قال لا
تزال امتي بخير ما عجلوا المغرب واخروا العشاء ولان تاخيرها مكروه لما فيه
من التشبه باليهود لانه صلى الله عليه وسلم قال بادروا بالمغرب قبل اشتباك النجوم ولا
تتشبهوا باليهود فانهم يصلون والنجوم مشتبكة وتعجيل العصر والعشاء يوم الغيم
لان في تاخير العصر فيه احتمال وقوعه في الوقت المكروه وفي تاخير العشاء تقليل الجماعة
على اعتبار المطر والطين وتاخير غيرها في يوم الغيم يعني الفجر والظهر والمغرب لان الفجر

الظهر للكراهة في تاخيرها ومدة ما بين التنوير وطلوع الشمس مدة مديدة فيؤمن ان يقع الاداء
في وقت الطلوع على ان الضوء المشتعل به يعرف بها وان كان اليوم يوم غيم ولو عجل
الظهر فيه لم يأمن ان يقع قبل الوقت وكذلك تاخير المغرب وروى الحسن عن ابي حنيفة التاخير
في الكل اي تاخير جميع الصلوات يوم الغيم للاحتياط الا يرى انه يجوز الاداء بعد الوقت لا
قبله ومنع عن الصلوة وسجدة التلاوة وصلاة الجنازة عند الطلوع والاستواء
والغروب لما فرغ من بيان الوقت ومستحباته شرع في بيان الاوقات التي يكره فيها الصلوة و
انما قيد بهذه الاوقات لحديث عقبة رضي الله عنه ثلثة اوقات نهانا النبي صلى الله عليه وسلم ان وهو قوله و
نصلي فيها وان نقبر فيها موتانا عند طلوع الشمس حتى ترتفع وعند انتصافها حتى تزول
وحين تتضيف اي تميل للغروب حتى تغرب والمراد بقوله وان نقبر صلوة الجنازة
لان الدفن فيها غير مكروه وكراهية سجدة التلاوة لانها في معنى الصلوة من حيث انها
يشترط لها ما يشترط للصلوة من الطهارة وستر العورة واستقبال القبلة ثم الحديث
باطلاقه حجة على الشافعي في تخصيص الفرائض مطلقا والنوافل بمكة ● وحجة على ابي يوسف
في اباحة النفل يوم الجمعة وقت الزوال قال صاحب النهاية في حديث عقبة التخصيص
بالثلث في العدد يفيد الانحصار عليه وقد ذكر الامام شمس الائمة السرخسي في شرطي
القياس التي من جملة الشرط ان لا يكون التعليل متضمنا ابطال شيء من الفاظ المنصوص
فلذلك لا يجوز الزيادة على قوله عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم بسائر
السباع بالتعليل وكذلك ذكر في الهداية فقال والقياس على الفواسق ممتنع لما فيه من ابطال
العدد وكذلك استدل الشافعي اكثر الحيض واقله بذكر العدد المنصوص عليه لكن الحق هنا
بالثلث المنصوصة اوقات يكره فيها الصلوة وقد ذكر في فتاوى قاضيخان وتسعة
اوقات لا يجوز فيها النفل وهي بعد طلوع الفجر قبل صلوة الفجر لا يجوز الا سنة الفجر و
بعد فريضة الفجر قبل طلوع الشمس وبعد صلوة العصر قبل التغير وبعد غروب الشمس قبل

صلوة

صلوة المغرب وعند الخطبة يوم الجمعة وعند الاقامة يوم الجمعة وعند خطبة العيدين وعند خطبة
الكسوف وعند خطبة الاستسقاء ويكره التسعة غير هذه الثلثة فيلزم منه ابطال العدد
لا محالة فما وجهه قلت انما يلزم ابطال العدد المنصوص ان لو كان حكم ما زيد مثل حكم ما زيد عليه
كما في الحاق الشافعي سائر السباع بالخمس المنصوصة وفيما نحن فيه ليس كذلك فان الثلث
المنصوصة حكمها ان لا يجوز فيها الفرائض وكذا النوافل في بعض الروايات واما التسع
الملحق بها فيجوز فيها قضاء الفائتة وصلوة الجنازة وسجدة التلاوة ولكن يكره فيها
التنفل لمعنى قام في غيرها كل واحد من النوافل وكان هذه الاوقات الثلثة مكروهة فكذلك روي
ايضا عن النبي صلى الله عليه وسلم لا صلوة بعد الفجر حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى
تغرب الشمس ولكن اثبت هذا النهي في حق النفل دون الفرض لما يجيء بيانه فلما يلزم
مثل هذا الالحاق ابطال العدد المنصوص عليه انتهى ما في النهاية يقول الفقير فيما ذكره
من الجواب بحث تنبه فتامل ثم ان المراد بسجدة التلاوة السجدة التي وجبت قبلها واما
اذا تلاها فيها جاز اداؤها فيها من غير كراهة لكن الافضل تاخيرها ليؤديها في الوقت
المستحب كذا المراد بصلوة الجنازة التي حضرت قبلها لانها ان حضرت فيها جازت من غير
كراهة ولكنها غير مكروه لقوله عليه السلام ثلث لا يؤخرن كذا في الاصلاح والايضاح
الا عصر يومه لان اداءها لا يكره وقت الغروب لانه اداها كما وجبت فاذا اداها
كما وجبت لم يكره قال صدر الشريعة قد ذكر في كتب اصول الفقه ان الجزء المقارن
للاداء سبب لوجوب الصلوة وآخر وقت العصر وقت ناقص اذ هو وقت عبادة الشمس
فوجب ناقصا فاذا اداه اداه كما وجب فاذا اعترض الفساد بالغروب لا تفسد
وفي الفجر كل وقته وقت كامل لان الشمس لا تعبد قبل الطلوع فوجب كاملا فاذا اعترض
الفساد بالطلوع تفسد لانه لم يؤدها كما وجبت انتهى قال المحشي الفاضل يعقوب
باشا وينبغي ان يعلم ان سببية الجزء المقارن بطريق انتقال السببية من الجزء الاول

الا ما يليه فما يليه لان الوجوب لا يتحقق الا عند الاداء والا يلزم ان يتقدم وجوب الاداء
في الجزء المضيق على الوجوب فيما شرع بعد ذكر الجزء وتمام تفصيله في الاصول انتهى
يقول الفقير بعض التقريرات توضيح هذا المحل يحتاج الى بسط مقدمة مقررة في علم الاصول وهي
ان للصلوة وجوبا ووجوب ادائه والوجوب مقدم على وجوب الاداء لان الوجوب يتحقق
بدخول الوقت فيكون الجزء الاول منه سببا للوجوب فقط لا سببا لوجوب الاداء ثم ينتقل
الى الجزء الثاني ان لم تؤد في الاول الى ان ينتقل الى الجزء المضيق فيكون هو سبب الوجوب
وسبب وجوب الاداء ايضا فاذا خرج الوقت ولم تؤد يكون كل الوقت سببا للوجوب
اذا تحقق هذه فاعلم ان مراد المحشي تصحيح كلام صدر الشريعة لان ظاهره يوهم ان
الوجوب يتحقق عند الاداء وان يتحقق قبله فيلزم منه تقدم وجوب الاداء على
نفس الوجوب اذا لم تؤد الى ان ياتي الجزء المضيق فيتحقق عنده وجوب الاداء
فلو كان تحقق نفس الوجوب بالاداء كما يوهم ظاهر كلامه يلزم تقدم وجوب الاداء
عليه اذا لم تؤد في الجزء المضيق ايضا ثم اذا خرج الوقت شرع في الاداء فيتحقق
عنده الوجوب وقد تحقق وجوب الاداء قبله في الجزء المضيق فيلزم تقدم وجوب الاداء
على نفس الوجوب وهو محال واما اذا كان سببية الجزء المقارن بطريق الانتقال لم يلزم
محذور لان الوجوب يكون متحققا من اول الوقت ثم ينتقل الى جزء فجزء الى ان ينتهي
هذا حاصل كلامه ان شاء الله والعلم في الحقيقة للملك المتعال دون البال الرحال وعن
التنفل معطوف على قوله عن الصلوة في قوله ومنع عن الصلوة وركعتي الطواف بعد صلوة
الفجر والعصر لاطلاق ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا صلوة بعد صلوة الفجر حتى تطلع
بعد الفجر حتى تقرب منه غير فصل بين الفرض والنفل وركعتي الطواف وهما واجبتان وفي النبي
عليه السلام مع حرصه على النوافل لم يتنفل قبل الغروب ولم يزد على ركعتي الفجر [redacted]
لا عن قضاء فائتة وسجدة تلاوة وصلاة
صلاة

صلاة بعدهما وانما لم يكره هذه الاشياء بعدهما لان كراهة النفل فيهما لم يكن لمعنى فيهما بل
لحق الفرضين ليكون الوقتان كالمشغول بهما دون غيرهما وانما اختصا بهذا الحكم لان
لهما زيادة شرف على غيرهما لورود الاحاديث في فضلهما فظهر ان هذا فرض من رعاية
الفضل لان الفرض التقديري اقوى من النفل ثوابا ولم يظهر في الفرض والواجب فجازا
في هذين الوقتين اما الاول فلان الفرض الحقيقي وهو قضاء الفرض اقوى من التقديري
واما الثاني فلان الواجب الحق بالفرض والمراد به الواجب لعينه ولهذا اجاز سجدة التلاوة
فيهما لانها واجبة بايجاب الله بعينها ولم يجز ركعتا الطواف لانها نافلتان في
ذاتهما ووجوبهما لغيرها وهو ختم الطواف بالصلوة وكذا لم يجز نفل شرع فيه ثم افسد
لان وجوبه لصيانة المؤدى عن البطلان فبقي نفلا في ذاته كذا في الكافي فعلم هنا
ان ما قاله بعض الفقهاء اذا اتم للفجر وخاف حلول وقت الفرض شرع في السنة فيقطعها
ويقضيها قبل طلوع الشمس فرض ورد على ان الامر بالشروع للقطع قبيح شرعا وعن
التنفل بعد طلوع الفجر باكثر من سنته لانه عليه السلام لم يزد عليها مع حرصه على
الصلوة يعني ان الترك مع الحرص على احراز فضيلة النفل دليل الكراهة وقبل الغرب
اي منع عن التنفل بعد الغروب قبل الفرض لما فيه من تاخير المغرب المستحب تعجيلها اتفاقا
ووقت الخطبة اي اياما كانت اي منع عن التنفل وقت الخطبة اي اي ما كانت يعني سواء
كانت خطبة الجمعة او العيد او الخطبة في الحج او خطبة الكسوف او خطبة الاستسقاء
قال صاحب النهاية لكن وقع لفظ التحفة بالكراهة ولفظها قال فلان بلا يجوز
ولفظ المصنف احسن من لفظ الوقاية حيث قال وكره النفل اذا خرج الامام للخطبة
الجمعة حيث خصص الجمعة ولفظ المصنف عام لجميع الخطب وانما تكره لما فيه من الاشتغال عن
استماع الخطبة وقال صاحب النهاية يجوز الفائتة وقت الخطبة من غير
كراهة وقبل صلوة العيد النفل قبل صلوة العيد في المصلى وغيره للامام وغيره

كذا في الكافي

يقول الفقير

الخطبة بخطبة

مكروه وقد ورد النهي والانكار فيه عن الصحابة كثيراً روي عن ابن مسعود وحذيفة انهما
كانا ينهيان الناس عن الصلوة قبل الامام يوم الفطر وروي ان علياً رضي الله عنه راى
قوماً يصلون فقال ما هذه الصلوة التي لم تكن نعرفها على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقيل له الا تنهاهم فقال اكره ان اكون الذي ينهى عبداً اذا صلى وعن الجمع بين صلوتين
في وقت واحد في حضر وسفر لقوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً اي
موقتاً وفي الجمع تغيير الوقت ويجوز الجمع فعلاً لا وقتاً وهو تاويل ما روي انه عليه السلام جمع
وتفسيره انه يؤخر الظهر الى اخر وقتها ويقدم العصر في اول وقتها خلافاً للشافعي فانه
يجوز الجمع بين الظهر والعصر وبين المغرب والعشاء بعذر المطر والمرض او السفر الا
بعرفة يجمع فيها بين الظهر والعصر في وقت الظهر وبمزدلفة يجمع بين المغرب والعشاء
في وقت العشاء وسيجيء في كتاب الحج ومن طهرت في وقت عصر او عشاء صلتهما
فقط وفيه خلاف الشافعي فان من طهرت في وقت العصر صلت الظهر ايضاً ومن طهرت
في وقت العشاء تصلي المغرب ايضاً فان وقت الظهر والعصر عنده كوقت واحد وكذا
وقت المغرب والعشاء ولهذا يجوز الجمع عنده بالعذر ومن حاضت في اخر الوقت
تقضيه لا من حاضت فيه يعني اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر ولم يبق من الوقت الا قدر
التحريمة يجب عليه قضاء فرض ذلك الوقت ومن حاضت فيه او نفست لا يجب لان المعتبر
في السببية اخر الوقت عندنا وعند الشافعي اوله فلو يجب القضاء في الصورة الاولى
يجب في الثانية عنده **باب الاذان** لما كان الاذان اعلاماً بدخول وقت
الصلوة ناسب ان يذكر عقيبه وهو في اللغة الاعلام قال الله تعالى واذان من الله و
رسوله اي اعلام وفي الشريعة عبارة عن اعلام مخصوص في اوقات مخصوصة وسبب
شرعيته رؤيا جماعة من الصحابة منهم عمر رضي الله عنه نزول الملك من السماء وتعليم
الالفاظ المخصوصة روى ابو حنيفة عن علقمة بن مرثد عن ابن بريدة عن ابيه ان رجلاً من

انصاري

انصاري الى النبي صلى الله عليه وسلم فرآه حزيناً وكان الرجل ذا طعام فرجع الى بيته واهتم لحزنه
فلم يتناول الطعام ولكن نام فاتاه آت فقال اتعلم حزن رسول الله صلى الله عليه وسلم ماذا
قال لا قال هذا الناقوس فمره ليعلم بلالاً الاذان وذكر الحلواني كان المشهور انه صلى الله عليه وسلم
لما قدم المدينة كان يؤخر الصلوة تارة ويعجلها اخرى فاستشار الصحابة في علامة يعرفون
بها وقت اداء الصلوة كيلا يفوتهم الجماعة فقال بعضهم ننصب راية حتى اذا رآها الناس
اعلم بعضهم بعضاً فلم يعجبه ذلك وذكر الاشار وبعضهم نضرب الناقوس فكرهه لاجل النصارى
وبعضهم بالنفخ بالشبور وهو كمثل البوق بالتركية بوري فكرهه لاجل اليهود وبعضهم
بايقاد النار فكرهه لاجل المجوس فتفرقوا قبل ان يجتمعوا على شيء قال عبد الله بن زيد
عبد ربه الانصاري فبت وكنت بين النائم واليقظان اذ رأيت شخصاً نازلاً من
السماء وعليه ثوبان اخضران وفي يده شبه من الناقوس فقلت اتبيعني هذا فقال
ما تصنع به فقلت نضرب به عند صلوتنا فقال الا ادلك على ما هو خير من هذا فقلت بلى فقام
على حائط مستقبل القبلة فاذن ثم مكث ثم قام فقال مثل مقالته الاولى وزاد في اخره
قد قامت الصلوة مرتين فاتيت رسول الله واخبرته بذلك فقال رؤيا صدق القها
على بلال فانه امد صوتاً منك فالقيتها عليه فقام على سطح كان اعلى السطوح
بالمدينة وجعل يؤذن فجاء عمر يهرول ويقول لقد طاف بي الليلة ما طاف بعبد الله
الا انه قد سبقني وروي ان سبعة من الصحابة راوا تلك الرؤيا في ليلة ولهذا كان
ابو حفص محمد بن علي ينكر هذا ويقول تعمدون الى ما هو من معالم الدين وتقولون
ثبت بالرؤيا كلا ولكن النبي صلى الله عليه وسلم حين اسري به الى المسجد الاقصى وجمع له
النبيون اذن ملك واقام وصلى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم وقيل نزل به جبرئيل
على رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى قال كثير بن مرة اذن جبرئيل في السماء
فسمعه عمر بن الخطاب رضي الله عنه لكن لا منافاة بين هذه الاسباب فيحمل كل ذلك

الناقوس اذا ضرب به ... ذا الحديث رواه الشيخان ... صحيح راى عبد الله بن زيد الاذان في المنام

كان كذا في النهاية نقلا عن المبسوط سنة للفرائض دون غيرها والجمعة داخلة في الفرائض كونه
مسنونا لها دون غيرها ثبت بالنقل المتواتر لانه تواتر انه اذن للصلوات الخمس والجمعة دون
ما سواها من الوتر وصلوة العيدين والخسوف والكسوف والاستسقاء وصلوة الجنازة
والسنن والنوافل وقال بعض مشايخنا انه واجب لما روي عن محمد ان اهل بلدة لو
اذا تركوا الاذان والاقامة قوتلوا والقتال انما يكون على ترك الواجب دون السنة والحق انه
انما قاتلهم لانه وان كان سنة الا ان تركه بالاصرار استخفاف بالدين فيلزم القتال وقد
نقل عن مكحول انه قال السنة سنتان سنة اخذها هدى وتركها لا باس به وسنة اخذها
هدى وتركها ضلالة كالاذان والاقامة وصلوة العيدين والجماعة فيقاتلون على
اجتماعهم على الضلالة الا ان الواحد اذا ترك ذلك يضرب ويحبس لتركه سنة مؤكدة ولا
يقاتل لان فعله لا يؤدي الى الاستخفاف بالدين ولا يؤذن لصلوة قبل وقتها لانه شرع
للاعلام بالوقت وفي ذكره تضليل ويعاد فيه اي في الوقت لو فعل خلافا لابي يوسف في
الفجر في النصف الاخير من الليل وهو قول الشافعي لان بلالا كان يؤذن بليل ولنا قوله
عليه السلام لبلال لا تؤذن حتى يستبين لك الفجر هكذا ومد يديه عرضا واذان
بلال لم يكن للصلوة لقوله عليه السلام لا يغرنكم اذان بلال فانه يؤذن ليرجع قائمكم ويتسحر
صائمكم وينتبه نائمكم فكلوا واشربوا حتى يؤذن ابن ام مكتوم والكلام في الاذان
اي امره ان يعيد اذانه بالنداء
للصلوة وروي انه صلى الله عليه وسلم عرف اذان بلال في غير حينه وقال لئن عدت
اي في اذانه قبل وقته
الى هذا لاوجعنك ضربا ويؤذن للفائتة ويقيم لانه صلى الله عليه وسلم قضى الفجر
غداة ليلة التعريس باذان واقامة رواه البخاري في صحيحه باسناده الى عبد الله
بن ابي قتادة عن ابيه وقصة ليلة التعريس مشهورة وهي حجة على الشافعي في اكتفائه
بالاقامة لانا نقول قد روي ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا فاقام ولم يذكر الاذان
لانا نقول القصة واحدة والعمل بالزيادة اولى وقال الشافعي في اصح قوليه لا يؤذن

الهدى بالضم وفتح الدال والالف رشاد ومرشد منعكس خلاف ضلالة ... اختري

والتعريس نزول القوم في السفر من اخر الليل كذا في الصحاح

ولا

ولا يقيم واحتج فيه ذكر على عدمه بما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار عن اربع صلوات يوم
الخندق قضاهن بغير اذان ولا اقامة ولنا ما روى صاحب الامالي عن ابي يوسف باسناده
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم حين شغلهم الكفار قضاهن باذان واقامة وفي الفضل ايضا للمثبت لان القصة
واحدة واحتج الشافعي ايضا بان الاذان شرع للاعلام بالفائت بدخول الوقت وللدعاء
الى الاجتماع وكلا الامرين لا يحتاج اليهما في الفائتة على انهم ان كانوا متفرقين فالدعاء
الى الاجتماع لا يفيد لانهم لا يعرفون انه للفائتة قلنا ان الاذان شرع لهما وشرع ايضا
لتحصيل الثواب بذكر هذه الكلمات الاي ان منفرد الافضل له ان يؤذن ويقيم في
مسافر كذلك كذا في النهاية وكذا الاولى من الفوائت اي يؤذن ويقيم وخير للبواقي اي
يأتي بهما ليكون القضاء على حسب الاداء او يأتي بها فقط لان الاذان للاستحضار وهم
حضور قال صاحب الهداية عن محمد في غير رواية الاصول انه يقام لما بعدها يعني اذا
فاتت صلوات يقضي الاولى باذان واقامة والبواقي بالاقامة فقط ولا يخير قال ابو بكر
الرازي يجوز ان يكون هذا قولهم جميعا وكره تركهما للمسافر لقوله عليه السلام لابني
ابي مليكة اذا سافرتما فاذنا واقيما وليؤمكما اكبركما سنا قيل ولو ترك الاذان لا
يكره لانه للاستحضار والرفقة حاضرون وقال العمري يجوز ان يكون بعض الرفقة غير حاضر
بل مشغولا بخدمة دابة او باحضار الماء والعلف وغيرهما فيكون الاذان لاستحضار
الجميع واما الاقامة فيكره تركها لانها لاعلام الافتتاح وهم محتاجون اليه لا المصلي
في بيته في مصر قال صاحب الهداية فان صلى في بيته في مصر يصلي باذان واقامة
ليكون الاداء على هيئة الجماعة وان تركهما جاز لقول ابن مسعود اذان الحي يكفينا
اي يكفينا للاذان والاقامة وفي رواية يكفينا اذان الحي واقامته وذلك لان
المؤذن نائب عن اهل المحلة في الاذان والاقامة لنصبهم اياه لذلك فهذا المصلي
في البيت بغير اذان واقامة حقيقة مصليا بهما حكما فلا يكره تركهما له بخلاف

ان صلى قصدا بغير اذان واقامة يكره لكونه تاركا لهما حقيقة وحكما قال صدر الشريعة في قول
صاحب الوقاية وكره تركهما للمسافر اي ترك كل واحد منهما للمسافر واما ترك واحد منهما
فلم يذكر فنقول المسافر يجوز له الاكتفاء بالاقامة والمصلي في بيته في مصر ان ترك كلا
منهما فيجوز لقول ابن مسعود وهذا اذا اذن واقيم في مسجد حيه واما في القرى فان كان
فيها مسجد فيه اذان واقامة فحكم المصلي في بيته انه يكفيه اذان المسجد واقامته
وان لم يكن فيها مسجد كذلك فحكم المصلي في بيته كحكم المسافر وندبا اي الاذان
والاقامة لهما اي للمسافر والمصلي في بيته ظاهر فانه قال اذا صلى وصلى في
الصحراء او في بيته لا يؤذن ولا يقيم لانهما من شعار الجماعة فلا يقام بدونهما اي بدون ... يقول
الغير فيه شبهة مخالفة بقوله وكره تركهما للمسافر لانه لا كراهة في ترك المندوب
ولم يجده في غير الكتب تبيع للنساء لانهما من سنن الجماعة المستحبة وجماعتهن
مكروهة كما سيجيء انشاء الله تعالى وصفة الاذان معروفة ويزاد بعد فلاح اذان
الفجر الصلوة خير من النوم مرتين لان بلالا رضي الله عنه اذن لصلوة الفجر ثم جاء الى
باب حجرة عائشة فقال الصلوة يا رسول الله فقالت عائشة الرسول نائم فقال بلال
الصلوة خير من النوم فلما انتبه اخبرته عائشة فاستحسنه صلى الله عليه وسلم وقال لبلال اجعله
في اذانك وخص الفجر لانه وقت نوم وغفلة والاقامة مثله ويزاد بعد فلاحها قد
قامت الصلوة مرتين هكذا فعل الملك النازل من السماء اي اقام مثل ما اذن وزاد
في الاقامة بعد الفلاح قد قامت الصلوة مرتين وهو مشهور ثم هو حجة على الشافعي
قوله انها فرادى فرادى الا قوله قد قامت الصلوة فانه عنده مثنى وتمسك بحديث
انس ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بلالا كذلك قلنا المعتمد ما فعل الملك النازل وهو مشهور
وفيه التكرار في الاقامة جميعا وروي عن علي انه مر بمؤذن يوتر الاقامة فقال اشفعها
لا ام لك ويترسل فيه بيان السنن التي فيه وهي نوعان ما يرجع الى نفس الاذان

وفي قول اللطف ... اشارة الى انه ترك الاذان والاقامة ... الاذان ... لا يكره ... ان تركهما مكروه

وما يرجع الى الصفات المؤذن اي ان يكون ذكرا عاقلا صالحا وبيجيء ان شاء الله تعالى والاول
هو ان يأتي به رافعا صوته ويفصل بين كلمتي الاذان بسكتة ويطولا غير مطرب
هو معنى قوله ويترسل في اذانه اذا تمهل فيه ويحدر فيها اي لا يفصل بين كلمتي الاقامة
بل يجعلهما كلاما واحدا وهو الحدر ويكون صوته فيها اخفض من صوته في الاذان ويرتب
بين كلمات الاذان والاقامة فان قدم بعضا او اخر بعضا فالافضل الاعادة مراعاة
الترتيب ... ويكره الترجيع وهو ان يرجع فيرفع صوته بالشهادتين بعد ما خفض
بهما وقال الشافعي فيه ترجيع لحديث ابي محذورة ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بالترجيع
ولنا انه لا ترجيع في المشاهير وكان ما رواه تعليما فظنه ترجيعا يعني امر رسول
الله بالتكرار حالة التعليم ليحسن تعلمه وذكر مع عادته عليه السلام فيما يعلم اصحابه
فظن الراوي انه امره بالترجيع وذكر في الكافي ان النبي صلى الله عليه وسلم امره بذلك
لحكمة رويت في قصته وهي ان ابا محذورة كان يبغض رسول الله قبل الاسلام اشد البغض
فلما اسلم امره رسول الله بالاذان فلما بلغ كلمات الشهادة خفض بهما صوته استحياء من قومه
فدعاه رسول الله وعرك اذنه وقال ارجع وامدد بها صوتك اما ليعلم انه لا حياء من
الحق او ليزيد محبة للرسول بتكرار كلمات الشهادة قال المحشي يعقوب باشا المفهوم من
شرح المجمع ان الترجيع ليس بسنة في الاذان لا انه مكروه عندنا حيث قال في شرح المجمع
الترجيع ليس من سنة الاذان عندنا خلافا للشافعي وكره التلحين وهو التغني
بالحق في القراءة طرب وترنم ماخوذ من الحان الاغاني وهي جمع اغنية وحاصله انه اي ادخل
في التغني فلا ينقص شيئا من حروفه ولا يزيد في اثنائه حرفا وكذا لا يزيد ولا
ينقص من كيفيات الحروف كالحركات والسكنات والمدات وغير ذلك لتحسين الصوت
واما مجرد تحسين الصوت بلا تغيير لفظ فحسن ويستقبل بهما القبلة لان الملك النازل
من السماء اذن واقام مستقبل القبلة ولو تركه اي الاستقبال جاز لحصول المقصود لكنه يكره

صوته م

لمخالفته السنة ويحول وجهه يمينه ويسرته عند حي على الصلوة وحي على الفلاح لانه خطاب
للقوم فيواجههم به ويدل على انه خطاب للقوم انه ينبغي ان يقول السامع للاذان عند
مجيء المؤذن من الحيعلتين لا حول ولا قوة الا بالله او ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن وما قلت سيكون لانه خطاب في سبيل الطاعة وسؤال الحول والقوة منه اتم ولا
يقول فيهما مثل ما قال المؤذن لانه يصير كالمستهزئ به وكذا اذا قال الصلوة خير من النوم
ينبغي ان يقول صدقت وبالحق نطقت فان قيل لما ذا كان كذلك يحول وجهه ايضا لا يحول
كما يكون فيهما يكون وراءه واجيب بانه انما لم يحول وراءه لان فيه استدبار القبلة
فاكتفي بنوع ما يحصل لهم من بلوغ الصوت الى وراءه عند تحويل وجهه يمينا وشمالا
ولما روي ان بلالا لما بلغ حي على الصلوة والفلاح حول وجهه يمينا وشمالا في ستدير
صومعته ان لم يقدر التحويل واقفا قال صاحب النهاية يلتفت في الحيعلتين يمينا
ويسارا ان امكن الاتمام بالثبات في مكانه والا استدار في صومعته يعني اذا كان
المأذنة بحيث لو حول وجهه مع ثبات قدميه لا يحصل الاعلام استدار فيها فيخرج رأسه من
الكوة اليمنى ويقول حي على الصلوة ثم يذهب الى الكوة اليسرى فيخرج رأسه ويقول
حي على الفلاح انتهى وكلام المصنف موافق له ولعل اصحابنا ترددها ووقع في كلام صاحب الوقاية
ويستدير في صومعته ان لم يمكن التحويل مع الثبات في مكانه ثم فسر صدر الشريعة بقوله
المراد انه ان كان المأذنة بحيث لو حول وجهه مع ثبات قدميه لا يحصل الاعلام يستدير
فيها اه فما يرد على كلام صاحب الوقاية من انه كيف لا يمكن التحويل فالمطلوب تحويل
الى الاعلام فيكون مراد صاحب الوقاية ان لم يمكن التحويل المؤدي الى الاعلام مع الثبات
في مكانه لكنه بعيد ولهذا غير صاحب الاصلاح وقال ان لم يمكن الاعلام ويمكن ان يقال
ان مراد صاحب الوقاية من التحويل تحويل الصوت لكنه ابعد كما لا يخفى ويجعل اصبعيه في
اذنيه لقوله عليه السلام لبلال وانه استر انه ابلغ في الاعلام وان لم يفعل حسن لانه ليس

بسنة

بسنة اصلية كذا في الهداية قال صاحب العناية اي الاذان حسن لانه لم يترك الفعل لانه وان
لم يكن من السنن الاصلية حيث لم يذكر في حديث عبد الله بن زيد وهو الاصل في باب الاذان
لكنه امر به النبي بلالا فلا يلوح ان يوصف تركه بالحسن فكان معناه الاذان بدون الجعل
احسن وبتركه يكون حسنا وفيه بحث لان قولهم الصلوة خير من النوم في اذان الفجر ليس من
السنن الاصلية حيث لم يذكر في حديث عبد الله بن زيد بل امر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بجعله في الاذان فيكون تركه حسنا وفعله احسن ولم يقل به احد ولا يتكلم في اثنائهما
لانه يخل بالتعظيم ويغير النظم وهو شأن الاسنية الموالاة بين كلماتهما حتى لو تركه فالسنة
ان يعيدهما ويجلس بينهما الا في المغرب لان وصل الاذان بالاقامة مكروه لان المقصود
بالاذان اعلام الناس بدخول الوقت ليتأهبوا للصلوة بالطهارة فيحضروا المسجد لاقامة
الصلوة وبالوصل ينتفي هذا المقصود فان كان بعد الصلوة مما يتطوع قبلها سواء كان
سنة او مستحبا يفصل بينهما بالصلوة لقوله عليه السلام بين كل اذانين صلوة قالها ثلثا
وقال في الثالثة لمن شاء فان لم يصل يجلس بينهما لحصول المقصود به الا في المغرب فيفصل
بسكتة يعني اتفقوا على ان الفصل لا بد منه ايضا لكنهم اختلفوا في مقداره فعند ابي حنيفة
المستحب ان يفصل بينهما بسكتة يسكت قائما مقدار ما يتمكن فيه من قراءة ثلث آيات قصار
او آية طويلة او مقدار ما يخطو ثلث خطوات ثم يقيم وقالا بجلسة خفيفة مقدار الجلسة
بين الخطبتين واستحسن المتأخرون التثويب في كل الصلوة وهو العود الى الاعلام بعد
الاعلام وفي اللغة عبارة عن الرجوع ومنه سمي الثواب لانه منفعة عمل يعود اليه وقال
المتقدمون التثويب في الفجر خاصة وكره في سائر الصلوات لما روي ان عليا رأى مؤذنا
يثوب في العشاء فقال اخرجوا هذا المبتدع من المسجد ولحديث مجاهد قال دخلت مع
ابن عمر مسجدا يصلي فيه الظهر فسمع مؤذنا يثوب فغضب وقال قم حتى نخرج من عند
هذا المبتدع فما كان التثويب على عهد رسول الله الا في صلوة الفجر لان صلوة الفجر تؤدى

في حال نوم الناس ولهذا اختصت بالتطويل في القراءة فخصت ايضا بالتثويب لان اذانها كيلا يفوت الناس الجماعة وهذا المعنى لا يوجد في غيرها لكن جوزه ابو يوسف في كل الصلوات واختاره المتأخرون لكن تجويز ابي يوسف فيما عدا الفجر بعضهم خصه لمستغرق الهم اي لمن يستغرق همه وقصده لمصالح المسلمين كالامراء والقضاة والمفتين لانهم لا يعرفون وقت الحضور لشغلهم بامور الجمهور كذا قال صاحب الهداية والتثويب في الفجر حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة حسن وقال في البيانية سماه حسنا لما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ما راه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ثم قال صاحب الهداية وكره في سائر الصلوات ومعناه العود الى الاعلام بعد الاعلام وهو على حسب ما تعارفوا اي على حسب ما تعارفه اهل كل بلدة اما بالتنحنح او بقوله الصلوة الصلاة او بقوله قامت قامت لانه للمبالغة في الاعلام وانما يحصل ذلك بما يتعارفونه كذا في النهاية والعناية ثم قال صاحب الهداية وهذا التثويب احدثه علماء الكوفة بعد عهد الصحابة اي قوله حي على الصلوة حي على الفلاح مرتين بين الاذان والاقامة لتغير احوال الناس وخصوا الفجر به لانه وقت نوم وغفلة والمتاخرون استحسنوا في الصلوات كلها لظهور التواني في الامور الدينية قال ابو يوسف لا ارى باسا ان يقول المؤذن للامير والقاضي والمفتي في الصلوات كلها السلام عليك ورحمة الله وبركاته حي على الصلوة حي على الفلاح الصلاة يرحمك الله واستبعده محمد لان الناس سواسية في امر الجماعة وابو يوسف خصهم بذلك لزيادة اشتغالهم بامور المسلمين كيلا يفوتهم الجماعة انتهى ما ذكره صاحب الهداية قال صاحب النهاية وقد روي ان عمر رضي الله عنه لما كثر اشتغاله نصب من يحفظ عليه صلوته غير ان محمدا كره هذا وقال اقال لابي يوسف حيث خص الامراء بالذكر والتثويب وقد روي ان عمر حين جاءه مؤذنه يؤذنه بالصلوة فانتهره وقال الم يكن في اذانك ما يكفينا ومن الجامع الصغير لقاضي خان وانما قال ابو يوسف ذلك في امراء زمانه لانهم كانوا مشغولين

بالنظر

بالنظر في امور الرعية فاستحسن زيادة الاعلام في حقهم ولا كذلك امراء زماننا فلا ينبغي لاحد ان يقول لمن فوقه في العلم والجاه حان وقت الصلوة سوى المؤذن ويؤذن ويقيم على طهر لانه ذكر الله تعالى فيستحب فيهما الطهارة كقراءة القرآن وجاز اذان المحدث لحصول المقصود ولا يكره في الصحيح وقيل يكره لانه يصير داعيا الى ما لا يجيب بنفسه وداخلا تحت قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وكره اقامته لما فيه من الفصل بين الاقامة والصلوة باعمال الوضوء والاقامة شرعت متصلة بالشروع في الصلوة وفي رواية لا تكره لانه احد الاذانين والاذان لا يكره فكذا الاقامة وكره اذان الجنب وهو رواية واحدة ووجه الفرق على احدى الروايتين بين اذان الجنب واذان المحدث هو ان للاذان شبها بالصلوة من حيث انه يشترط له وقت الصلوة واستقبال القبلة ومن حيث الشروع بقوله الله اكبر ومن حيث الترتيب حتى لو قدم الكلمات بعضها على بعض يعيد الاذان لكنه ليس بصلوة حقيقة انما هو ذكر فلما ثبت ان له شبها بها قلنا باشتراط الطهارة عن اغلظ الحدثين وهو الجنابة دون اخفهما وهو الحدث الاصغر ويعاد لان تكرار الاذان مشروع في الجملة كما في الجمعة قال صاحب الهداية اذا اذن على غير وضوء واقام لا يعيد والجنب احب الي ان يعيد اما الاول ~~بعدم اعادة الاذان~~ فلخفة الحدث واما الثاني في الاعادة بسبب الجنابة روايتان والاشبه ان يعاد الاذان ولا يعاد الاقامة لان تكرار الاذان مشروع دون الاقامة وان لم يعد اجزأها يعني الصلوة لانها جائزة بدون الاذان والاقامة كاذان المراة والمجنون والسكران فان اذان هؤلاء يعاد كذا في الكافي لان المراة ان رفعت صوتها فقد ارتكبت منكرا لان صوتها عورة وان لم ترفع فقد اخلت بالاعلام الذي هو المقصود فيعاد اذانها ندبا والمجنون والسكران لا يعلمان ما يقولانه ثم في ظاهر الرواية يستحب اعادة اذان اربعة الجنب والمراة والسكران والمجنون الذي لا يعقل وفي غير ظاهر الرواية لا يعاد اذان هؤلاء الاربعة ولا

ومن الجامع الصغير

تعاد الاقامة لان تكرارها غير مفيد بل غير مشروع ويستحب كون المؤذن عالما بالسنة
والاوقات لقوله صلى الله عليه وسلم يؤذن لكم خياركم وخيارهم من كان عالما باحكام الشرع
لان للاذان سننا وآدابا فلا بد من العلم بها وفي المبسوط ان الاذان ذكر معظم فينبغي ان
يكون محترما في الناس يتبرك به وفي الفتاوى قال عمر لولا الخوف من الاذان مع الخليفي لاذنت
يعني مع الخلافة قال شمس الائمة اذان الامام بنفسه اولى لان المؤذن يدعو الى الله فمن يكون
اعلى درجة فهو اولى الناس به وقد اذن رسول الله واقام في بعض الاوقات ظهرا حتى
روي عن عقبة بن عامر قال كنت مع رسول الله في سفر فلما زالت الشمس اذن واقام وصلى
الظهر وكره اذان الفاسق والصبي والقاعد اما اذان الفاسق والصبي فلما روينا
من قوله صلى الله عليه وسلم يؤذن لكم خياركم واما اذان القاعد فلان فيه اخلال الاعلام
الذي هو المقصود ولهذا قالوا الا ان يؤذن لنفسه مراعاة لسنة الاذان وعدم الحاجة
الى الاعلام قال في الخزانة خمسة يكره اذانهم فاذا اذنوا يعاد اذانهم الصبي الذي
لا يعقل والمرأة والجنب والمجنون والسكران واربعة يكره اذانهم ولا يعاد المحدث و
القاعد والراكب والفاسق انتهى واذان المسافر راكبا او ماشيا او لغير القبلة جائز
وكذا يجوز الاقامة كذا في الخانية لا اذان العبد والاعمى والاعرابي وولد الزنا لان
المقصود الاعلام وهو يحصل باذانهم واذا قال حي على الصلوة قام الامام والجماعة وقال
الشيخ يقوم الامام والقوم اذا قال المؤذن حي على الصلوة عند علمائنا الثلاثة وقال
الحسن بن زياد وزفر اذا قال قد قامت قاموا الى الصف واذا قال مرة ثانية كبروا
والصحيح قول علمائنا الثلثة واذا قال قد قامت الصلوة شرعوا كيلا يفضي الى الكذب
المؤذن قال صاحب الاصلاح والايضاح وفي الذخيرة قال ابو حنيفة [illegible] يكبر
قبل قوله قد قامت الصلوة هكذا فسره في النوادر فانه يدل على القيام عند حي على
الفلاح وظاهر ما في الكتاب يوجب ان يكبر بعد فراغ المؤذن عن قوله قد قامت الصلوة

قال

قال شمس الائمة الحلواني الصحيح ما ذكر في النوادر يقول الفقير لفظ قد في قوله قد قامت فيه
تقريب ما مضى للحال فلا يلزم الشروع قبله بل يكفي ان يشرع عقيب قوله قد قامت وان كان
الامام غائبا او هو المؤذن لا يقومون حتى يحضر لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقوموا حتى تروني
قمت من مقامي ولانه لا فائدة في القيام **باب شروط الصلوة** لما ذكر السبب وما
هو علامة عليه ذكر الشروط وهي جمع شرط قال صاحب القاموس الشرط الزام الشيء
والتزامه كالشريطة جمعه شروط والشرط بالتحريك العلامة جمعه اشراط وقال الجوهري الشرط
معروف وكذا الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرط واشترط عليه
والشرط بالتحريك العلامة انتهى وبهذا ابتني ان قول صاحب العناية الشروط جمع شرط وهو
يقول المصنف
العلامة ليس بسديد لكونه مخالفا لكتب اللغة لان ما بمعنى العلامة هو شرط بالتحريك لا الشرط
بسكون الراء على ما نقلنا آنفا من الجوهري والقاموس وفي الاصطلاح ما يتوقف
عليه وجود الشيء ولم يكن داخلا فيه قال صاحب الهداية هنا باب الشروط التي تتقدمها
قال صاحب العناية قوله التي تتقدمها صفة مؤكدة لا مميزة اذ ليس من الشروط ما لا
يتقدمها حتى يكون احترازا منه وهو قريب من المطلوب بقوله يحكم بها النبيون الذين
اسلموا لكن قال صاحب النهاية فان قلت ما معنى تقييد هذه الشروط بقوله التي تتقدمها
فاي شرط للصلوة لا يتقدم عليها حتى يكون هو محترزا عنه قلت الشروط في نفسها تتنوع
الى انواع ثلثة شروط عقلية كوجود الالم واللذة مع الحيوة وجعلية اي جعلها العبد
شرطا والا فهو في نفسه ليس بشرط كوقوع الطلاق عند دخول الدار مع التعليق وشرعية وهي
التي تكون فيه كالصلوة مع الطهارة وقيد بهذا القيد تنبيها على ان المراد بها هاهنا الشروط
الشرعية المختصة بالصلوة التي تتقدم على الصلوة لا غيرها من الشروط التي تقع عليها
اسم الشروط من العقلية والجعلية كذا وجدت بخط شيخي او نقول جاز ان يكون هذا
احترازا عما هو من شروط الصلوة التي لا تتقدمها كالقعدة الاخيرة فانه قيل انه فرض

وليس بركن اصلي بل هي شرط للخروج من الصلوة لا التحريمة فانها شرط الدخول في الصلوة لصحة
يمكن وكترتيب افعال الصلوة فيما لم يشرع مكررا في الركعة كترتيب الركوع على القراءة و
السجود على الركوع فان رعايته شرط جواز الصلوة حتى لو قدم الركوع على القراءة لم يجز
وكذلك مراعاة مقام الامام مع المقتدي وعدم تذكر فائتة قبلها وهو صاحب ترتيب وعدم
محاذاة امرأة في صلوة مشتركة فان هذه الاشياء شروط جواز الصلوة التي لا تتقدمها
حتى لو تقدم المقتدي على امامه او تذكر فائتة قبلها او حاذته امرأة تفسد صلوته
والاوجه فيه ان يقول ان هذه صفة موضحة لا مميزة لان المقصود ذكر شروط الصلوة
التي يتبع لهم اشترط عليها مصنف مطلقا وهي هذه الاشياء المذكورة لا غيرها [illegible] ومثل هذا
[illegible] يوجد في كلام الله تعالى حيث يقيد الشيء بالصفة والتقييد غير مراد بل المراد ذكر المطلق
كقوله تعالى يا ايها النبي انا احللنا لك الى قوله وبنات خالاتك اللاتي هاجرن معك واحلال
بنات خالات النبي له غير موقوف على المهاجرة معه وكذلك قوله يحكم بها النبيون الذين
اسلموا وقوله تعالى ولكن تعمى القلوب التي في الصدور حيث لا يوجد نبي غير مسلم ولا قلب ليس
في الصدور انتهى قال صاحب الاصلاح والايضاح لا بد من هذا القيد احترازا عن الشروط
التي لا تتقدمها بل تقارنها او تتأخر عنها وهي التي ذكرت في صفة الصلوة كالتحريمة والترتيب
والخروج بصنعه والمراد شروط الصحة لا شروط الوجود فلذلك صح تنوعها الى
نوعين ثم قال فيما نقل عنه فالقول بانه صفة مؤكدة لا مميزة من قلة التمييز انتهى وقال
مولانا محمد الواني في تعليقاته على الدرر فيه انه مخالف لقولهم الشرط ما يتوقف عليه
وجود الشيء ولا يدخل فيه الا ان يقال هذه الامور غير داخلة ايضا في ماهية
الصلوة وهي الافعال المخصوصة والتحقيق ان الشرط قد يكون شرط الابتداء وقد يكون
شرط الدوام والبقاء والمتبادر من شروط الصلوة هو الاول ولذلك حمل الصفة على الصفة
الكاشفة واما من نظر الى عموم مفهوم الشرط جعلها صفة مخصصة انتهى يقول الفقير بعد ما قال

صاحب

٦

صاحب الاصلاح والمراد شروط الصحة لا شروط الوجود لا يرد عليه كلام الفاضل الواني
غير الثابت ثم ان في قول صاحب النهاية والاوجه فيه ان يقول الى آخر بحث تدبر فيه منها
وعجابه هي طهارة بدن المصلي من حدث وخبث وثوبه ومكانه لقوله تعالى وان كنتم جنبا
فاطهروا ولآية الوضوء وقوله تعالى وثيابك فطهر واذا وجب التطهير في الثوب وجب
في بدن المصلي ومكانه اذ هما الزم للمصلي من الثوب اذ لا وجود للصلوة بدونهما بخلاف الثوب
وقد سبق تفصيله في اول باب الانجاس يقول الفقير ظاهر عبارة المصنف يوهم [illegible]
[illegible] ان يكون التقدير هكذا وطهارة ثوبه ومكانه من حدث وخبث وفساده لا يخفى ولذا
غير صاحب الاصلاح والايضاح وصاحب الدرر والغرر حيث قالا هي طهر ثوبه ومكانه
من خبث وبدنه منه ومن حدث انتهى وانت خبير بانه وجه انه فاعلم اظهر منه ان يكون فان
القرينة الحالية معينة للمراد وكافية في دفع الفساد خصوصا فيما يكون الاختصار معتبرا والآخر
ذا بالملتزما وستر عورته لقوله تعالى خذوا زينتكم عند كل مسجد والمراد ستر العورة لاجل
الصلوة لا لاجل الطواف لان الناس في الاسواق اكثر منهم في المساجد فلو كان لاجلهم لكان
عند دخول الاسواق او عند الحج فكان معناه خذوا ما يواري عورتكم من الثوب الذي
يحصل به الزينة وهو ستر العورة عند كل صلوة لان اخذ الزينة عينها وهو مصدر لا يمكن الا اخذا
الطريق فكان في قوله خذوا زينتكم اطلاق اسم الحال على المحل وفي قوله عند كل مسجد اطلاق اسم
المحل على الحال فان قيل روي عن ابن عباس انها نزلت في شان الطواف لا في الصلوة
فلا يكون حجة في وجوب الستر في الصلوة اجيب بان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب وهنا عموم
في اللفظ لانه قال عند كل مسجد فقد امر باخذ الزينة عند كل مسجد وهذا امر يمنع القصر
على المسجد [illegible] الواحد وهو المسجد الحرام كذا في النهاية يقول الفقير كلامه يوهم كون
المسجد على حقيقته وقد قال قبله فيه اطلاق اسم المحل على الحال لانه يكون المعنى الحقيقي متروكا
بالكلية في الاستعارة فتأمل ثم ان ستر العورة عن الغير شرط بلا خلاف واما الستر عن

نفي في الصحيح انه ليس بشرط حتى لو كان محلول الجيب فنظر الى عورته لا تفسد صلوته كذا في
التبيين واستقبال القبلة لقوله تعالى فولوا وجوهكم شطره اي شطر المسجد الحرام ووجه الاول
ان الله تعالى قال فلنولينك قبلة ترضيها ثم امر بالتوجه شطر المسجد الحرام ومعنى ما ذكر الصحابة
والتابعون كان اجماعا على ذلك والنية اي تنوي الصلوة التي يدخل فيها والاصل فيها
قوله انما الاعمال بالنيات اي حكم الاعمال وثوابها مخصوص بها ولان ابتداء الصلوة
بالقيام وهو متردد بين العادة والعبادة فلا بد من التمييز بينهما ولا يقع التمييز الا بالنية
وعورة الرجل من تحت سرته الى تحت ركبته لقوله عليه السلام عورة الرجل ما بين سرته
الى ركبته ويروى ما دون سرته حتى يجاوز ركبته فظهر من قوله ما دون سرته وما بين سرته
ان السرة ليست بعورة خلافا للشافعي والركبة من العورة خلافا له ايضا وقد ما كان
يختلج في صدري انه ما السر في عدم كون السرة عورة وكون الركبة عورة بل كون السرة عورة
اولى من الركبة لانها في الاشتهاء فوق الركبة بل لعلها كونه كذلك بالتجربة على ان السرة
قريبة الى السوءة من الركبة ثم وجدت بعون الله في النهاية انه قال ذكر في المبسوط قال ابو
عصمة مرهون رحمه الله السرة احد حدي العورة فيكون من العورة كالركبة بل اولى
لانها في معنى الاشتهاء فوق الركبة انتهى وقال زفر كلاهما من العورة لانهما مشتهيان قال
صاحب النهاية اختلفوا ان الركبة مع الفخذ منهم من جعل كل واحد منهما عضوا على حدة ومنهم
من جعل الركبة مع الفخذ عضوا واحدا فيعتبر الكشف فربع الكل قال صاحب الهداية في التجنيس
ثم الركبة الى اخر الفخذ عضو واحد حتى لو صلى والركبتان مكشوفتان والفخذ مغطى جازت
صلوته لان نفس الركبة من الفخذ اقل من الربع وقد قيل انها ما لم تزد على عضو لكن
الاول اصح لانه ليس بعضو على حدة في الحقيقة بل هو ملتقى عظم الفخذ والساق وانما ضم للنظر
اليها من الرجل لمعنى التمييز انتهى والامة مثله فيكون ما دون سرتها الى ركبتها عورة مع زيادة
بطنها وظهرها وما سوى ذكر من بدنها ليس بعورة لقول عمر رضي الله تعالى عنه الق عنك

الخمار

بقول الفقير صح

الخمار يا دفار اتتشبهين بالحرائر حين راى جارية متقنعة فعلاها اي ضربها بالدرة فقال آه
ولانها تخرج لحاجة مولاها في ثياب مهنتها عادة فاعتبر حالها بذوات المحارم في حق جميع الرجال
دفعا للحرج وكون بطنها وظهرها عورة لانهما مشتهيان والمكاتبة والمدبرة وام الولد كالامة
قال صاحب العناية ومن كان بعض رقبتها شيء من الرق فهو في معنى الامة وجميع بدن الحرة عورة الا
وجهها وكفيها لقوله صلى الله عليه وسلم المرأة عورة مستورة واستثناء العضوين للابتلاء بابدائهما
لان المرأة لا تجد بدا من مزاولة الاشياء بيديها ومن كشف وجهها لا سيما في الشهادة و
المحاكمة والنكاح وقدميها في رواية لانها تضطر الى المشي في الطرقات حكى صاحب الكافي
نهي وهو معنى قوله ما ظهر منها اي الا ما جرت العادة والجبلة على ظهوره وفي رواية
عورة واختار الكرخي عدم كونها عورة قال صاحب الهداية وهو الاصح قال صاحب الكفاية
في وجهه لانها تبتلى بابداء القدم اذ امشت حافية او متنعلة فربما لا تجد الخف على ان
الاشتهاء لا يحصل بالنظر الى القدم كما يحصل بالنظر الى الوجه فاذا لم يكن الوجه عورة مع كثرة
الاشتهاء فالقدم اولى وفي المستوعب تمنع الشابة عن كشف وجهها لئلا يؤدي الى الفتنة
وفي زماننا المنع واجب بل فرض لغلبة الفساد قال الفقير والحمد لله تعالى الشكر في زماننا
لان المنع عن كشف وجههن في جميع البلاد الاسلامية منسوبة الى السلاطين العثمانية
واقع على ابلغ وجه والكل ليس هذا الا من اطاعة السلاطين بعث رايهم للشرع الشريف
ومن كونهم ثابتين على مذهب اهل السنة والجماعة ومن حبهم بالحق سبحانه وتعالى ابقى
دولتهم الى انقراض الزمان وكون من خرج عن طاعتهم وقصد الى اطفاء نيران هيبتهم
كائنا من كان مقهورا مغلوبا بسيف دولتهم بحرمة النبي الامين وكشف ربع عضو هو
عورة يمنع جواز الصلوة كالبطن والفخذ والساق والشعر النازل وذكر بمفرده و
الانثيين وحدهما وحلقة الدبر بمفردها وعند ابي يوسف انما يمنع الكشف في الاكثر
وفي النصف عنه روايتان اعلم ان اصحابنا اتفقوا على ان قليل الانكشاف عفو

صح

وكثير يسير عفو لكن اختلفوا في الحد الفاصل بينهما قال ابو حنيفة ومحمد الربع كثير وما دونه قليل لان
الربع يحكي حكاية الكمال يعني ان الربع اقيم مقام الكل في مواضع كثيرة من الاحكام واستعمال الكلام
كمسح الرأس والحلق في الاحرام ويقال رأيت فلانا وانه لم ير الا احد جوانبه الاربعة كالوجه مثلا
فكذا هنا احتياطا في باب العبادة فاعترض بانه اعتبار بمسح الرأس غير مستقيم لان مسح
كل الرأس لم يكن واجبا حتى يقوم الربع مقامه بل الواجب بعض الرأس واجيب بان الاصل
في الرأس الغسل كله كما في غسل الوجه لان التطهير مخصوص بالوضوء يحصل به الا ان الشارع
اكتفى بالمسح عن الغسل ثم اكتفى بالبعض عن الكل دفعا للحرج فكان الربع قائما مقام الكل ايضا
الوجه وقال ابو يوسف ما دون النصف قليل لان الشيء لا يوصف بالكثرة الا اذا كان ما يقابله
اقل منه لان القليل والكثير من اسماء المقابلة وفي النصف عنه روايتان في رواية يمنع لانه خرج
عن حد القلة وفي رواية لا يمنع لانه لم يدخل في حد الكثرة ثم ان البطن عضو والفخذ عضو
والساق عضو والشعر النازل من الرأس عضو اي المسترسل من الرأس فالاحتياط في مراده
الشعر النازل من الرأس لانه جمع في الكافي بين المتدلي من الشعر والمراد بالرأس ما عليه الشعر وهو عضو
اجماعا فتبين ان المراد بالشعر هو النازل من الرأس وهو احوط وفي رواية ليس بعورة
لكن مع هذا لا يحل النظر اليه لا لانه عورة بل لان النظر عن شهوة الى الشعر فتنة
وغسله في الجنابة موضوع عن النساء والصحيح حكمه حكم شعر الرأس فانه يجب غسله اجماعا اذ
لا حرج في غسله والذكر يعتبر عضوا بانفراده يمنع انكشاف ربعه عندهما وانكشاف
اكثره عند ابي يوسف وفي النصف عنه روايتان وكذا الانثيان وحدهما عضو وفي
الفم وقيل هما مع الذكر عضو واحد والصحيح الاول وحلقة الدبر وحدها عضو ومن عدم اي الذكر بعينه
ما يزيل النجاسة يصلي معها ولا يعيد الصلاة لان التكليف بقدر الوسع ومن لم يجد
ما بالعفو ليتناول علماءنا جميعا ولو وجد ثوبا ربعه طاهر وصلى عريانا لا يجزيه بل
يلزمه ان يصلي فيه لان ربع الشيء يقوم مقام الكل وفي اقل من ربعه يخير بين ان يصلي

عريانا

عريانا وبين ان يصلي فيه لان في كل واحد منهما الانكشاف والنجاسة مانع جواز الصلاة حالة الاختيار
فيستويان في حق العذر اراد بقليل الانكشاف ما هو عفو كقليل النجاسة والكثير منهما مانع فلما كان
كذلك تساويا وان بينهما في مانعية من غير ترجيح لاحدهما على الآخر فخير لاستوائهما
والافضل الصلاة به وانما صار هذا افضل لان ستر العورة لا يختص بالصلاة حتى يجب
في غيرها والطهارة مختصة بالصلاة لعدم وجوبها في غير الصلاة فكان رعاية ما كان
واجبا دائما اولى مما كان واجبا في حال دون حال وعند محمد يلزم لان في الصلاة فيه
ترك فرض واحد وهو الطهارة وفي الصلاة عريانا ترك الفرائض كستر العورة والقيام
والركوع والسجود فيلزم الصلاة فيه وان لم يجد ما يستر عورته فصلى قائما بركوع وسجود
جاز والافضل ان يصلي قاعدا بايماء هكذا فعله اصحاب النبي عليه السلام لان فيه
ستر العورة الغليظة وفي القيام اداء الاركان فيميل الى ايهما شاء الا ان الاول افضل
لان الستر وجب لحق الصلاة وحق الناس ولما كان كذلك كان آكد ولان الايماء
خلف عن الركوع والسجود فتركهما كلا ترك بخلاف الستر لانه لا خلف له وقبلة من بمكة عين
الكعبة حتى لو صلى مكي في بيته في مكة ينبغي ان يصلي بحيث لو ازيلت الجدران
يقع استقباله على شطر الكعبة وقبلة من بعد جهتها لانه ليس في وسعه الا هذا او
التكليف بحسب الوسع قال الجرجاني فرض الغائب اصابة عينها لان المأمور به ذكر
ولا فصل في النص وفائدة الخلاف تظهر في اشتراط نية الكعبة فعنده يشترط وعند غيره
لا يشترط وهذا لانه لما كان اصابة عينها فرضا للآفاقي ولا يمكنه اصابة عينها
حال غيبتها الا من حيث النية شرط نية عينها وعند غيره لما كان الشرط اصابة جهتها
لمن كان غائبا وذلك يحصل من غير نية العين لم يكن له حاجة الى اشتراط نية العين واما
نية الكعبة بعدما توجه اليها هل يشترط اولا كان الشيخ ابو بكر محمد بن الفضل
يقول انه يشترط وكان الشيخ ابو بكر محمد بن حامد يقول بانه لا يشترط لجوازه

الصلوة وذكر المصنف في التجنيس ونية الكعبة ليست بشرط في الصحيح من الجواب لان استقبال
البيت شرط من الشرائط فلا يشترط فيه النية كالوضوء وبعض مشايخ يقول ان كان يصلي
الى المحراب فكما قال الحامدي وان كان في الصحراء فكما قال الفضلي وذكر الزندوستي ان الكعبة
قبلة من يصلي في المسجد الحرام والمسجد الحرام قبلة من صلى في بيته من اهل مكة او في البطحاء
ومكة قبلة اهل الحرم والحرم قبلة اهل العالم كله كذا في النهاية فان جهلها ولم يجد من يسأله
عنها تحرى وصلى لان الصحابة تحروا وصلوا ولم ينكر عليهم النبي صلى الله عليه وسلم وانما قيد
بقوله ولم يجد من يسأله عنها لانه لو وجد لم يصح له التحري وانما عليه السؤال لان الاخبار
فوق التحري وهذا اذا كان المخبر من اهل ذلك الموضع وهو يعلم جهة القبلة واما اذا كان
لا يعلم فهو والمتحري سواء فلا يترك تحريه بخبره وفي التجنيس رجلان بالمفازة فاشتبهت
عليه القبلة فاخبره رجلان ان القبلة الى هذا الجانب ووقع اجتهاده الى جانب آخر فان
لم يكونا من اهل ذلك الموضع وهما مسافران مثله لم يلتفت الى قولهما لانهما يقولان بالاجتهاد
فلا يترك اجتهاده باجتهاد غيره وذكر في الخانية انه اذا اشتبه على المصلي استواء القبلة
فالتيامن اولى من التياسر فان علم بخطائه بعدها لا يعيد وقال الشافعي يعيدها اذا
استدبر انما قيد به لانه في التيامن والتياسر لا يعيد اتفاقا وقاس على ما اذا تحرى بين
ثوبين احدهما نجس والاخر طاهر فصلى ثم تبين انه صلى في النجس يعيد اتفاقا ولنا ان الصلوة
ليس في وسعه الا التوجه الى جهة التحري والتكليف يتقيد بالوسع وقياسه على الثوب
فاسد لانه مأمور بالصلوة في ثوب طاهر ولم يوجد بخلاف مسئلتنا فان المأمور به
وجد لان القبلة هي جهة التحري عند الاشتباه لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله
فصار كما اذا تيامن او تياسر وان علم به فيها استدار وبنى لان اهل قبا
لما سمعوا بتحول القبلة استداروا كهيئاتهم واستحسنه النبي صلى الله عليه وسلم
بقول الفقير بين ما نحن فيه وبين قصة اهل قبا فرق جلي فاني يستدل بها عليه

تامل

امنه بعد الصلوة

وكذا ان تحول رأيه يعني ان تحول بعد الصلوة لا يعيد وان [illegible] فيها توجه اليها وبنى لما
ذكرنا ان تبدل الاجتهاد كنسخ النص فلا يظهر الا في المستقبل لا في الماضي وان شرع بلا تحرٍ
لا يجوز وان اصاب لان حاله بعد العلم اقوى من حاله قبله لتيقنه بجهة القبلة وبناء القوي
على الضعيف لا يجوز ولهذا قلنا المومي اذا قدر على الركوع والسجود لا يبني لانه بناء القوي
على الضعيف كذا هنا وعند ابي يوسف ان اصاب جازت لانه لو قطعها يستانف الى
هذه الجهة فلا فائدة فيه ومن اداه اجتهاده الى جهة فصلى الى غيرها فسدت وان علم انه
اصاب القبلة لانه ترك فرضا لزمه عند الافتتاح وهو الصلوة الى جهة التحري وقال ابو
يوسف هي جائزة ايضا لحصول المقصود وهو اصابة القبلة قيل اذا صلى بدون
الاجتهاد لا يجوز صلوته حتى روي عن ابي حنيفة انه يكفر لاستخفافه بالدين وان صلى
الى غير القبلة متعمدا في او في ذلك الكعبة قال ابو حنيفة هو كافر وقال ابو يوسف جازت
صلوته وقال الفقيه ابو الليث القول ما قاله ابو حنيفة رحمه الله ومن كان بالمفازة
والسماء مصحية وله علم بالاستدلال بالنجوم على القبلة لا يجوز له التحري لان هذا
فوق التحري كذا في البيانية وان تحرى قوم جهات وجهلوا حال امامهم جازت صلوة
من لم يتقدمه لوجود التوجه الى جهة التحري وعدم مانع وهو التقدم على الامام وهذا القدر
من المخالفة غير مانع لصحة الاقتداء كما في جوف الكعبة فانه لو جعل بعض القوم ظهره الى ظهر
الامام جاز كما سيجيء تفصيله في باب الصلوة في الكعبة ان شاء الله تعالى لا يقال كيف لم
لم يعرفوا حال الامام بصوته وهم في صلوة الليل لان المسئلة مصورة في ليلة مظلمة في
سائر الكتب وصلوة الليل جهرية لانا نقول يحتمل ان يكون الصلاة قضاء او يترك
الامام الجهر نسيانا او يحتمل انهم عرفوا من صوته انه قدامهم لكن لم يعرفوا انه الى اي جهة
توجه قال صاحب العناية وقد ذكرنا غير ذلك في التقرير انه يقول الفقير الحق ان ما
ذكره اقتدائهم في النهار في بيت مظلم او في نهار وقع كسوف الشمس فيه بحيث ادى

الى ظلمة كظلمة الليل على ما يجيء في التوابع من كسوف وقع كذا في الارشاد قاضيخان ولهذا ترك بعضهم
في ليلة مظلمة بجهة من تحريه فانه يعيد صلوته لتركه فرض المقام مع الامام او علم حاله وهو
فانه ايضا يعيد صلوته لانه اعتقد امامه على الخطاء بجهة جوف الكعبة لانه ما اعتقد امامه مخطئا
وقبلة الخائف جهة قدرته هذا بيان ان التوجه الى القبلة يسقط بعذر الخوف مثل ان يخاف
من عدو ويخاف انه اذا تحرك واستقبل القبلة يشعر به العدو فانه يجوز ان يصلي قاعدا بايماء
او مضطجعا حيث كان وجهه وكذا لو كان مريضا لا يقدر على التحول الى القبلة وليس عنده من يحوله
وكذا اذا انكسرت السفينة وتعلق بلوح وخاف انه لو استقبل القبلة يسقط في الماء جاز له ان
يصلي حيث كان وجهه لتحقق العذر فاشبه حالة الاشتباه عن بعض العارفين انه قال قبلة البشر
الكعبة وقبلة اهل السماء البيت المعمور وقبلة الكروبيين الكرسي وقبلة حملة العرش العرش ومطلوب
الكل وجه الله ويصل بقصد قلبه الصلوة بتحريمتها فلو فصل بينها وبين التحريمة بعمل قال صاحب
الاصلاح والايضاح هذا بيان لوقت النية على وجه يتضمن الاشارة الى تفسيرها ذكر الطحاوي
انه يكبر تكبيرة الافتتاح مخالطة لنية اياها اي مقارنا اشار الى ان وقت النية وقت التكبيرة
وهو عندنا محمول على الندب والاستحباب دون الحتم والايجاب فان تقديم النية على التحريمة
جائز عندنا اذا لم يوجد بينهما عمل لا يليق بالصلوة مثل الاكل والشرب والقران ليس بشرط
وعند الشافعي القران شرط كذا في البدائع وبهذا ابتنى اي ما قيل ويصل بقصد قلبه
صلوته بتحريمتها ظاهره انما ينطبق على قول الشافعي انتهى سؤال الحصر ولهذا ازاد صاحب
الاصلاح قوله ونسب الكرخي فانه قول بعدم جواز الفصل بينها وبين التحريمة ومعنى يصل قصد
قلبه الخ اي لا يفصل بينهما بعمل لان الوصل ضد الفصل ولا يلزم من هذا القول القران
كما ذهب اليه الشافعي واذا كان معنى يصل ما قلنا لا حاجة لزيادة قوله ونسب الى الكرخي
حتى يكون مع كونه مأخوذا بحملة المطلوب لانه يكون حاصل المعنى على ما قلنا ونسب ان لا يفصل
بينهما بعمل وان فصل جاز وهذا خلاف مذهب نسب ثم ان الشرط في النية ان يعلم بقلبه
اي

اي صلوة يصلي حتى لو سئل عن ذلك امكنه ان يجيب على البداهة فان توقف في الجواب لم يكن عالما
قال صاحب العناية واعترض بان هذا يرجع الى تفسير النية بالعلم وهو غير صحيح لانه لا يلزم
من العلم بالشيء نية ذلك الشيء الا ترى ان من علم الكفر لا يلزمه شيء ومن نوى الكفر كفر اقول اراد
بذلك ان يجزم بتخصيص الصلوة التي يدخل فيها وتمييزها عن غيرها لان التخصيص والتمييز بدون
العلم لا يتصور وذكر في النية انه لو سبق لسانه الى الفرض بالجماعة فدخل في الصلوة ولم ينو صلوة معينة
لا بالقلب ولا باللسان جازت صلوته ومن اصحابنا من قال اذا توضأ بنية الصلوة
ولم يشتغل بعد ذلك شيئا من اعمال الدنيا يكفيه وجازت صلوته وضم التلفظ الى القصد
افضل يعني لا عبرة بالذكر باللسان لانه كلام لا نية فان جمعها ليجتمع عزيمة قلبه كان افضل
ولهذا قيل الافضل ان يشتغل قلبه بالنية ولسانه بالذكر ويرفع ويكفي مطلق النية
بان يقول نويت ان اصلي للنفل والسنة والتراويح في الصحيح لان النية في النفل
للتمييز عن العادة وهو يحصل بمطلق النية وقوله في الصحيح راجع الى السنة والتراويح احترازا
عما قيل انه لابد في السنة من ان ينوي سنة الرسول وفي التراويح ان ينوي التراويح
لان فيها صفة زائدة على النفل فصار كالفرض ووجه الصحيح ان السنن والتراويح نوافل
في الاصل فيكفي مطلق النية وللفرض شرط تعيينه كالعصر مثلا ولا يكفيه ان ينوي
الفرض لاختلاف الفروض فلا بد من التعيين ومنهم من يقول اذا نوى الظهر او العصر مثلا ولم ينو
ظهر اليوم او الوقت ان كان يصلي في الوقت لا يجزيه لجواز ان يكون عليه ظهر فائتة فلم
يتعين المقصود ومنهم من قال يجزيه وهو الاظهر لان ظهر الوقت مشروع الوقت والفائتة ليس
كذلك فمطلقه ينصرف الى ظهر الوقت ولو نوى فرض الوقت يجوز الا في الجمعة لان العلماء اختلفوا
في كونها فرض الوقت كذا في النهاية والعناية والمقتدي ينوي المتابعة ايضا يعني يقول
المقتدي نويت عصر اليوم متابعا او مقتديا بالامام مثلا لانه يلزمه فساد الصلوة من
جهته فلا بد من التزامه قال بعض المشايخ لو نوى الجمعة والعيد ولم ينو الاقتداء جاز لانهما

لايكون الا مع الامام وفي المزاهدي ولو اقتدى بالامام ولم يعلم انه زيد او عمرو صح ولو نوى
الاقتداء بزيد معينا والامام عمرو لا يجوز لانه ما صلى بالذي اقتدى واما الامام فينوي
ما ينوي المنفرد ولا يحتاج الى نية الامامة الا في حق النساء حتى لو نوى ان لا يؤم فلانا
فجاء واقتدى به جاز كذا في عتبة وللجنازة ينوي الصلوة لله تعالى والدعاء للميت بان
يقول اللهم اني اصلي لك وادعو لهذا الميت فيسره لي وتقبله مني ولا يشترط نية
عدد الركعات فلو نوى الظهر مثلا فقد نوى عدد ركعاته والخطاء في عدد ها لا يضر
حتى لو نوى الظهر اربعا او الظهر ركعتين او ثلثا جاز ويلغو نية التعيين كذا في الخانية باب
صفة الصلوة لما فرغ من ذكر الشروط والاسباب شرع فيما هو المقصود من ذكرها وهو
الصلوة والصفة والوصف مترادفان عند اهل اللغة والهاء عوض عن الواو كالوعد والعدة
وعند المتكلمين من اصحابنا ان الوصف هو كلام الواصف والصفة هي المعنى القائم بذات
الموصوف والظاهر ان المراد بالصفة ههنا الهيئة الحاصلة للصلوة باركانها وعوارضها
فان قلت الصفة عرض وكذا الصلوة ولا يجوز قيام العرض بالعرض فكيف قيل صفة الصلوة
قلت لا نم انه لا يجوز قيام العرض بالعرض فعند البعض يجوز ذلك بدليل صحة قولهم سرعة الحركة
وبطؤها ولئن سلمنا انه لا يجوز على ما هو المذهب المختار لكن لا نم انه من باب قيام العرض
بالعرض لان الاحكام الشرعية لها حكم الجواهر ولهذا اتصف بالصحة والفساد والبطلان
والقبح والحسن والجواز والوجوب والفسخ والاقالة وغير ذلك فرضها التحريمة وهي قوله
الله اكبر او ما يقوم مقامه والتحريم جعل الشيء محرما والهاء لتحقيق الاسمية ولما قال مولانا سعدي
افندي فيه بحث بل هي للدلالة على المرة وانما خصت التكبيرة الاولى بهذه التسمية لانها تحرم الاشياء
قبلها بخلاف سائر التكبيرات وهي شرط عندنا لقوله تعالى وربك فكبر اي وخص ربك بالتكبير وهو الوصف
بالكبرياء ان يقال الله اكبر روي انه لما نزل قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الله اكبر فكبرت
خديجة وفرحت وايقنت انه الوحي فان سورة المدثر اول سورة نزلت ووجه الاستدلال
ان

ان المراد به تكبيرة الافتتاح باجماع اهل التفسير لان الامر للوجوب وسائرها ليس بواجب بالاجماع فتعينت ضرورة ثم
وليس بركن لعطفه نحو وذكر اسم ربه فصلى وعند الشافعي ركن لان الشروع يحصل به والشروع في الشيء
يكون باول جزء منه فيكون ركنا ولانه لو كبر قبل امامه تبطل كما في سائر الاركان ويجب الشرائط وفائدة
الخلاف تظهر في جواز بناء النفل على تحريمة الفرض بان اتمه من غير تحريمة مبتدأة فانه غير جائز عنده
لان ركن الفرض لا يكون ركنا للنفل وعندنا جائز لان شرط الفرض يكون شرطا للنفل كما لو توضأ للفرض
فادى به النفل كذا في الكافي وفي تحفة الفصل بمعنويات ولا يخفى انه على هذا ينبغي ان يجوز بناء الفرض
على تحريمة النفل وعلى تحريمة الفرض ايضا كما يصح الفرض بوضوء النفل وبوضوء الفرض فان قيل ينبغي
ان لا يجوز في النفل لانه كبناء القوي على الضعيف قلنا هذا اوجب ولكنه لا يخلو عن الشبهة واما بناء
الفرض على تكبير الفرض فقيل يجوز وقيل لا يجوز انتهى ~~وفي الخلاف تظهر فيما اذا صلى كمن~~
والقيام لقوله تعالى وقوموا لله قانتين اي مطيعين او خاشعين وقيل ساكتين وعن ابن عمر ان القنوت
طول القيام في الصلوة ووجه الاستدلال انه امر بالقيام وهو للوجوب وليس القيام بواجب
خارج الصلوة فكان واجبا فيها ضرورة واجماع المفسرين على ان المراد به القيام في الصلوة
والقراءة لقوله تعالى فاقرؤوا ما تيسر من القرآن فانها نزلت في الصلوة بدليل سياق الاية على ان
ان القراءة خارج الصلوة غير واجبة بالاجماع فتجب في داخلها والركوع والسجود لقوله تعالى
اركعوا واسجدوا ووجه الاستدلال انه قال النبي صلى الله عليه وسلم لاهل تقول سبحان الله الركوع والركوع
بلا سجود فامروا ان يصلوا بالركوع والسجود والقعود الاخير قدر التشهد لقوله
صلى الله عليه وسلم لابن مسعود حين علمه التشهد اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت
صلوتك ووجه الاستدلال انه صلى الله عليه وسلم علق التمام اي تمام الصلوة بالفعل قرأ او لم تقرأ
لانه [illegible] باحد الامرين من قراءة التشهد والقعود واحدهما وهو القراءة لم يشرع
بدونه الآخر حيث لم يفعله رسول الله صلى الله عليه وسلم الا فيه وانعقد على ذلك الاجماع

وكل ما علق بشيء لا يوجد دونه فتمام الصلوة لا يوجد بدون العمل وتمام الصلوة واجب فما لا يتم الواجب الا صح الا
به فهو واجب فالعمل واجب اي فرض فانه قيل هذا خبر واحد وهو بمراحل لا يفيد الفرضية
فكيف مع هذا التكلف العظيم فاجيب بان قوله تعالى اقيموا الصلوة مجمل وخبر الواحد لحق بيانا
به وفيه وجه اخر وهو ان خبر الواحد اذا كان متلقى بالقبول جاز اثبات الركنية به
وهي اركان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء والصلوة لا تقوم الا بها فكانت اركانا
والخروج بصنعه فرض خلافا لهما والفتوى على قولهما لهما حديث ابن مسعود حين علمه التشهد
اذا قلت هذا او فعلت فقد تمت صلوتك دل ان الخروج بنفاذ الصلاة فلا يكون من جملتها
ولابي حنيفة رضي الله عنه ان للصلوة تحريما وتحليلا فلا يخرج منها الا بصنعه كما لا يدخل الا
بصنعه ولانه لا يمكن اداء صلوة اخرى الا بالخروج من هذه وكل ما لا يتوصل الى الفرض الا
به يكون فرضا كذا في التلويح وواجبها قراءة الفاتحة تلك الواجب لا يفسد الصلوة لكن
يوجب الاثم ان كان عمدا وسجدة السهو ان كان سهوا فلا يفسد الصلوة بترك قراءة
الفاتحة عندنا خلافا للشافعي حتى لو ترك شيئا منها يفسد الصلوة عنده لقوله عليه السلام
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولنا اطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران فيجوز باي قراءة
كانت والزيادة بالحديث المذكور زيادة على النص فيكون نسخا للاطلاق وذا غير جائز
ولا يجوز ان يجعل بيانا لانه لا اجمال فيها اذ المجمل ما يتعذر العمل به قبل البيان والاية
ليست كذلك فان قلت هذا خبر مشهور فتجوز الزيادة به قلت نعم اذا كان محكما وما رواه
محتمل لانه يجوز ان يراد به نفي الجواز كما قال عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بطهور
وان يراد به نفي الفضيلة كما قال لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد وروي انه عليه السلام
لما جاءه جبريل في ابتداء الوحي بسورة اقرأ امر النبي عليه السلام بان يتوضأ و
يصلي بها فتوضأ النبي عليه السلام لخديجة واعلمها بذلك وعلم الصلوة ثم صلى وصلت

ركعتين

ركعتين بهذه السورة وحدها ولو لم تجز بدون الفاتحة لما فعل اولا ولما صح بدونها في اربع
باي سورة واي اية كانت فله فاتحة الكتاب وضم سورة الى الفاتحة وقال مالك
فرض وقال الشافعي مستحبة وعندنا واجب ولو قدر ثلث ايات من اية سورة شاء الى الفاتحة
يكون اتيا بالواجب تخصيص سورة ههنا مبني على الاكثر وتعيين القراءة في الاوليين لا الكل
وقال الشافعي فرض في الكل لقوله عليه السلام لا صلوة الا بالقراءة وكل ركعة صلوة ولهذا لو
حلف لا يصلي يحنث اذا ادى ركعة ولنا قوله عليه السلام القراءة في الاوليين قراءة في الاخريين وما او
محل الصلوة معهودة في الشرع بصورة كيفية الا ترى انه لو حلف لا يصلي صلوة لا يحنث الا
باداء ركعتين ولو تركها في الاوليين وقراها في الاخريين جازت صلوته لكن عليه سجدتا السهو
مقام ح كما هو حكم الواجب وقال مالك القراءة فرض في ثلث منها اقامة للاكثر مقام الكل وقال زفر فرض
في الواحدة لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار قلنا ان الركعة الثانية كالاولى في كونه
الشفع الاول فالفرض في الاولى يثبت فرضيتها في الثانية بدلالة النص واما الشفع الثاني
فليس كالاول في صفة القراءة وفي السقوط بالسفر فلم يلحق به في فرضية القراءة ورعاية الترتيب
في فعل مكرر كالسجدة فانه لو قام الى الثانية بعد ما سجد سجدة ولعل قبل ان يسجد
الاخرى يقضيها ويكون القيام معتبرا لانه لم يترك الا الواجب لكنه لو تركه عمدا يأثم و
لو تركه سهوا يجب عليه سجدة السهو كما هو حكم الواجب واحترز بقوله مكرر عما لم يتكرر في ركعة
فان الترتيب بين ما لا يتكرر في ركعة فرض كالترتيب بين الركوع والسجود وبين السجود والقعدة
وقال صاحب الكافي ان الترتيب فرض فيما اتحدت شرعيته في كل ركعة كالقيام والركوع او في
فيما تعددت في كل ركعة كالسجدة فلو ركع قبل القيام او سجد قبل الركوع لم يجز يقول الفقير ح
وبهذا ابتنى ان ما وقع في صدر الشريعة ههنا هفوة وقعت منه لانه صرح بان رعاية
الترتيب واجب مطلقا وليس كذلك والعجب منه انه نقل كلام صاحب الهداية وهو قوله
ورعاية الترتيب فيما شرع مكررا من الافعال ثم والذي ذكره شارح الهداية نقلت

المبسوط كالسجدة فانه لو قام الى الثانية بعد ما سجد سجدة ولكن قبل ان سجد الاخرى بعضها يكون القيام معتبرا لانه لم يترك الا الواجب انتهى وهم باجمعهم صرحوا بانه قول صاحب الهداية ان فيما شرع مكررا اصلا انما شرع غير مكرر فيها كالركوع فانه بعد السجود لا يقع معتدا به بالاجماع فانه ينادي باعلى صوته على ما هو المطلوب ثم قال اقول آه فلم يتفطن بما نادى على كلامهم ويغفل عن كون الترتيب فرضا بين ما لا يتكرر وقال صاحب الاصلاح والايضاح آنفا قال من الافعال لا بين ما لا يتكرر اذ لم يكن من الافعال كالقراءة لا يكون الترتيب بينه وبين سائر الاركان فرضا بقول الحنفية لكن قال صاحب التسهيل واما ترتيب القراءة على الركوع ويكون ما اوجبوا فيه سجود السهو فيحتمل ان يجب السجود فيه لتاخير الركن عن محله لا لان الترتيب واجب فانه لما ركع قبل القراءة تاخر ركن القراءة عن محله فوجب السجود للتاخير وان كان الترتيب شرطا لا واجبا فلا يلزم من وجوب السجود المذكور كون الترتيب واجبا بل كون الترتيب شرطا كما نقول مع انه يجب السجود لما قلنا من تاخير الركن انتهى فيلزم من كون الترتيب شرطا انه لو ركع قبل القراءة يفسد الصلوة ويلزم من وجوب سجدة السهو عدم فسادها وفيه شبهة من التناقض ويلزم ايضا على ما ذكره صاحب التسهيل كون قولهم من الافعال قيدا لما مع ان صاحب الاصلاح والايضاح جعله احترازا عن القراءة ويمكن ان يقال عدم القراءة فعل فكان ترتيبها على سائر الاركان فرضا ولا وجه لما قاله صاحب الاصلاح والايضاح لكن يكون شبهة التناقض في كلام صاحب التسهيل باقية والحق ان ما قاله صاحب الاصلاح والايضاح ههنا حق فيكون حاصل المحل والله اعلم ان الاركان الواقعة في الصلوة لا تخلو اما ان يكون من جنس الافعال او من جنس الاقوال فان كان الاول لا يخلو اما ان يتكرر في كل ركعة او لا فان كان الاول فالترتيب واجب كالسجدة حتى لو ترك الترتيب ان كان عامدا يأثم والا يجب سجدة السهو وان كان الثاني فالترتيب فرض ان ترك عامدا او ساهيا يفسد الصلوة وان كان من جنس الاقوال كالقراءة فالترتيب واجب حتى ان

اذا ركع

ركع

ركع قبل القراءة ان كان عامدا يأثم وان كان ساهيا يجب سجدة السهو فلا وجه لكلام صاحب التسهيل ههنا فتدبر وتعديل الاركان وعند ابي يوسف فرض اعلم ان تعديل الاركان هو الاستواء قائما بعد الركوع ويسمى قومة والجلسة بين السجدتين والطمأنينة في الركوع والسجود الى القرار فيهما ليس بفرض عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف يفترض وذكر مقدار الطمأنينة مقدار تسبيحة وهو قول الشافعي وفائدة الخلاف تظهر في جواز الصلوة بدونه فعندهما يجوز وعند ابي يوسف لا يجوز واستدل ابو يوسف بحديث الاعرابي وهو ما روي انه عليه السلام حين رآه نقر نقر الديك قال قم فصل فانك لم تصل انظر كيف نفى كونه صلوة بترك تعديل الاركان فكان ركنا لان انتفاء عينه لانتفائه ولهما قوله تعالى اركعوا واسجدوا والركوع هو الانحناء عن الاستواء يقال ركعت النخلة اذا مالت والسجود وضع الجبهة على الارض فلو الحق التعديل بهما بالحديث المذكور يلزم الزيادة على النص بخبر الواحد وذا لا يجوز ولما انسد باب الحاق التعديل بالركوع والسجود بالفرضية كما قال ابو يوسف والشافعي دخلنا في باب الالحاق بالوجوب فقلنا انه يجب عملا بالدليلين بقدر الامكان فيكون تعديل الاركان واجبا عند ابي حنيفة ومحمد لكن هذا على تخريج الكرخي حتى يجب سجدتا السهو بتركه ساهيا ويلزم الاثم بتركه عمدا واما على تخريج الجرجاني في القومة والجلسة الطمأنينة في الركوع والسجود وهي التي تسمى تعديل الاركان سنة قال صاحب النهاية ثم الطمأنينة في الركوع سنة ام واجب على قول ابي حنيفة اختلف فيه المشايخ كان ابو الحسن الكرخي يقول انه واجب على قول ابي حنيفة حتى لو تركها ساهيا كان عليه السهو وكان الشيخ ابو عبد الله الجرجاني يقول انه سنة حتى لو تركها ساهيا لا سهو عليه على قوله كذا في مبسوط شيخ الاسلام وفيه ايضا اختلاف الكرخي والجرجاني في طمأنينة الركوع والسجود واما في الطمأنينة الشرعية في الانتقال فالكرخي والجرجاني على انها سنة للجميع او واجبة على قول ابي حنيفة ومحمد وقال الطحاوي [illegible] وعند ابي يوسف انه

قوله والسجود

الجرجاني الطمانينة في الركوع والسجود والطمانينة في القومة والجلسة وفرق الكرخي بينهما
فقال الركوع والسجود ركنان مقصودان والطمانينة فيهما شرعت لتكميلهما فيجعل وا
جبا والانتقال ركن شرع لغيره والطمانينة فيه وهي القومة والجلسة شرعت مكملة
للانتقال فيكون سنة ليظهر التفاوت بين المكملين كما ظهر التفاوت بين الركنين انتهى
والقعود الاول مطلقا سواء كان في الرباعية او الثلاثية او النفل او الفرض وعند محمد
وزفر والشافعي ان القعدة الاولى في الرباعية من النفل فرض كذا في مسكين وذكر في الذخيرة
ان القعدة الاولى سنة والثانية واجبة والتشهدان وفي الهداية ان قراءة التشهد
في القعدة الاولى سنة وفي الثانية واجبة لكن المصنف لم ياخذ بهذا وقال التشهدان
لانه قوله عليه السلام لابن مسعود قل التحيات لله اه لا يجب الفرق بين قراءة التشهد
في الاولى والثانية بل يوجب الوجوب في كليهما وقال صاحب الكافي نص على كونهما واجبين
في المحيط ولفظ السلام وعند الشافعي فرض لقوله عليه السلام وتحليلها التسليم ولنا ما روي
انه عليه السلام قال اذا قعد الامام في آخر صلوته ثم احدث قبل ان يسلم فقد تمت صلوته
وما رواه لا يدل على الفرضية لانه خبر الواحد متلقى بالقبول فيدل على الوجوب وقد
قلنا به وقال محمد سلام الامام يكون للمقتدي وقالا لا يخرج المقتدي حتى يسلم بنفسه
وقنوت الوتر في الجوهرة القنوت الطاعة هذا هو الاصل ومنه قوله تعالى والقانتين
والقانتات ثم سمي القيام في الصلوة قنوتا وقال صاحب المغرب هو الطاعة والقيام
والدعاء والمشهور هو الاخير وقولهم دعاء القنوت اضافة بيانية انتهى فيكون
معناه دعاء الوتر وهو واجب مطلقا سواء كان في رمضان او في غيره وسواء في
النصف الاول اولا وعند الشافعي في النصف الاخير من رمضان واجب فقط وتكبيرات
العيدين اي تكبيرات صلوة العيدين وقيل قنوت الوتر وتكبيرات العيدين سنة
والجهر والاسرار في محله وقيل هما سنتان وسننها رفع اليدين للتحريمة قبل رفع اليدين

في اول

في اول الصلوة سنة بلا خلاف ونشر اصابعه لانه عليه السلام كان ناشرا اصابعه وظن البعض
المراد بالنشر التفريج وهو غلط بل المراد النشر عن طيها يعني يرفعهما منصوبتين لا مضمومتين
وجهر الامام بالتكبير والثناء اي قراءة سبحانك اللهم اه والتعوذ والتسمية والتامين بعد
الفاتحة سرا متعلق بكل واحد من الاربعة سواء كان في النفل او في الفرض وسواء كان
جهرية او غيرها وقال مالك يبتدئ الامام بالفاتحة بلا ثناء ولا تعوذ ولا تامين في
رواية عن ابي حنيفة وقال مالك ايضا التسمية ليست بسنة وقال الشافعي يجهر بالتسمية في الصلوة
في الجهرية ووضع يمينه على يساره تحت سرته وعند مالك يرسل يديه ارسالا وان شاء
اعتمد فالارسال عنده عزيمة والوضع رخصة وعند الشافعي يضع على صدره لقوله تعالى فصل لربك
وانحر اي ضع يديك على صدرك وهذا التفسير ماثور عن علي وكيفية الوضع ان يضع
باطن كفه اليمنى على ظاهر كفه اليسرى ويحلق بالخنصر والابهام على الرسغ وقال محمد يضع
بحيث يكون الرسغ في وسط الكف وقال ابو يوسف يقبض باليمنى رسغ اليسرى وتكبير الركوع
وقيل واجب وتسبيحه ثلاثا والتسبيح فيه ان يقول سبحان ربي العظيم وقال ابو مطيع
تسبيح الركوع والسجود واجب وقال مالك لا تسبيح في الركوع اصلا والرفع منه اي رفع
الراس من الركوع وعند الشافعي فرض وفي رواية عن ابي حنيفة رفع الراس من الركوع في
السجود فرض وهو قول محمد واخذ ركبتيه بيديه وتفريج اصابعه وتكبير السجود وتسبيحه
ثلاثا والتسبيح فيه ان يقول سبحان ربي الاعلى وقال مالك فرض ووضع يديه وركبتيه
على الارض وقال زفر والشافعي فرض السجود على الاعضاء السبع فرض وهي الوجه واليدان
والركبتان والقدمان وافتراش رجله اليسرى مطلقا سواء كان في القعدة الاولى
او الاخرى وقال مالك التورك في القعدتين سنة وقال الشافعي يفترش في الاولى
يتورك في الثانية ونصب اليمنى اي رجله اليمنى مطلقا وفي تعديل الصلوة خلافا
لمالك والشافعي فانه فرض عندهما والقومة من الركوع والجلسة بين السجدتين وقد عرف في الخلاف

يثنيها فالصلوة على النبي في القعدة الاخيرة وعندنا فرض والدعاء اذا فرغ من التشهد
للمؤمنين والمؤمنات ولنفسه ولوالديه ان كانا مسلمين واذا اتمها نظر الى موضع سجوده
في حالة القيام لما روي انه عليه السلام كان لا يتجاوز بصره في صلوته موضع سجوده تخشعا
وتشرعا وهو اقرب الى التعظيم من ارسال الطرف يمينا وشمالا واما في الركوع فالى ظهر قدميه
وفي السجود الى ارنبة انفه وفي القعدة الى حجره ولو لم يفعل لا يأثم كما هو حكم الادب هذا
في المكتوبة واما في التطوع فلا بأس [illegible] وكظم فمه اي اخذ الشفة السفلى باسنانه
عند التثاؤب وان لم يقدر غطاه بيده فيضع ظهر الكف على الفم واخراج كفيه من كميه
عند التكبير اي التكبير الاول لانه اقرب الى التواضع وابعد من التشبه بالجبابرة
هذا في الرجال اما النساء فتجعل يديها في كميها ودفع السعال ما استطاع لانه
مع كونه ليس من افعال الصلوة لو كان بغير عذر يفسدها فيجتنب ما امكن والقيام
الى الصلوة عند حي على الصلاة ليتحقق الاجابة وقيل عند حي على الفلاح وشروع
عند قد قامت الصلوة اي شروع الامام والقوم عندنا لان المؤذن قد قامت في [illegible]
الاولى لئلا يكذب المؤذن وقال ابو يوسف لا يشرع ما لم يفرغ المؤذن من الاقامة
وقال مالك يشرع اذا اتم **فصل** ينبغي الخشوع في الصلوة لقوله تعالى قد افلح
المؤمنون الذين هم في صلوتهم خاشعون وكان صلى الله عليه وسلم اذا اصبح كان [illegible]
انه كان [illegible] اذا [illegible] فاذا اراد الدخول فيها اي في الصلوة
كبر لقوله تعالى وربك فكبر ولقوله صلى الله عليه وسلم تحريمها التكبير حاذفا المراد بالحذف ان
لا ياتي بالمد في همزة الله ولا في باء اكبر بعد رفع يديه محاذيا بابهاميه شحمتي اذنيه
لما روي انه صلى الله عليه وسلم فعل كذا حين كبر ولا يفرج بين اصابعه كل التفريج ولا يضمها
كل الضم انما يفرجها كل التفريج في الركوع ويضمها كل الضم في السجود وما روي انه نشر
اصابعه حين الرفع فالمراد بالنشر عدم الطي كما ذكرنا دون التفريج كذا قال

ابن ملك

فصل هو مصدر يحتمل ان يكون بمعنى الفاعل كرجل عدل اي فاصل بين ما ذكر قبله وبعده ويحتمل ان يكون بمعنى المفعول والمعنى هذا مفصول عما قبله فان ذكرت بعده [illegible] [illegible] ساكن

ابن ملك نقلا عن الهندواني وقيل مائلا واختاره صاحب الوقاية وقال الشافعي حذاء
منكبيه وقال مالك حذاء رأسه واخترنا الوسط لان خير الامور اوساطها وعند ابي يوسف
يرفع مع التكبير لا قبله قال صاحب الهداية ويرفع يديه مع التكبير وهو سنة لان النبي عليه السلام
واظب عليه وهذا اللفظ يشير الى اشتراط المقارنة لرفع التكبير لان كلمة مع للقران وهو مروي عن
ابي يوسف والمحكي عن الطحاوي والاصح انه يرفع ثم يكبر لان فعله نفي الكبرياء عن
غير الله تعالى والنفي مقدم على الاثبات كما في كلمة الشهادة والمرأة ترفع حذاء منكبيها هو الصحيح
لان هذا استر لها وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة انها ترفع يديها حذاء اذنيها
كالرجل لان رفع اليدين انما يكون بكفيهما وكفاها ليسا بعورة فلا نص هي والرجل في رفع
اليدين سواء [illegible] سائر الائمة ومقارنة تكبير المؤتم تكبير الامام افضل عند
ابي حنيفة خلافا لهما فانهما قالا لا تحرمه بعد تحرم الامام اولى وقيل الخلاف في الجواز لو
كبر مقارنا لتكبيره جاز اقتداؤه عنده لا عندهما الا ان يكبر بعد لهما قوله عليه السلام
انما جعل الامام ليؤتم به فاذا كبر فكبروا واذا قرأ فانصتوا واذا ركع فاركعوا
الفاء للتعقيب فلا بد من التأخر وجوبا او ندبا وله ان اذا للظرفية يعني كبروا في زمان يكبر
فيه الامام فاما [illegible] في رواية [illegible] سقط الوجوب [illegible] بقي الصحة
مع الاولوية هذه عبارة التسهيل ثم القول هذه مسئلة تحتمل وجوها اربعة احدها
ان يجوز القران والتأخير عند الكل والخلاف في الاولوية وثانيها ان يجوز القران والتأخير
عند ابي حنيفة ولا يجوز عندهما الا التأخير وهذا ظاهر ما يفهم من بعض شروح المنظومة
وثالثها ان لا يجوز عند ابي حنيفة الا القران ولا يجوز عندهما الا التأخير وهذا مذكور
في المختلف شرح المنظومة ورابعها ان لا يجوز عند ابي حنيفة الا القران وعندهما يجوز
القران والتأخير انتهى ولو قال بدل التكبير الله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله
الا الله او غيره من اسماء الله تعالى او كبر بالفارسية صح وقوله بدل التكبير يدل على ان الاصل

يكون ح

التكبير اعلم ان الشارع في الصلوة اذا قال الله اكبر كان شارعا في الصلوة بلا خلاف وكذلك
اذا قال الله الاكبر خلافا لمالك وكذلك اذا قال الله الكبير خلافا له وللشافعي واما اذا قال
الله اجل او اعظم او الرحمن اكبر او لا اله الا الله او الحمد لله او سبحان الله او لا اله غيره
فعند ابي حنيفة ومحمد اجزأه وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير اي يمكنه ان يقول الله اكبر
او الله الاكبر او الله الكبير لا يجوز وان لم يحسن جاز كما سيأتي في بحث الثناء ان شاء الله و
ان افتتح بالفارسية مثل ان يقول خداي بزرگست او نام خداي بزرگست صح مطلقا سواء
كان يحسن العربية او لا عنده وعندهما لا يصح الا ان لا يحسن العربية وكذا لو
قرأ بها عاجزا عن العربية عند ابي يوسف ومحمد وان لم يعجز لم يجز لان القرآن اسم للمنظوم
عربية كما نطق به النص قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والمراد بالعربية نظم والمعنى
فلا يختص بلغة فثبت انه متى تغير نظمه لم يكن عربيا ولان القرآن معجز والاعجاز في نظمه
اي في عبارته التي تشتمل عليها المصاحف حيث باين اسلوبه اساليب كلام العرب
دون معناه اي ما يدل عليه هذه العبارة حيث يشتمل على المعنوية فانه قد علمها المتأدبون
الا بها وان عجز عن النظم اتى بما قدر عليه وهو المعنى كمن عجز عن الركوع والسجود يصلي بالايماء
وعند ابي حنيفة يصح القراءة بالفارسية مطلقا سواء عجز او لم يعجز لانه قال القرآن
اسم للنظم والمعنى الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في الصلوة واقام العبارة الفارسية
مقام النظم كما قال صاحب الهداية في حالة العجز ثم انهم قالوا والاصح ان ابا حنيفة رحمه الله رجع
عن هذا القول الى قولهما على ما رواه نوح بن مريم لانه يلزم منه احد الامرين بطلان
تعريف القرآن لان الفارسية غير مكتوبة في المصاحف او جواز الصلوة بغير القرآن لانه
اسم للنظم والمصنف اختار رجوعه الى قولهما فلهذا اسقط هذه المسألة في صورة الاتفاق
كما نرى او فيه وقيد بها كان التسمية تجوز بالفارسية وفي الكافي اجماعا لان المنوب
الذكر كالتسمية فاذكروا اسم الله عليها صواف وهو يحصل بكل لسان وفي الصلوة النفق

ازبان فارسيته م

نريد

نريد بقراءة القرآن وهو معنى في مانه عرفي وقال ان الافتتاح بالفارسية او القراءة بها
في الصلوة او التسمية على الذبيحة بها جائز عند ابي حنيفة رحمه الله تعالى عجز عن العربية او لا على قوله
الاول في القراءة في الصلوة وعندهما لا يجوز اذا لم يعجز عن العربية الا في الذبيحة فانه يجوز
يجوز في الكل بالاجماع اما في الافتتاح فمحمد مع ابي حنيفة في العربية يعني يجوز الافتتاح بكل
اسم من اسمائه تعالى بالعربية عند محمد كما يجوز عند ابي حنيفة ومع ابي يوسف في الفارسية يعني
اذا افتتح بالفارسية لا يجوز عند محمد كما لا يجوز عند ابي يوسف الا اذا كان عاجزا عن
العربية وغير الفارسية من الالسن مثلها اي مثل الفارسية في الصحيح يعني الصحيح ان الخلاف
المذكور غير مخصوص باللغة الفارسية بل جار في كل الالسنة حتى التركية والرومية والهندية
لان المعنى لا يختلف باختلاف اللغات وقال ابو سعيد البردعي لم يجز بغير الفارسية لمزيتها
على غيرها للحديث المروي وهو قوله عليه السلام لسان اهل الجنة العربية والفارسية الدرية ولو شرع
باللهم اغفر لي لا يجوز لانه ليس بتعظيم خالص اذ هو مشوب بحاجته لانه سؤال وهو غير الذكر
وقال عليه الذكر قال عليه السلام فيما يأثر عن ربه عز وجل من شغله ذكري عن مسألتي
اعطيته افضل ما اعطي السائلين ثم الى ما سوى من قوله ابي يوسف اشار المصنف هنا
بقوله وقال ابو يوسف ان كان يحسن التكبير لا يجوز الشروع الا به اي بالتكبير وان كان
لا يحسن التكبير يجوز ولو شرع بقوله اللهم فقد قيل يجزيه لان معناه يا الله فيتمحض
ذكرا وهو قول اهل البصرة وقيل لا يجزيه لان معناه يا الله امنا بخير اي اقصدنا
بخير وهو قول اهل الكوفة فلم يكن تعظيما خالصا بل مشوبا بحاجته قيل والاول اصح بدليل
قوله تعالى واذ قالوا اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك ولو كان معناه يا الله اقصدنا
بخير لفسد المعنى وان قال الله صار شارعا لانه تعظيم خالص وان قال الله اكبر
صار شارعا لان العرب تبدل القاف بالكاف كذا في الكافي ولو قال الله
اكبار لا يصير شارعا ولو قال الله آكبر بالمد في الصغير اختلف فيه العلماء والاصح

مطلب معنى قوله اللهم

٧ عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما

يعرب ما دعاء ولو افتتح بالفارسية وهو يحسن العربية جاز ثم يعتمد بيمينه على رسغ يساره تحت سرته
لقوله عليه السلام ان من السنة وضع اليمين على الشمال تحت السرة وهو حجة على مالك في الارسال
وعلى الشافعي في الوضع على الصدر كل قيام سن فيه ذكر وما لا فلا هو الصحيح وهو اختيار
قول الفضلي واصحابه قال الفضلي ان السنة في صلوة الجنازة وتكبيرات العيد والقومة التي بين
الركوع والسجود هو الارسال وقال الحلواني السنة في هذه المواضع الاعتماد والصحيح ما قاله
الائمة وهو ان كل قيام فيه ذكر مسنون فالصحيح فيه الاعتماد كما في حالة الثناء والقنوت
وصلوة الجنازة وكل قيام ليس فيه ذكر مسنون فالسنة فيه الارسال في حالة القومة عن الركوع
وبين تكبيرات الاعياد وبه كان يفتي شمس الائمة السرخسي وبرهان الائمة والصدر الشهيد
كذا في العناية وقال صاحب الكفاية وكان الامام الفضلي انه يعتمد في كل قيام سواء كان فيه
ذكر مسنون او لا تحقيقا لخلاف الروافض لعنهم الله فان مذهبهم ارسال اليدين في اول الصلوة
فنحن نخالفهم من اول الصلوة انتهى وعند محمد في قيام شرع فيه قراءة فيضع في القنوت عندهما
وصلوة الجنازة لان فيهما ذكرا مسنونا خلافا له اي لمحمد فان عنده الارسال فيهما لانهم لم يشرع
فيهما القراءة ويرسل في قومة الركوع وبين تكبيرات العيد اتفاقا لانه ليس فيهما ذكر مسنون
وقراءة واعترض بان في قومة الركوع ذكرا مسنونا وهو سمع الله لمن حمده وربنا لك الحمد اجيب
بان المراد ذكر مسنون ممتد ويشير الى اعتبار الامتداد قولهم انما شرع الوضع للخوف عن
اجتماع الدم في رؤس الاصابع كالفخذ ثم يقول سبحانك اللهم آه وزاد محمد قوله وجل ثناؤك
وقال هو ماكان اذا كبر شرع في القراءة ولا يشتغل بالثناء والتعوذ والتسمية ولا
يقول وجهت وجهي آه خلافا لابي يوسف فانه قال يجمع بينه وبين قوله اني وجهت آه
لان الاخبار وردت بهما فيجمع بينهما ولهما ما روى ابن مسعود وانس عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه كان اذا افتتح الصلوة كبر وقرأ سبحانك اللهم آه ولا يزيد على هذا وما روي
من احاديث التوجه كان في ابتداء الاسلام ثم نسخ كما روي انه يقول في الركوع ركع لك ظهري

في

وفي السجود سجد لك وجهي فلما نزل فسبح باسم ربك العظيم جعلوه في ركوعهم فنزل سبح اسم ربك
الاعلى جعلوه في سجودهم ونسخ ما كان يقال قبل ذلك وكذلك فيما نحن فيه توفيقا بين
الحديثين وقال الشافعي يقتصر على التوجه ثم يقرأ وقال بعض المتاخرين منهم الفقيه ابو الليث
يقول اني وجهت الخ قبل التكبير لانه ابلغ في التحريمة وعليه هذا الفتوى العوام من الكافي
هذا الذكر ليقوم مقام النية وليكون عملا بما روي في الاخبار ومنهم من يقول لا يستحب
ذلك لانه يؤدي الى طول القيام مستقبل القبلة من غير صلوة وقد روي انه عليه السلام
قال للمتوقفين في شروع الصلوة ما لي اراكم سامدين اي متحيرين ثم يتعوذ سرا خلافا
لمالك فانه لا يرى ذكره لما روي عن انس قال صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم وخلف ابي
بكر وعمر وكانوا يفتتحون القراءة بالحمد لله رب العالمين ولنا قوله تعالى فاذا قرأت القرآن
فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم وظاهره يقتضي ان يكون فرضا كما قال به عطاء الا
ان السلف اجمعوا على انه سنة للقراءة اي التعوذ تبع للقراءة دون الثناء عند محمد
لما تلونا من قوله فاذا قرأت القرآن فاستعذ فيأتي به مسبوق عند قضاء ما سبق لانه
يثني ويقرأ فيتعوذ لا المقتدي لانه يثني ولا يقرأ فلا يتعوذ ويؤخر عن تكبيرات
العيد ليتصل بالقراءة وعند ابي يوسف تبع للثناء فيأتي به المقتدي لانه يثني ويقدم
على تكبيرات العيد نبه الكفاية ان على المصنف ان يقول ولا يأتي به مسبوق لانه ذكر
ثلثة اشياء على قول محمد فالمناسب ذكرها ايضا على قول ابي يوسف او تركها جميعا ويحمل
على فهم السامع فذكر بعضها دون بعض تحكم فالحاصل التعوذ تبع للقراءة عند محمد و
تبع للثناء عند ابي يوسف وعن ابي حنيفة روايتان في رواية مع محمد وفي رواية مع
ابي يوسف والمختار هو الاول ويسمي سرا اول كل ركعة لقوله عليه السلام اربع يخفيهن
الامام التعوذ والتسمية والتأمين ثم روي عن ابي حنيفة انه يسمي في اول صلوته
فحسب وعنه انه يأتي بها في اول كل ركعة وهو قول ابي يوسف ومحمد وهو اقرب الى الاحتياط

لاختلاف العلماء والآثار في كونه آية من الفاتحة لا بين الفاتحة والسورة فلا يجهر في صلوة
مخافتة يعني قال محمد اذا كان يخفي القراءة يأتي بها بين الفاتحة والسورة كما يأتي
قبل الفاتحة لانه اقرب الى متابعة المصحف واذا كان يجهر لا يأتي بها بين السورة
والفاتحة اتفاقا لانه لو اتى بها لا يأتي بها الا مخافتة فيكون سكتة في وسط
القراءة ويختلف نظم القراءة باشتمالها مع جهر القراءة وهي آية من القرآن انزلت
للفصل بين السور ليست من الفاتحة ولا من السورة اي التسمية وقال الشافعي هي آية من الفاتحة
ومن اول كل سورة لانه صلى الله عليه وسلم قرأ الفاتحة فقال بسم الله الرحمن الرحيم وعدها
آية ولانها مكتوبة في مصاحف بقلم الوحي في ابتداء الفاتحة وكل سورة وقد امرنا بتجريد
القرآن عما ليس بقرآن والاهتمام في ذلك ولانه قال ان الفاتحة سبع آيات وانما تكون
سبع آيات بالتسمية ولنا انه صلى الله عليه وسلم قال يقول الله تعالى قسمت الصلوة بيني وبين
عبدي نصفين فاذا قال العبد الحمد لله رب العالمين قال الله تعالى حمدني عبدي واذا قال
الرحمن الرحيم قال الله تعالى اثنى علي عبدي واذا قال مالك يوم الدين قال مجدني عبدي واذا
قال اياك نعبد واياك نستعين قال الله تعالى هذا بيني وبين عبدي نصفين
ولعبدي ما سأل واراد بقوله قسمت الصلوة الفاتحة لانه فسر المقسوم بها وهو كقوله
تع ولا تجهر بصلوتك اي بالقرآن في صلوتك ولان القراءة ركن فيها ويعبر عن كل ركن
بالصلوة فالبداءة بقوله الحمد لله دليل على ان التسمية ليست بآية من اول الفاتحة ولما
اختلفت الاخبار ولم يثبت كونها منها مع التعارض لان ادنى درجات اختلاف الآثار
والعلماء ايراث الشبهة والقرآن لا يثبت مع الشبهة لان طريقه طريق اليقين لانه
اصل الدين وبه ثبتت الرسالة وقامت الحجة على الضلالة فيعمل بالمثبتة والنافية
فيحمل النافية على انها ليست من الفاتحة ولا من رأس كل سورة والمثبتة على انها من
القرآن انزلت للفصل بين السور وكتبت في المصاحف بخط على حدة ليدل على انها ليست

من

من السورة ودلت الكتابة بقلم الوحي انها من القرآن انزلت للفصل كما يكتب الابواب في فتح
القرآن على ان سورة الملك ثلثون آية ومع التسمية تكون احدى وثلثين وكذا اتفقوا على ان سورة
الكوثر ثلث ومع التسمية اربع آيات انتهى ثم يقرأ الفاتحة وسورة او ثلث آيات
لقوله عليه السلام كل صلوة لم يقرأ فيها فاتحة الكتاب فهي خداج اي ناقصة ولمواظبة
النبي عليه السلام على ضم سورة او ثلث آيات من غير ترك وفي غنية اذا قرأ آية
او آيتين لم يخرج عن حد الكراهة وان قرأ ثلث آيات يخرج لكن لم يدخل في حد الاستحباب
واذا قال الامام ولا الضالين امن هو والقوم لقوله صلى الله عليه وسلم اذا امن الامام
فامنوا فانه من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه وقال مالك لا يؤمن
الامام بل المؤتمون وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا قال الامام
ولا الضالين فقولوا آمين ولنا انه عليه السلام قال اذا امن فان الامام يقولها سرا
اي تؤمن الامام والقوم سرا عندنا لما روي من حديث ثلث يخفيهن الامام ولانه دعاء
فيكون مبناه على الاخفاء كما في سائر الصلوة قال الله تعالى ادعوا ربكم تضرعا وخفية قيل
في مذهب ابي حنيفة ان الامام لا يقولها اصلا لانه داع والداعي لا يؤمن فكيف
يستقيم القول باخفائها واجيب بان ابا حنيفة عرف ان بعض الائمة لا يأخذون
بقوله لحرمة قول علي وابن مسعود ففرع الحل على قولهما كما في باب المزارعة حيث فرع مسائله
على قول من يجوزها قال صاحب العناية والحق ان ذلك عن غير ظاهر الرواية والصحيح
ظاهر الرواية فان الامام يقولها ويخفيها وهو مذهب عمر وعلي وابن مسعود والمحكي
عن قوله والداعي لا يؤمن ان التامين دعاء باجابة الدعاء الاول ولا فرق في
ذلك بين ان يكون مع الداعي او غيره ثم ان المد والقصر فيه وجهان والتشديد خطاء
فاحش قال في التجنيس يفسد به صلوته وقيل عندهما لا يفسد لانه يوجد في القرآن في قوله تع
ولا آمين البيت الحرام ثم يكبر راكعا وهذا موافق لما في الجامع الصغير من قوله يكبر مع الانحطاط ط

فانه يقتضي مقارنة التكبير بالركوع وقال بعض المشايخ في رواية القدوري ثم يكبر ويركع
قال صاحب العناية وهذا يقتضي ان يكون التكبير في محض القيام وبه قال بعض الافاضل
سعدي افندي لانه ذكر الواو لا دلالة له للواو على الترتيب نعم لا تقتضي المقارنة فما له الى
ان يقال يقتضي انه يجوز التكبير في محض القيام ثم يقول المختار ولو قيل ثم يكبر للركوع كما قاله في
الشريعة وصاحب الاصلاح لكان اشارة الى القولين جميعا وقال بعضهم ينبغي ان
يكون ابتداء التكبير عند اول الخرور من القيام والفراغ عند الاستواء للركوع لان التكبير للانتقال
فيقترن مع الانتقال كذا في النهاية نقلا عن المحيط اما التكبير فلانه صلى الله عليه وسلم كان يكبر عند
كل خفض ورفع ومعناه المعظم واكبر من ان يؤدى حقه بهذا القدر من العبادة وقال بعض
العارفين انه مأخوذ من تكبير الحجاج في طريق مكة يعني ان الامام كلما هبطوا واديا او
علوا شرفا فالخفض بمنزلة هبوط الوادي والرفع بمنزلة علو الشرف والحجاج يقصدون
ظاهر الكعبة والمصلون يقصدون الكعبة الحقيقية فحصل بينهما مناسبة اي مناسبة
ولهذا يكبرون عند كل خفض ورفع وقال بعضهم انه لا يكبر حال الركوع وانما يكبر حال الرفع
منه من الركوع وهم بنو امية حيث رووا ان رسول الله كان يفعل هكذا ولان التكبير
حالة الانتقال ما شرع مقصودا وانما شرع سنة للاعلام وانما يحتاج الى الاعلام حال
رفع الرأس من الركوع والسجود لان القوم لا يعاينون رفع الامام رأسه من الركوع والسجود
فيحتاج الى الاعلام بالتكبير واما في حالة الخفض فانهم يعاينون خفضه فيستغني عن الاعلام
ومنهم من يقول بانه يقولها في نفسه في حالة الخفض ولا يجهر لان التكبير ذكر مسنون
والتسبيح في الاذكار المخافتة الا بعذر والعذر في حالة الرفع ان لا يعلم القوم بالانتقال
ولا حاجة في حالة الخفض فيخافت واحتج اصحابنا بما روي عن علي وعبد الله بن مسعود
جماعتهما انه يكبر في كل خفض ورفع كما روينا ومعناه ان الانتقال من ركن الى ركن
فيقتضي الركن وذلك لانه لا يمكنه تحصيل ما بعده من الركن الا بالانتقال عن الاول وما

يتوصل

لا يتوصل الى الفرض الا به يكون فرضا فيجب ان يحله ذكر مسنون كما في سائر الاركان واما ما
رووا من الحديث فمؤول ونقول انه صلى الله عليه وسلم كان يكبر الله انه لم يسمعه الراوي
وسمعه غيره او نقول فعله مرة ونقول يحمل على ما روينا اولى لانه اثبت متنا واتقن رواة على
ان الرجحان للمثبت لا للنافي واما من قال بالجهر لا يحتاج اليه في حالة الخفض قلنا قد يحتاج لانه
قد يكون خلفه اعمى فلا يعاين خفض الامام كما يسن الجهر بالتكبيرة الاولى مع رفع اليدين لهذا
المعنى يقول الفقير اذا كان خلفه اعمى كيف الاعلام له عند رفع خفضها من السجدة ان قيل
انه نادر نقول الاعمى ايضا نادر ثم انه اعترض على قوله كان يكبر عند كل خفض ورفع بدليل
كان ما يفعل عند رفع الرأس من الركوع من تسميع الامام وتحميد المقتدي ليس بمشروع ولم يفعله
النبي صلى الله عليه وسلم لانهما ليسا بتكبير واجيب بانه حكاية فعله فلا يعارض قوله وهو قوله
اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا ربنا لك الحمد ويحمل قوله ورفع على ان المراد بعضه
كلمة كلما تباشر يقول الفقير يريد ان قوله ورفع معطوف على كل لا على خفض بقرينة
قوله عليه السلام اذا قال الامام مع ان الحديث يكون مرادا به ويكبر عند كل خفض وعند رفع
على ان المراد بعض الرفع والا لكان متناقضا ويعتمد بيديه على ركبتيه ويفرج اصابعه
لقوله صلى الله عليه وسلم لانس اذا ركعت فضع يديك على ركبتيك وفرج بين اصابعك ولا يندب التفريج
بين الاصابع الا في هذه الحالة ليكون امكن من الاخذ بالركب وقال عمر رضي الله عنه يا معشر الناس
امرنا بالركب فخذوا بالركب ولا الضم بين الاصابع الا في حالة السجود ليقع رؤوس الاصابع
متوجهة الى القبلة ولانه بالضم يكون اقدر على السجود ولانه يحتاج الى الاعتماد على راحته
وعند الضم يكون اقدر على الاعتماد وفيما وراء ذلك يترك على العادة فلا يتكلف للضم ولا
للتفريج لانه لا حاجة اليهما والتطبيق من نشر الاصابع عند رفع اليدين بين كيفيته فيما
سبق فلا يناقض هذا المحل وكان ابن مسعود واصحابه يقولون بالتطبيق في الركوع
وصورته ان يضم احدى الكفين الى الاخرى ويرسلهما بين الفخذين ورأى سعد بن ابي وقاص

كنا
ابنا له يطبق فنهاه فقال رايت عبد الله بن مسعود يفعل هكذا فقال رحم الله ابن ام عبد
امرنا بهذا ثم نهينا عنه باسطا ظهره لانه صلى الله عليه وسلم كان اذا ركع بسط ظهره حتى
لو وضع عليه قدح من ماء لاستقر لكن يشترط ان يكون النصف الاسفل مستويا لان اهل
الاصول قالوا ان الركوع يشبه القيام حقيقة لاستواء النصف الاسفل من الراكع وحكما
لان مشاركة الامام في الركوع مدرك لتلك الركعة غير رافع راسه ولا منكسه لانه عليه السلام
كان اذا ركع لا يصوب راسه ولا يقنعه ويقول سبحان ربي العظيم وهو ادناه ثلثا م
لقوله صلى الله عليه وسلم اذا ركع احدكم فليقل في ركوعه سبحان ربي العظيم ثلثا قال صاحب
الهداية وذلك ادناه اي ادنى كمال الجمع وقال صاحب العناية وانما فسر قول محمد وذلك
ادناه بقوله اي ادنى كمال الجمع جمعا بين لفظي مبسوطين فان شمس الائمة قال في مبسوطه
لم يرد بهذا اللفظ ادنى الجواز انما المراد به ادنى الكمال فان الركوع والسجود يجوز
بدون هذا الذكر الا على قول ابي مطيع تلميذ ابي حنيفة وشيخ الاسلام قال في مبسوطه
يريد به ادنى من حيث جمع العدد فان اقل جمع العدد ثلثة وصاحب الهداية جمع بينهما
فقال ادنى كمال الجمع فان قيل المشهور في مثله ادنى الجمع ثلثة فما معنى كمال الجمع فالجواب ان
ادنى الجمع لغة يتصور في الاثنين لانه فيه جمع واحد مع واحد واما كماله فهو الذي يكون ثلثة
لان فيه معنى الجمع لغة واصطلاحا وشرعا فان قيل كمال الجمع ليس بمذكور للاوحكم فكيف يرجع الضمير
اليه اجيب بانه سبق ذكره دلالة بذكر الثلث ويستحب الزيادة مع الايتار للمنفرد
وان كان اماما فلا يزيد عليها وجه على القوم لئلا يصير سببا للتنفير ويكره وان نقص
عن الثلث جاز ويكره فيما روي عن محمد وقال ابو مطيع تفسد صلوته وجوابه انه امر الزائد
على قوله اركعوا واسجدوا وهي له يجوز فلو رفع الامام راسه قبل الجاني فيركع
فاطاله ليدركه قال ابو حنيفة اخشى عليه الكفر وعن البلخي انه تفسد صلوته وقال الفقيه
عن ابي القاسم ان كان الجاني فقيرا جاز والا فلا وعن ابي الليث ان عرفه لا ينتظر وان طوله

ليدركه

[illegible]

ليبدكوا للقنوت الا انه يكره كذا في الزاهدي ثم يرفع الامام راسه من الركوع قائلا سمع الله لمن
حمده اي قبل الله حمد من حمده فان السماع يستعمل في القبول يقال سمع الامير كلام فلان اذا قبل والهاء
في حمده قيل للسكتة والاستراحة كما في ماليه وماهيه فلهذا لا يجوز تحريكه وهو مختص لعل النقاط
بتقليل كيانه ويكتفي الامام به اي لا يقول ربنا لك الحمد وهذا عند ابي حنيفة وقالا يضم اليه ربنا
لك الحمد لابي حنيفة ما وقع في الصحيحين انه عليه السلام قال اذا قال الامام سمع الله لمن حمده فقولوا
ربنا لك الحمد وهذه قسمة وانها تنافي الشركة ولهما انه صلى الله عليه وسلم جمع بينهما وعامة العلماء
ويكتفي المقتدي بالتحميد اتفاقا من علمائنا وقال الشافعي كل واحد من الامام والمقتدي يجمع بين
الذكرين وهذا بعيد فان الامام يحث من خلفه على التحميد فلا معنى لمقابلة القوم اياه بالحث
بل ينبغي ان يشتغلوا بالتحميد والمنفرد يجمع بينهما في الاصح وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة ووجهه
ما قاله فخر الاسلام انه صلى الله عليه وسلم كان يجمع بينهما وقيل كالمقتدي اي يكتفي المنفرد بالتحميد
وهو مذكور في الجامع الصغير وفي رواية النوادر انه يكتفي بالتسميع لان الامام يأتي بالتسميع
والمنفرد امام نفسه لان عليه القراءة كما على الامام وقول المصنف في الاصح احتراز عن كونه كالمقتدي
في الاكتفاء بالتحميد وعن رواية النوادر وهي الاكتفاء بالتسميع ثم يكبر ويسجد ويضع
ركبتيه ثم وجهه بين كفيه ضاما اصابع يديه محاذية اذنيه [illegible] لما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم فعل كذلك وقال الشافعي يضع يديه حذاء منكبيه ويبدي ضبعيه
لقوله عليه السلام ابد ضبعيك وابرز عن الابداء وهو الاظهار والضبع بفتح الضاد المعجمة وسكون الباء الموحدة والعين المهملة العضد كذا في
المغرب ويجافي بطنه عن فخذيه لانه صلى الله عليه وسلم كان اذا سجد جافى حتى ان
بهمة اي ولد الشاة لو ارادت ان تمر بين يديه مرت وقيل اذا كان في الصف لا يجافي
كيلا يؤذي جاره ويوجه اصابع رجليه نحو القبلة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا سجد
المؤمن سجد كل عضو منه فليوجه من اعضائه القبلة ما استطاع والمراة تنخفض وتلزق

[illegible]

بطنها بفخذيها لان ذلك استر لها قال عليه السلام المرأة عورة مستورة ويقول سبحان ربي
الاعلى ثلثا لقوله صلى الله عليه وسلم واذا سجد احدكم فليقل في سجوده سبحان ربي الاعلى
ثلثا وهو ادناه اي ادنى كمال الجمع وقد تقدم بيانه ويسجد بانفه وجبهته لان
النبي صلى الله عليه وسلم واظب عليه وقدم الانف في الذكر مع ان وضع الجبهة اقوى منه في السجدة
لان الانف اقرب الى الارض فيضعه اولا فان اقتصر على احدهما او على كور عمامته جاز مع
الكراهة اعلم انهم قالوا اذا اكتفى بالانف في السجود يجوز عند ابي حنيفة مع الكراهة
في محله الجبهة فان الاكتفاء بها في السجود من غير عذر يجوز باتفاق علمائنا من غير كراهة
خلافا للثلث في كل مصنف اقتفى اثر صاحب الكنز وقال فان اقتصر على احدهما جاز مع
الكراهة فيكون في الاكتفاء بالجبهة كراهة قال صاحب الدرر بعدما بين المسئلة نقلا عن البدايع
والتحفة فقول صاحب الكنز وكره باحدهما منظور فيه لكن قال مولانا محمد العواني في تعليقه
على الدرر تعليل صاحب الايضاح كراهة السجود بالانف وحده بقوله في الكراهة لترك الاحوط
في امر العبادة يعم كليهما انتهى لان في الاقتصار على الجبهة من غير عذر ترك الاحوط في امر تجديد
العبادة كان الاقتصار على الانف وقال صاحب العناية والنهاية وان سجد على الجبهة دون
الانف جاز عندنا وعند الشافعي لم يجز وان سجد على الانف دون الجبهة جاز عند
ابي حنيفة ويكره ولم يذكرا الكراهة في الاقتصار على الجبهة ثم ان كور العمامة دورها
كار العمامة وكورها اذا اداها على راسها وفيه هذه العمامة عشرة اكوار وعشرون كورا
مثلا ويجوز السجدة عليه اذا وجد حجم الارض وقال الشافعي لا يجوز ولنا ما روي انه
صلى الله عليه وسلم سجد على كور عمامته قيدنا بوجدان حجم الارض لانه لو لم يجد حجم الارض
لم يجز مطلقا كذا في ابن ملك وقالا لا يجوز الاقتصار على الانف من غير عذر بالجبهة
وهو رواية عنه لقوله صلى الله عليه وسلم امرت ان اسجد على سبعة اعظم وعد منها
الجبهة فبجانبه لا يتادى بوضع الانف مجردا كما لا يتادى بوضع الخد والذقن ولابي حنيفة
ان

ان السجود يتحقق بوضع بعض الوجه لان وضع جميعه غير ممكن لان الانف والجبهة عظمان ناتيان
يمنعان وضع جميع الوجه واذا تعذر وضع الكل كان مامورا به وضع البعض الا ان الخد
والذقن خرجا بالاجماع اذ التعظيم لم يشرع بوضعهما فبقي الانف والجبهة يصلح كل منهما
محلا للسجود فلو اكتفى بالجبهة جاز فكذا بالانف وهذا لان الانف اما ان يكون محلا
للفرض او لا لا سبيل الى الثاني لان الفرض ينتقل اليه بالاتفاق عند العذر ولو لم يكن
محله لما انتقل اليه كالخد والذقن بل ينتقل الى الايماء كما لو كان بهما عذر فتعين الاول
فيجوز الاقتصار عليه كالجبهة فان قلت كيف يتم الاستدلال فيهما وقوله عليه السلام امرت
ان اسجد على سبعة اعظم مع انه لو ترك وضع اليدين والركبتين جاز السجود بالاجماع
وهذه الاعضاء الاربعة من تلك السبعة فيستقيم لابي حنيفة رح ان يحتج على جواز
ترك الجبهة بهذا الحديث كما جاز ترك هذه الاعضاء الاربعة لان كلا منها في كونه
مامورا به سواء فينقلب الحجة ح قلت الحديث لبيان ان هذه الاعضاء محل السجدة
لا غيرها لا لبيان ان وضع هذه الاعضاء السبعة لازم لا محالة والا فنفس هذه الاعضاء
مذكورة فبجانبه لا يتادى الفرض بوضع الانف مجردا كما لو وضع الذقن مجردا لان نص الحديث
لم يتناوله فلم يكن الانف محله للسجدة ويجوز على فاضل ثوبه ككمه وذيله لانه روي انه
عليه السلام صلى في ثوب واحد يتقي بفضوله حر الارض وبردها لان الشئ اذا كان
منفصلا لا يمنع السجود فكذا لا يمنع اذا كان متصلا اولى وههنا حكاية لطيفة وهي ان
ابا حنيفة كان يصلي على خرقة وضعها بين يديه يتقي به الحر فمر به رجل وقال يا شيخ لا
تفعل مثل هذا فانه مكروه فقال له ابو حنيفة من اين انت قال من خوارزم فقال ابو حنيفة
الله اكبر علم الشريعة يحمل من ههنا الى خوارزم لا من خوارزم الى هنا ثم قال له
افي مساجدكم حشيش قال نعم فقال له ابو حنيفة فيجوز السجدة على الحشيش ولا يجوز
على الخرقة وعلى شئ يجد حجمه ويستقر جبهته عليه لا على ما لا يستقر وهذا كالتراب

الى حد ان بالغ لا ينزل راسه اسفل من ذلك فلا يجوز على القطن المحلوج والتبن
المدقوق ونحوها الا ان يجد حجم الارض واذا سجد ولم يضع اصابع رجليه على الارض لم
يجز ولو وضع احدى رجليه دون الاخرى في السجدة ذكر في الخلاصة انه يجوز ولم يذكر
الكراهة وذكر في فتاوى قاضيخان الكراهة مع الجواز وعدم الجواز عند ترك وضع
الرجلين وذكر الامام التمرتاشي في باب مسائل متفرقة من الجامع الصغير لو لم يضع اليدين
والقدمين جاز سجوده كذا في النهاية وان سجد للزحمة على ظهر من هو معه في صلوته
بان يصليا الظهر مثلا للقرية واما اذا سجد على غير صلوة الساجد لم جاز
يجز وهي تتم بالرفع عند محمد لان تمام الشيء بانتهائه وانتهاء السجدة برفع الراس
وعند ابي يوسف بالوضع لان السجود عبارة عن الانخفاض وقد انتهى بوضع الراس
ومن شرط الرفع فقد زاد على النص ومن الحكايات يحكى ان قال محمد لانه ارفع واحتسب
وفائدة الخلاف تظهر فيمن صلى الظهر خمسا ولم يقعد في الرابعة وقام الى الخامسة فقيدها بالسجدة
ثم سبقه الحدث فيها لا يمكن اصلاح صلوته عند ابي يوسف لانه بمجرد الوضع تمت الخامسة
فتفسد فرضيته لفوات القعدة الاخيرة عنه ولا بناء على الفاسد وعند محمد لم تتم الخامسة
حتى يرفع راسه فيتوضأ ويعود الى القعدة ويتم الفرض بالقعود ولا تمامها بالتشهد ثم يسلم
والمراد من هذه السجدة التي اختلف فيها هي سجدة الصلوة لان سجدة التلاوة على ظاهر
الرواية لا تتم بالوضع اتفاقا حتى لو تكلم فيها او احدث فعليه اعادتها كذا في الخانية
ثم يرفع راسه مكبرا ويجلس مطمئنا الرفع فرض لما ان السجدة الثانية فرض فلا بد
من رفع الراس ليتحقق الانتقال اليها والكيفية قيل مقدار الرفع انه اذا كان الى
السجود اقرب لم يجز لانه يعد ساجدا اذ ما قرب الى الشيء يأخذ حكمه وان كان الى
الجلوس اقرب جاز لانه يعد جالسا فيتحقق السجدة الثانية وقيل اذا
زايل جبهته الارض بحيث يجري الريح بين جبهته وبين الارض جاز وقال محمد بن سلمة

لا يجوز

لا يجوز ما لم يرفع جبهته مقدار ما يقع عند الناظر انه رفع راسه للجلوس وعن القدوري انه يكون بادنى
ما ينطلق عليه اسم الرفع وجعل شيخ الاسلام هذا اصح وقال لان الواجب هو الرفع فاذا وجد ادنى
ما يتناوله اسم الرفع بان رفع جبهته كان مؤديا لهذا الركن ويكبر ويسجد مطمئنا وتكلموا في
ان كون الركوع في كل ركعة مرة والسجود مرتين فذهب اكثرهم الى انه توقيفي واتباع للشرع من غير
ان يعقل له معنى وقد تعبدنا الشرع بما لا يعقل له معنى تحقيقا للابتلاء ومنهم من ذكر لذلك
لا يعقل له حكمة فقال انما كان السجود مثنى ترغيما للشيطان فانه امر بسجدة فلم يفعل ونحن نسجد
مرتين ترغيما له وفي بعض الروايات يصلي النبي عليه السلام في سجدتي السهو فقال ترغيما للشيطان وقيل في السجدة
الاولى يشير الى انه خلق من الارض وفي الثانية يشير الى انه يعاد اليها قال الله تعالى منها
خلقناكم وفيها نعيدكم وقيل الحكمة فيه ما يروى في الاخبار ان الله تعالى لما اخذ الميثاق من ذرية
ادم عليه السلام حيث قال واذ اخذ ربك من بني ادم من ظهورهم ذريتهم امرهم بالسجود
تصديقا لما قالوا فسجد المسلمون كلهم وبقي الكفار فلما رفع المسلمون رؤسهم رأوا الكفار لم يسجدوا
فسجدوا ثانيا شكرا لما وفقهم الله تعالى على السجود الاول فصار المفروض سجدتين لهذا
والركوع مرة ثم يكبر للنهوض فيرفع وجهه ثم يديه ثم ركبتيه على عكس السجود وينهض قائما
من غير قعود اى النهوض القيام فيكون معنى العبارة ويقوم قائما ولا معنى له فالاولى ان يقول
وينهض من غير قعود او ويقوم من غير قعود الا ان يحمل على التجريد او يحمل على معنى يستوي اي
يستوي قائما وهو بعيد ايضا ولا اعتماد بيديه على الارض بل على ركبتيه وقال الشافعي
يجلس جلسة خفيفة ثم ينهض معتمدا على الارض لما روي في حديث مالك بن الحويرث ان
النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا رفع راسه من السجود قعد ثم نهض ولنا ما روى ابو هريرة
ان النبي صلى الله عليه وسلم كان ينهض في الصلوة على صدور قدميه وما رواه محمول على حالة
الكبر يعني لما ذكر في حديث مالك ... على ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يقول لا تبادروني
بالركوع والسجود فاني قد بدنت بالتشديد اي كبرت وما رويناه محمول على حالة

السنة فيوفق بين الأخبار بهذا الوجه أو يترك الأخبار كلها للتعارض ويعمل بالقياس
والقياس معنا وهو أن هذه قعدة استراحة لأنه لا يأتي بها للفصل فإن الفصل
بالقعدة إنما شرع إما بين السجدتين أو بين الشفعين ولا حاجة إلى واحد منهما
والصلاة ما وضعت لها والثانية كالأولى لأنه تكرار الأركان والتكرار يقتضي إعادة
الأول إلا أنه لا يثني ولا يتعوذ ... لأنهما لم يشرعا إلا مرة لأن الذي روي
صلاة النبي صلى الله عليه وسلم ما رواه إلا مرة ولا يرفع يديه إلا في فقعس صمعج أراد
بالفاء تكبيرة الافتتاح والقاف القنوت والعين العيدين والسين استلام الحجر والصاد
الصفا والميم المروة والعين عرفات والجيم الجمرتين وقال الشافعي يرفع يديه أيضا عند
الركوع وعند رفع الرأس منه لما روي في صحيحي ابن عمر وغيره أن النبي صلى الله عليه وسلم فعل
كذلك ولنا ما روى الطحاوي بإسناده إلى ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا ترفع
الأيدي إلا في سبع مواطن والمتنازع فيه ليس من تلك المواطن وما رواه محمول على الابتداء
أي أنه كان ثم نسخ كذا نقل عن عبد الله بن الزبير رضي الله عنه أنه رأى رجلا يصلي في المسجد الحرام
يرفع يديه في الصلاة عند الركوع وعند رفع الرأس منه فلما فرغ من صلاته قال له لا تفعل فإن
هذا شيء فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم تركه وفي المسألة حكاية وهي أن الأوزاعي
لقي أبا حنيفة في المسجد الحرام فقال ما بال أهل العراق لا يرفعون أيديهم عند الركوع وعند
رفع الرأس من الركوع وقد حدثني الزهري عن سالم عن ابن عمر أنه عليه السلام كان يرفع
يديه عندهما فقال أبو حنيفة حدثني حماد عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله بن مسعود أن النبي
صلى الله عليه وسلم كان يرفع يديه عند تكبيرة الافتتاح ثم لا يعود فقال الأوزاعي عجبا
لأبي حنيفة أحدثته بحديث الزهري عن سالم وهو يحدثني عن حماد عن إبراهيم رجح
حديثه بعلو إسناده فقال أبو حنيفة أما حماد فكان أفقه من الزهري وإبراهيم كان
أفقه من سالم ولولا سبق ابن عمر لقلت بأن علقمة أفقه منه وأما عبد الله فعبد الله رجح

الله

حديثه بفقه رواته وهذا مذهب أن الترجيح بفقه الرواة لا بعلو الإسناد فإذا رفع رأسه
من السجدة الثانية في الركعة الثانية افترش رجله اليسرى فجلس عليها ونصب اليمنى ووجه
أصابعها نحو القبلة هكذا وصفت عائشة رضي الله عنها قعود النبي في الصلاة ولأن القعود
هكذا يكون أشق على البدن فكان أفضل الأعمال وخلاف الشافعي وما ذكر في القعود سوى
ذكر ويضع يديه على فخذيه ويبسط أصابعه موجهة نحو القبلة وقرأ تشهد ابن مسعود
وهو التحيات لله والصلوات والطيبات السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته السلام
علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمدا عبده ورسوله
اعلم أن الصحابة اختلفوا في التشهد فلعمر تشهد ولعبد الله بن عباس تشهد ولعبد الله بن مسعود
تشهد ولعائشة تشهد ولجابر تشهد ولغيرهم أيضا تشهد فأصحابنا أخذوا بتشهد ابن
مسعود وأخذ الشافعي بتشهد عبد الله بن عباس وتشهده التحيات المباركات الصلوات الطيبات
سلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته سلام علينا وعلى عباد الله الصالحين أشهد أن
لا إله إلا الله وحده لا شريك له وأشهد أن محمدا رسول الله وكان أخذنا أولى مما رواه ابن عباس
لوجوه أربعة أحدها أن فيه زيادة الواو وهي عبارات والثاني أنه يوافق القرآن على
ما قال الله تعالى تحية من عند الله مباركة طيبة والثالث أنه ذكر السلام بغير الألف
واللام وأكثر تسليم القرآن مذكور بغير ألف واللام قال الله سلام عليكم وقال وسلام
السلام عليه يوم ولد وأشرف الكلام ما وافق القرآن والرابع أنه متأخر عن حديث ابن
مسعود لأن ابن عباس كان صغيرا حتى كان ينقل ما تأخر من الشرع وأصحابنا قالوا الأولى
تشهد ابن مسعود لوجوه الأول أن ابن مسعود قال أخذ النبي بيدي وعلمني التشهد
كما كان يعلمني سورة من القرآن وقال قل التحيات لله وأقل الأمر الاستحباب والثالث أن
اللام يفيد الاستغراق والرابع أن قوله والصلوات والطيبات بالواو على ما قلنا يصير
كل كلام ثناء على حدة لأنه معطوف غير معطوف عليه وبغير الواو يصير الكل ثناء واحدا بعضه

صفة للبعض والرابع تقديم اسم الله فانه اذا قدم علم عموم ما ابتداء الكلام ومتى اخر كان محمولا
وازالة الاحتمال باول الكلام كان اولى خلافا لمن سلم انه علم به تمام الصلوة فيرى ان التمام
لا يوجد بدونه والسادس ان تشهد ابن مسعود اصح التشهدات اسنادا هكذا قال
ائمة الحديث والسابع ان عامة الصحابة اخذوا بتشهده فانه روي ان ابا بكر رضي الله عنه علم
الناس على منبر رسول الله التشهد مثل ما قاله عبد الله بن مسعود وكذا روي عن سلمان
الفارسي وابن جابر ومعاوية رضي الله عنهم والثامن ان قوله التحيات عام شامل لكل
قربة الصلوة وغيرها فاذا قال الصلوات بغير الواو صار تخصيصا وبيانا انه اراد
بها الصلوات لا غير ومتى ذكر مع الواو بقي الاول عامة فيكون ابلغ في الثناء فكان
اولى والتاسع ان ما قلناه اوفق بالقياس لانه ذكر ممتد مشروع في اخر
الصلوة فيكون الواو فيه سنة كالاستفتاح اعتبارا باحد الذكرين على الاخر واما قوله فيه زيادة
كلمة قلنا لو ترجح بالزيادة لترجح تشهد جابر لان فيه زيادة بسم الله الرحمن ولان في خبرنا (الرحيم)
زيادة الواو وفي روايته الالف واللام وفي زيادة كلمة والشهادة وهي قوله عبده واما قوله
يوافق القران لان فيه عبارته قلنا موافقة القران لا تجعله اولى لان قراءة القران
تكره في الصلوة فكيف تستحب ما يوافقه ولان الله تعالى ذكره تحية مباركة في خطاب الادميين
واذكار الصلوة كلما بعد عن كلام الادميين كان اولى واما قوله واكثر السلام الاول
بغير الالف واللام فاصل الجوابين ما ذكرنا انها تستلزم موافقة وقد قلنا انها مكروهة والجواب
الثاني ان السلام جاء في القران بالالف واللام قال الله تعالى والسلام علي يوم ولدت والسلام على من
اتبع الهدى بقوله الصغير وفيه ان كلامه في الكثرة لا في اصل المجيء فتدبر واما قوله ان خبرنا
متاخر فغلط لانه روى ابو وائل الاسدي عن عبد الله بن مسعود انه قال كنا اذا صلينا خلف
رسول الله صلى الله عليه وسلم قلنا السلام على الله فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة ذات يوم ثم
اقبل علينا فقال لا تقولوا السلام على الله فان الله هو السلام ولكن قولوا التحيات لله والصلوات

والطيبات

هكذا وقع في نسخة النهاية التي عندنا لكن ابن جابر غير مشهور والمشهور جابر منهم

والطيبات الى اخره فكره الحرف وقيل ابن مسعود قال كنا نقول في اول الاسلام التحيات الطاهرات الزاكيات
الى اخره السلام على جبريل وميكائيل ثم نسخ ذلك فدل ان خبرنا متاخر مما رواه ابن عباس وقوله قال ابن
عباس يعلمنا السنن لصغر سنه ليس بشيء لان احدا لم يرجح رواية اصاغر الصحابة على الاكابر
وقال ابن مسعود انا تقدمت هجرته وتقدمت صحبته الا ان قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم
فاذا كيف ما دار الفقه فما قاله علماؤنا اولى وقد حكي ان ابا حنيفة كان في حلقته في المسجد
فجاء اعرابي فوقف عليه فقال بواو ام بواوين فقال ابو حنيفة بواوين فقال
الاعرابي بارك الله عليك كما بارك في لا ولا ولم يعرف احد سؤال السائل ولا الجواب الا ابو حنيفة
فسالوه عن ذلك فقال سالني في التشهد بواو او بواوين فقلت بواوين فدعا لي بالبركة
كما بارك في الشجرة الزيتونة لا شرقية ولا غربية وفي المبسوط فانما اخذنا بتشهد ابن
مسعود لحسن ضبطه ونقله فان ابا حنيفة قال اخذ حماد بيدي وقال حماد اخذ ابراهيم
بيدي وقال ابراهيم اخذ علقمة بيدي وقال علقمة اخذ ابن مسعود بيدي وقال ابن مسعود اخذ
رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي وعلمني التشهد كما يعلمني السورة من القران ثم انه قيل
في تفسير التحيات التحيات اي العبادات القولية لله تعالى والصلوات اي العبادات البدنية لله تعالى و
الطيبات اي العبادات المالية لله تعالى وقوله السلام عليك حكاية السلام الذي رده الله تعالى
على نبيه ليلة المعراج لما اثنى النبي عليه السلام بثلثة اشياء رد الله تعالى عليه في مقابلتها
بثلثة اشياء السلام بمقابلة التحيات والرحمة بمقابلة الصلوات والبركة بمقابلة الطيبات
والبركة هي النماء والزيادة كل ذكره في النهاية ولا يزيد على هذا في القعدة الاولى لقول
ابن مسعود علمني رسول الله التشهد في وسط الصلوة واخرها فاذا كان في وسط الصلوة نهض
كما فرغ من التشهد واذا كان في اخر الصلوة دعا بعد التشهد لنفسه بما شاء ويقرأ فيما بعد الاوليين
الفاتحة خاصة لحديث ابي قتادة ان النبي عليه السلام قرأ في الاخريين فاتحة الكتاب وهذا بيان
ان قراءة الفاتحة افضل وان سبح او سكت جاز هو الصحيح هذا مرضى الحرج عن ابي حنيفة ان القراءة

الزيادة في الاولى سنة وفي الثانية واجبة حتى لو تركها ساهيا يلزمه سجود السهو وان تركها عمدا اساء
والقعود الثاني كالاول يعني انه كان يفترش رجله اليسرى ويجلس عليها وينصب اليمنى في القعود الاول
فكذا في الثاني والمرأة تتورك فيهما لانه استر لها وهو ان تجلس على اليتها اليسرى وتخرج
كلتا رجليها من الجانب الايمن فاذا اتم التشهد فيه اي في القعود الثاني صلى على النبي
عليه السلام وهي سنة عندنا وفرض عند الشافعي لقوله تعالى صلوا عليه والامر للوجوب ولا وجوب
خارج الصلوة فكان فيها ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لابن مسعود بعدما علمه التشهد اذا
فعلت هذا او قلت هذا فقد تمت صلوتك ولانه علق التمام باحدهما من غير تعليق بالصلوة على النبي
عليه السلام فعدل النص على انها ذكر يجاء فيه به فتكون سنة قياسا على تسبيحات الركوع والسجود
واما الجواب عن الآية انه امر بالصلوة على النبي عليه السلام وانه لا يوجب التكرار لكن لا نسلم ان
لا وجوب خارج الصلوة لان عندنا الصلوة على النبي خارج الصلوة في العمر مرة واجبة هكذا
قال الكرخي لان الامر بالفعل لا يقتضي التكرار وفي المحيط قال ابو الحسن الكرخي الصلوة على
النبي واجبة على الانسان في العمر مرة ان شاء فعلها في الصلوة او في غيرها وقال الطحاوي
بل الصلوة على النبي كلما سمع ذكر النبي خارج الصلوة واجب وجعل في التحفة قول الطحاوي
اصح واظهر وفي المبسوط قول الكرخي وكيفية الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم ان يقول اللهم
صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم وبارك على محمد وعلى آل
محمد كما باركت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد كذا نقل عن عيسى بن ابان
وهو موافق لحديث كعب بن عجرة وكان ابن عباس وابو هريرة يصليان على النبي عليه السلام على نحو ما بينا
الا انهما كانا يزيدان وارحم محمدا وآل محمد كما رحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد
وحكي عن محمد بن عبد الله بن عمرو انه كان يكره قول الرجل وارحم محمدا وآل محمد وكان يقول هذا
نوع ظن بتقصير الانبياء عليهم السلام فان اصل الترحم لا يستحق الرحمة الا بالاتيان بما يلام عليه ونحن
امرنا بتعظيم الانبياء وتوقيرهم ولهذا اذا ذكر نبي لا يقال رحمه الله ولكن يصلى عليه هكذا
ذكر

ذكر شيخ الاسلام في المبسوط وقال ان الدعاء بالرحم انما يحسن منا لغير الانبياء لان في الدعاء بالرحم
تقصيرا للمدعو له وذكر شمس الائمة السرخسي في المبسوط انه لا باس به لان الاثر ورد به من طريق
ابي هريرة وابن عباس رضي الله عنهما والاثر وان احدا لا يستغني عن رحمة الله تعالى وكان الشيخ ابو الحسن يقول
لا باس به وكان يقول ومعنى قولنا وارحم محمدا ارحم امة محمد حتى راجع الى الامة كمن جنى
جناية وللجاني اب شيخ كبير فاراد ان يعفو العقوبة عن الجاني فالجاني يقول للذي
يعاقبه ارحم هذا الشيخ بالرحم على ابنه الجاني ودعا بما شاء مما يشبه الفاظ القرآن وهو
مثل ان يقول اللهم اغفر لي ولوالدي ومثل قوله اغفر لي وفي المحيط ادع في الصلوة بكل شيء في
القرآن ونحوه نقل عن الشيخ الجليل ابي بكر محمد بن الفضل رحمه الله انه كان يقول كل دعاء في القرآن
اذا دعا المصلي بذلك الدعاء لا يفسد صلوته وكان يقول اذا قال اللهم اغفر لي ولوالدي لا تفسد
صلوته لانه في القرآن ذكر كلمة ولو قال اللهم اغفر لابي ولو قال اللهم اغفر لاخي تفسد صلوته وكذا لو
لو قال اللهم اغفر لزيد او قال لعمرو تفسد صلوته لانه ليس في القرآن ولو قال اللهم ارزقني بقلها
وقثائها وفومها وعدسها وبصلها لا تفسد صلوته لان عينه في القرآن ولو قال اللهم ارزقني
بقلا وعدسا وبصلا تفسد صلوته لان عين هذا اللفظ ليس في القرآن والادعية المأثورة
قال صاحب النهاية يحتمل النصب عطفا على الفاظ وبالجر عطفا على القرآن انتهى اقول ويجوز ان
يكون معطوفا على ما في قوله مما يشبه فيكون معناه ودعا بما شاء من الادعية المأثورة كما قال صاحب
السراجية ثم عطفها على ما يشبه القرآن والمأثورة هي مروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
منها ما روي عن ابي بكر انه قال علمني يا رسول الله دعاء ادعو به في صلوتي فقال قل اللهم اني
ظلمت نفسي ظلما كثيرا وانه لا يغفر الذنوب الا انت فاغفر لي مغفرة من عندك انك انت الغفور
الرحيم وكان ابن مسعود رضي الله عنه يدعو بكلمات منهن اللهم اني اسألك من الخير كله ما علمت منه
وما لم اعلم واعوذ بك من الشر كله ما علمت منه وما لم اعلم ثم ان الدعاء يكون بعد الصلوة على النبي عليه السلام
ليكون اقرب الى الاجابة لا بما يشبه كلام الناس وفسره بما لا يستحيل سؤاله من العباد

كذا ذكره قاضيخان في فتاواه قال بعضهم ان دعا بما يفسد الصلوة وقال الشافعي كل ما ساغ
الدعاء به خارج الصلوة لا يفسد الصلوة واحتج بما روى ان النبي عليه السلام قال لابن مسعود
ثم اختر من الدعاء اعجبه اليك واطيبه لم يفصل ولنا ما روينا واحتجوا بحديث الحكم ابن معاوية السلمي
رضي الله عنه انه قال بينا نحن نصلي اذ عطس رجل فشمته فقلت يرحمك الله الحديث الى ان قال
ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن
فكان ما سوى التسبيح والتهليل من الذكر منهيا واما تعلقه بحديث ابن مسعود قلنا هو
محمول على الدعاء الذي لا يشبه كلام الناس ثم عندنا انما يفسد اذا لم يقعد قدر التشهد
قبل صدوره منه واما اذا قعد فصلوته تامة لوجود الخروج بصنعه ثم يسلم عن يمينه وعن
شماله وفي المبسوط وهي تحية للصلوة فكانه غائب عن الناس لا يكلمهم ولا يكلمونه وعند التحلل
كانه رجع اليهم فيسلم عليهم من الامام وعندهما ابعد وهو رواية عن ابي حنيفة يقول السلام
عليكم ورحمة الله وعن ابن عباس كذلك والتسليمتان قول جمهور العلماء وكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود
رضي الله عنهم وروى ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يسلم عن يمينه حتى يرى بياض خده
الايمن وعن يساره حتى يرى بياض خده الايسر والاخذ بقول الصحابة اولى وعند مالك
يسلم تسليمة واحدة تلقاء وجهه لما روت عائشة وسهل بن سعد الساعدي ان النبي صلى الله عليه وسلم
فعل كذلك لان كبار الصحابة كانوا يروونه عليه السلام على ما بينا لانه من صغار الصحابة وسهل
من جملة الصبيان فيحمل انهما لم يسمعا التسليمة الثانية على ما روي انه عليه السلام كان يسلم
الثانية اخفض من الاولى وينوي الامام بهما عن يمينه ويساره من الحفظة والناس الذين
معه في الصلوة من الرجال والنساء وفي رواية المبسوط تقديم الحفظة وفي رواية الجامع الصغير
تقديم القوم على الحفظة وليس بينهما دلالة على افضلية احدهما لان الواو لمطلق الجمع اما
النية فلانه يحييهم فكذلك بالنية قياسا على سائر السنن وهكذا اذا سلم خارج الصلوة
ينوي السنة لان الاعمال بالنيات ولا ينوي النساء في زماننا لانهن لا يحضرن الجماعة غالبا

والمقتدي

والمقتدي كذلك اي ينوي من عن يمينه ويساره من الحفظة والناس الذين معه في الصلوة
وينوي امامه في الجانب الذي هو فيه وفيهما ان حاذاه لانه من الجانبين وهو احق
منهم لانه احسن اليهم بالتزام صلوتهم صحة وفسادا فان كان الامام في الجانب الايمن
نواه فيهم وان كان في الايسر نواه فيهم ولو حاذاه ينويه بالتسليمتين عند محمد وهو رواية عن ابي
حنيفة لان الجمع عند التعارض ممكن فلا يصار الى الترجيح وعند ابي يوسف نواه بالاولى
لانه تعارض الجانبان فرجح اليمين والمنفرد ينوي الحفظة في الجانبين فقط لانه ليس معه
سواهم ولا ينبغي خطاب الغائب وذكر صدر الاسلام في الجامع الصغير هذا شيء تركه
جميع الناس وقال ابو بكر لعري قد قل الصلاح لان النية في السلام صارت كالشريعة المنسوخة
لانه لا ينوون اصلا الا الفقهاء وفيهم نظر ثم انهم قالوا ليس المراد بالحفظة الكرام الكاتبين
فقط كما زعم بعضهم انه ينوي اولئك وهم اثنان واحد عن يمينه يكتب الحسنات وآخر عن يساره
يكتب السيئات بل المراد به جميع الملائكة وقد اختلفت الاخبار في عددهم روي عن ابن عباس
رضي الله عنه انه قال مع كل مؤمن خمسة من الحفظة واحد عن يمينه يكتب الحسنات وآخر عن يساره يكتب
السيئات وآخر امامه يلقنه الخيرات وآخر وراءه يدفع عنه المكاره وآخر عند ناصيته
يكتب ما يصلي على النبي ويبلغه الى الرسول عليه الصلوة والسلام وفي بعض الاخبار مع كل مؤمن
ستون ملكا وفي بعضها مائة وستون واذا اختلفت الاخبار فينويهم من غير حصر عدد
فاشبه الايمان بالانبياء عليهم السلام يؤمن بكلهم ولا يحصيهم بعدد كيلا يخرج منهم
من هو منهم ولا يدخل فيهم من ليس منهم **فصل** لما فرغ من بيان صفة الصلوة وكيفيتها
ولوازمها وفرائضها وواجباتها وسننها وآدابها ذكر احكام الزوائد في فصل على حدة
لزيادة احكام تعلقت بها دون سائر الاركان يجهر الامام بالقراءة في الجمعة والعيدين
والفجر واوليي العشائين اداء وقضاء يعني بالعشائين المغرب والعشاء تغليبا
هذا اذا هو المتوارث المنقول عن النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة والتابعين ولعل ان

وبعاة الجهر فيما يجهر والمخافتة فيما يخافت فيه في الصلوات التي تقام بجماعة والاصل فيه توارث
الامة ونوع من المعنى الفقهي اما السنة فلما روي عن عبد الله بن مسعود انه قال ما اسمعنا النبي
عليه السلام اسمعناكم وما سكت عنا رسول الله سكتنا عنكم وعليه ما جهر فيها بالقراءة
جهرنا وما خافت فيها خافتنا واجماع الامة من لدن رسول الله الى يومنا هذا على الجهر فيما
يجهر وعلى المخافتة فيما يخافت فيه وكذا المعنى الفقهي يقتضي ان يجهر بالقراءة في
الصلوات كلها لانها ركن من اركان الصلوة فيجب اظهارها كسائر الاركان الا ان الكفار
لما كانوا يلغون في القراءة ويغلطونه في الظهر والعصر فترك الجهر فيهما بهذا العذر ثم
هذا العذر وان زال بكثرة المسلمين لكن بقيت المخافتة فيهما كالرمل في الطواف وكان
همة الكفار وقت العشي والفجر فالكفار كانوا متفرقين واكثرهم كانوا نياما فجهر رسول الله صلى الله عليه وسلم
بالقراءة في هذه الصلوات على ما عليه الآن وبقي كذلك وصلوة الجمعة يجهر فيها بالقراءة
وان كانت صلوة النهار لانها انما فرضت بالمدينة وكانت الغلبة بالمسلمين فجهر
رسول الله فيها بالقراءة فبقي كذلك سنة وكذلك في الاعياد ويخير المنفرد في نفل الليل وفي
الفرض الجهري ان كان في وقته بيانه اذا اراد المنفرد اداء الجهري خير ان شاء جهر لكونه
امام نفسه وان شاء خافت اذ ليس خلفه من يسمعه والافضل الجهر ليكون الاداء على
هيئة الجماعة وروي ان من صلى على هيئة الجماعة صلت بصلوته صفوف من الملائكة وقيد
بالجهري لانه لا يخير في غيره بل يخافت حتما وقيد بقوله ان كان في وقته لان المنفرد
اذا قضى الجهرية يخافت ولا يتخير حتى قال صاحب الهداية ومن فاتته العشاء فصلاها
بعد طلوع الشمس ان ام فيها جهر كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم حين قضى الفجر غداة ليلة التعريس بجماعة
وان كان وحده خافت ولا يتخير هو الصحيح ولان الجهر يختص اما بالجماعة حتما او بالوقت في
حق المنفرد على وجه التخيير ولم يوجد احدهما وكذا المنفرد يتخير في نفل الليل اعتبارا بالفرض
في حق المنفرد وهذا لانه مكمل له فيكون تبعا للفرض وهذا يدل على ان الجهر افضل في

هو

حق المنفرد المتنفل بالليل لان الفرض في حق المنفرد كذلك ويكون والافضل الجهر ما لم يؤذ احدا
وذكر في المبسوط ان فضيلة الجهر في التطوع بالليل حيث قال ان شاء جهر والافضل
لما روي عن عائشة رضي الله عنها ان النبي عليه السلام في تهجده كان يؤنس اليقظان ولا
يوقظ الوسنان ومر النبي عليه السلام بابي بكر وهو يتهجد ويخفي بالقراءة وبعمر وهو يجهر بالقراءة
وببلال وهو يتنقل من سورة الى سورة فلما اصبحوا سأل كل واحد منهم عن حاله فقال ابو بكر كنت
اوقظ الوسنان واطرد الشيطان وقال بلال كنت انتقل من بستان الى بستان فقال لابي
بكر ارفع من صوتك قليلا ولعمر اخفض من صوتك قليلا ولبلال اذا ابتدأت سورة فاتمها
ويخفيها اي الامام والمنفرد حتما فيما سواه كالظهر والعصر وما عدا التراويح والوتر بعدها
ذكرها بعد ذلك فان الامام يجهر فيها وادنى الجهر اسماع غيره وادنى المخافتة اسماع
نفسه في الصحيح هذا اختيار الهندواني وقال الكرخي الجهر اسماع نفسه والمخافتة تصحيح
الحروف لان القراءة فعل اللسان لا الصماخ والاول اصح لان مجرد حركة اللسان لا يسمى
قراءة بلا صوت اعلم انهم اختلفوا في حد وجود القراءة على ثلاثة اقوال فالشيخ الامام
ابو بكر محمد بن الفضل البخاري والشيخ الفقيه ابو جعفر البلخي شرطا لوجود القراءة خروج صوت
من الفم وان لم يصل الى اذنه ولكن بشرط ان يكون مسموعا في الجملة حتى لو ادنى احد
صماخ اذنه الى فيه يسمع وان لم يسمع القاري والامام الكرخي لم يشترط السماع
اصلا واكتفى بتصحيح الحروف ثم الهندواني لا يكتفي بالقراءة فاذا صحح الحروف بلسانه
ولم يسمع نفسه لا يجوز صلوته عند الامام ابي بكر والامام ابي جعفر ويجوز عند الكرخي
واختار شيخ الاسلام وقاضي خان وصاحب المحيط قول ابي بكر وابي جعفر وقال شمس الائمة
الحلواني الاصح انه لا يجزيه ما لم يسمع اذناه او يسمع من بقربه واحتج الكرخي بان الكلام
فعل اللسان وذلك باقامة الحروف لا بالسماع فان السماع فعل الاذنين الا يرى
ان الله تعالى لما ... يسمع الكلام ولا ينكر نطقهم والدليل عليه ان الاصم يستحيل سماعها وانه

هو ح

[illegible]

كنت اسمع من اناجيه وقال عمر

صوت يصل الاذن ويشترط الحرية شرط لصحة القراءة صح

كان لا يسمع فدل ان الكلام فعل اللسان فكذا القراءة واحتج من قال انه يجوز ما لم يسمع نفسه
بان القراءة لا توجد وهي ركن من اركان الصلوة ولا يجوز بدونها وذكر لان القراءة
كلام وهو عبارة عما يظهر من معاني الضمائر ولهذا قيل اللسان ترجمان القلب وذكر الكرخي
ان التصويت مسموع وحروف منظومة فكما لا يوجد الكلام بغير الحروف وان وجد صوت
مسموع كالحال للطيور فكذا لا يوجد باقامة الحروف بلا صوت كالكتابة لا تسمى كلاما
وان وجد اقامة حروف فهو شيء مظهر لما في الضمير لان الصوت لم يوجد فهذا اولى اما قوله
ان الكلام فعل اللسان لا فعل الاذن قلنا الكلام فعل اللسان لكن مع الصوت واقامة الحروف
وكذا كل ما يتعلق بالنطق كالطلاق والعتاق والاستثناء وغيرها يعتبر اذا او الى انه
طلق ولم يسمع نفسه وقع الطلاق والعتاق عند الكرخي خلافا للهندواني وكذا اذا اجرى
بها وصل بالاستثناء او شرط بحيث لم يسمع نفسه لم يعمل الاستثناء اصلا وتأخر
المعلق بالشرط عند الكرخي وعند الهندواني يعملان والخلاف فيما هذا التسمية
في الذبيحة ووجوب سجدة التلاوة ولو ترك سورة في اوليي العشاء وقرأ الفاتحة قضاها
اي السورة في الاخريين مع الفاتحة اي مقارنا مع فاتحة الاخريين وجهر بهما ان امام وهو
الصحيح لان الجمع بين الجهر والمخافتة في ركعة واحدة شنيع وقولنا ان امام احترازا عن المنفرد
فانه يتخير وقولنا وهو الصحيح احترازا عن رواية ابن سماعة عن ابي حنيفة وابي يوسف انه يجهر
في السورة فقط اعتبارا لكل منهما على اصله ولا جمع في ركعة ولهذا تقديرا لا بناء في حكم
الركعة الاولى فوجوب السورة ذكره الحاجي ان من شرع في صلوة يجهر فيها بالقراءة و
ليس له ان يقتدي بالامام المخافتة وقرأ الفاتحة ثم دخل في صلوة جماعة فانه يجهر
بالسورة ان قصد الامامة ولو ترك فاتحتها اي فاتحة الاوليين لا يقضيها لانه
بقراءة الفاتحة في الاخريين فلو قضى فيهما فاتحة الاوليين يلزم تكرار الفاتحة في ركعة
واحدة وهو غير مشروع وهذا القضاء حتم في الاخريين في الصورة الاولى عند

قضاء

قضاء الفاتحة في الصورة الثانية عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف لا يقضي ولفظ منهما
لان الواجب اذا فات عن وقته لا يقضى الا بدليل وهو معدوم لان الدليل هو ان يكون له
ما مشروعا ليصرفه الامام اليه والسورة في الاخريين غير مشروعة ولهما وهو الفرق بين جهر
قراءة الفاتحة شرعت على وجه يترتب عليها السورة فلو قضاها في الاخريين تترتب الفاتحة
على السورة وهذا خلاف الموضوع بخلاف ما اذا ترك السورة لانه امكن قضاؤها على الوجه
المشروع ثم انه ذكر محمد بلفظ الوجوب هاهنا ما يدل على الوجوب لانه قال قرأها في الاخريين الفاتحة
والسورة فيكون بمنزلة الامر بل آكد وفي الاصل بلفظ الاستحباب حيث قال احب الي ان
يقضيها وفرض القراءة آية سواء كانت من الفاتحة او غيرها عند ابي حنيفة لقوله تعالى
فاقرؤوا ما تيسر من القرآن لم يفصل بين آية فما فوقها لان الآية الواحدة قرآن حقيقة وحكما
اما حقيقة فظاهر واما حكما فلانها يحرم قراءتها على الحائض والجنب فيتوضأ فيما طلقه قوله القرآن
الا ان ما دون الآية خارج بالاجماع لان المطلق ينصرف الى الكامل والكامل من القرآن ما هو قرآن
حقيقة وحكما وما دون الآية وان كان قرآنا حقيقة لكنه ليس بقرآن حكما حيث جاز قراءته للجنب و
الحائض ثم على قوله اذا قرأ آية قصيرة هي كلمات او كلمة نحو فقتل كيف قدر ثم نظر ومدهامتان
يجوز بلا خلاف بين المشايخ واما اذا قرأ آية قصيرة هي كلمة ولفظ كقوله مدهامتان او آية قصيرة هي
حرف واحد نحو ق وص ون فان هذه آيات عند بعض القراء اختلف المشايخ فيه
والاصح انه لا يجوز وقيل يجب ان لا يكتفى بها ولو قرأ نصف آية طويلة كآية الكرسي في ركعة
ونصفها في اخرى قال بعضهم لا يجوز لانه ما قرأ آية تامة في كل ركعة وعامتهم على انه يجوز لان
نصف مثل هذه الآية تزيد على ثلاث آيات قصار او يعدلها فلا يكون قراءته ادنى من قراءة ثلاث
آيات قصار وقالا لا بد من ثلاث آيات قصار او آية طويلة وهو رواية عن ابي حنيفة لان المصلي
مأمور بالقراءة وما دون هذا القدر لا يسمى قارئا عرفا فاشبه ما دون الآية وحاصل
الاختلاف راجع الى اصل مختلف فيه وهو ان الحقيقة المستعملة اولى من المجاز المتعارف عند

بحدثهما هي زعمنا رغما ولي نفيا لا الآية القصيرة لم تتعارف قرآنا لاسيما اذا قرأ ولم يدر
ثم نظر لا استغفارا للقرآن عرفا لان القرآن معجز وليس بمعجز لان ادنى ما يقع الاعجاز به سورة
او آية تعادلها وقال انها من القرآن حقيقة وكلم القرآن ينطلق على آية وان حقيقة الكلام
المنزل منظوم فائق ولهذا يثبت حرمتها ووجب التعظيم والكفر بالجحود فكان ينبغي ان
يجوز ما دون الآية الا انها وجب بالاجماع والآية ليس في معناه ولهذا لا يحرم ما دون الآية
على الجنب والحائض نحو الآية وسنتها اي سنة القراءة بعجلة الفاتحة واي سورة
شاء لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قرأ في صلاة الفجر في السفر بالمعوذتين ولان السفر
اثر في اسقاط شطر الصلاة فلان يؤثر في تخفيف القراءة اولى وامنة بالنبي الاكثر
والقرار البربيع وانتقت في الفجر ليحصل الجمع بين مراعاة السنة في القراءة وبين التخفيف الا... — في السفر
بالسفر وقد صح انه عليه السلام قرأ في الفجر امنة سورة التكوير والانفطار وفي الحضر
الفاتحة دون ذكر وفي الحضر بالقصار جدا كذا في الكافي في الحضر اربعون آية او خمسون
يعني سنتها ان يقرأ في الحضر في حال الاختيار اربعين آية او خمسين في الفجر سوى الفاتحة
وعلم انه يجوز فيها في كل ركعة عشرون كذا في النهاية والعناية والكافي يقرأ من اربعين الى
ستين ومنه ستين الى مائة وبكل ذكر ورد الاثر لانه روى ابو برزة الاسلمي انه صلى الله عليه وسلم
كان يقرأ في الفجر ما بين ستين الى مائة ويروى انه عليه السلام قرأ سورة ق والذاريات ويروى
انه قرأ سورة المزمل وعم ويروى ايضا سورة الم تنزيل السجدة وهل اتى على الانسان
وقال مشايخ وفقوا بين الروايات فقيل الاربعون للكسالى وما بين خمسين الى ستين للاوساط
وما بين ستين الى مائة للراغبين كالمتهجدين يحسنون القرآن وقيل ينظر الى كثرة الاشغال
وقلتها وقيل ينظر لطول الليالي وقصرها وتوسطها واستحسنوا طوال المفصل فيها اي في الفجر
وفي الظهر لان الظهر مثل الفجر في سعة الوقت واوساطه في العصر والعشاء وقصاره في المغرب
والاصل فيه كتاب عمر رضي الله عنه الى ابي موسى الاشعري ان اقرأ في الفجر والظهر بطوال المفصل وفي العصر والعشاء

باوساط

باوساط المفصل وفي المغرب بقصار المفصل ولتقادير لا تعرف الا سماعا فالمنقول عنه كالمروي عن النبي عليه السلام
ومنه الحجرات الى البروج طوال ومنها الى لم يكن اوساط ومنها الى الآخر قصار
وقيل طواله منها الى عبس واوساطه من كورت الى والضحى والقصار منه الى آخر المصحف وقول
الكبير وعلى هذا دخل الغاية في حكمها في قوله الى عبس وهو الاصح ويتبدأ الطوال بكسر الطاء جمع
طويل والمفصل بفتح الصاد السبع السابع سمي به لكثرة فصوله وهو من سورة محمد وقيل من سورة
الفتح وقيل من سورة ق الى آخر القرآن كذا في الكافي في نهاية المعتبر فعلى هذا قول المصنف في
الحجرات طوال اما تبعي للمصنف اي ابتداء الحجرات فيكون اول الطوال سورة ق على ما ذكر اي
بالنظر الى رواية غيره رواية صاحب الكافي وكذا الكلام فيما ذكر صاحب الوقاية والدرر في
الضرورة بقدر الحال يعني يقرأ حالة الضرورة وهي خوف فوت الوقت وخوف العدو وغيرهما
في الضرورة بقدر ما اقتضاه الحال ثم اعلم ان الامام ينبغي ان ينظر الى حال المقتدين لان
فيهم المريض والضعفاء والشيوخ فيقرأ بقدر طاقتهم الا ترى ان ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
لمعاذ حين شكوا اليه في تطويل القراءة في العشاء افتان انت يا معاذ اين انت من
سبح اسم ربك الاعلى والشمس وضحاها واما اذا كان المقتدون راغبين الى تطويل القراءة
فليقرأ الامام مقدار ما شاء بشرط ان لا يؤدي الى خروج الوقت ويدل عليه ما روي ان
ابا بكر الصديق قرأ في الفجر سورة البقرة فلما فرغ قال له عمر رضي الله عنه كادت الشمس تطلع يا خليفة
رسول الله فقال لو طلعت لم تجدنا غافلين وعمر رضي الله عنه قرأ في الفجر سورة يوسف فلما انتهى الى
قوله انما اشكو بثي وحزني الى الله خنقته العبرة فركع ويسن في الوتر ان يقرأ في الاولى
سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية قل يا ايها الكافرون وفي الثالثة قل هو الله احد لما روي ان
النبي صلى الله عليه وسلم يفعل كذلك وتطويل الاولى على الثانية في الفجر فقط يعني اطالة القراءة في الركعة
الاولى على الثانية في الفجر مسنونة اجماعا لابي حنيفة وعند محمد في الكل لان
التطويل في الفجر باعتبار انه وقت غفلة فيطول الاولى ليدرك الجماعة وهذا المعنى موجود

في صلاة الصبح الا ان الغفلة هناك بالاشتغال بالكسب وهنا بالنوم لهما ان الثانية كالاولى
في استحقاق القراءة ولهذا استويا في قدر السورة وصفة الجهر فاستويا في المقدار ولنا ما ذكرنا
القياس في الفجر لانه وقت نوم وغفلة وغيره وقت علم ويقظة والغفلة بالاشتغال لهم بالكسب
لا تقصيرهم واختيارهم حتى يعاقب عليه بخلاف النوم ولهذا لا يعاقب عليه فشرع التطويل
في الفجر دون غيره ثم يعتبر التطويل من حيث الآي اذا كان بين ما يقراه في الاولى وبين ما يقراه في
الثانية تفاوت من حيث الآي واما اذا كان بين الآي تفاوت طولا وقصرا يعتبر
التفاوت من حيث الكلمات والحروف وبعد هذا اختلف المشايخ بعضهم قالوا ينبغي ان يكون
التفاوت بينهما بقدر الثلث والثلثين الثلثان في الاولى والثلث في الثانية وفي شرح
الطحاوي قال ينبغي ان يقرا في الاولى ثلاثين آية وفي الثانية بعشر آيات الى عشرين هذا
بيان الاولوية واما بيان الحكم فنقول التفاوت وان كان فاحشا بان قرا في الاولى
اربعين آية وفي الثانية بثلاث آيات لا باس به وبه ورد الاثر واما اطالة الركعة الثانية
على الاولى فمكروهة بالاجماع لكن انما يكره اذا كانت بثلاث آيات فان كانت باية او آيتين
لا يكره لانه عليه السلام قرا في المغرب بالمعوذتين وآخرهما اطول من الاولى بآية قالوا
انما يكره ذلك في الفرايض واما في السنن والنوافل لا لان امر التطوع اسهل هذا كله اذا كان
اماما واما اذا كان منفردا قرا ما شاء لان على الامام ان لا يحرج القوم ذكر بكر
رحمه الله الافضل ان يطول القراءة اذا كان يصلي وحده وان كان بجماعة لا يطول
تيسيرا على الناس ولا يتعين شيء من القرآن لصلوة بحيث لا يجوز غيره لاطلاق قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وكره التعيين اي تعيين سورة لصلوة لما فيه من هجر
الباقي قال ابن عباس ليس شيء من القرآن مهجورا وهذا اذا عين سورة لصلوة ولازم
على قراءتها فاما ان يقرا احيانا فلا وقيل الكراهة انما تكره اذا لم يعتقد بغيرها الجواز
او اعتقد بغيره الكراهة اما اذا اعتقد الجواز بغيرها برفع الكراهة وانما قراها

لانها

لانها ايسر عليه فلا يكره فان قلت ما الفرق بين هذه المسئلة وبين المسئلة التي قبلها قلت الفرق
بينهما ان المسئلة الاولى في تعيين السورة مع اطلاق الصلوة بان يعين سورة من الصلوات
كلها وهو احتراز عن مذهب الشافعي فانه عين قراءة الفاتحة لجواز الصلوة وقال لا يجوز
الصلوة بغيرها من سورة فظن انه باطل لاطلاق قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن ومعنى
الثانية يكره ان يعين المصلي شيئا من القرآن مثل الم السجدة وهل اتى على الانسان
من الصلوة كالفجر يوم الجمعة لا على انه لا يجوز بغيرها وهو ايضا احتراز عن مذهب الشافعي فانه
يرى ذلك مستحبا لحديث ابن مسعود ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقراها في صلوة الفجر
فكيف يكون مكروها قلنا ان في ذلك هجر الباقي وايهام التفضيل بلا دليل وذلك مكروه لقوله تعالى
قال الرسول يا رب ان قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا ثم اعلم انه يكره للانسان ان يخص
لنفسه مكانا في مسجد يصلي فيه لانه ان فعل ذلك يصير الصلوة له في ذلك المكان طبعا
والعبادة متى صارت طبعا كان سبيلها الترك ولهذا كره صوم الابد كذا في النهاية
الامام شيئا ولا يقرا المؤتم بل يستمع وينصت فالمذهب عند اهل الكوفة انه
لا يقرا في شيء من الصلوات وعند اهل المدينة منهم مالك يقرا في صلوة الظهر والعصر ولا يقرا
في صلوة الجهر وعند الشافعي يقرا في كل صلوة الا انه في صلوة الجهر اي انه قراءة الفاتحة بعد فراغ
الامام منها فان الامام يسكت حتى يقرا المقتدي الفاتحة واستدل بقوله عليه السلام لا صلوة
الا بقراءة ووجهه ان القراءة ركن من اركان الصلوة فلا يسقط بالاقتداء ولنا قوله تعالى
واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا واكثر اهل التفسير على ان هذا خطاب للمقتدي
وقوله عليه السلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة رواه ابو حنيفة في مسنده
عن عائشة وعن عبد الله بن شداد عن جابر بن عبد الله عن النبي الحديث واما ما روي من قوله
صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بقراءة لانا نقول سلمنا ان لا صلوة الا بقراءة لكن الكلام
فيه وانما الكلام في ان قراءة الامام قراءة له او لا وقد بينا لا يدل على نفي ولا اثبات

الفاتحة

وحديثنا يدل على انتفائه فقلنا به ومنع المقتدي عن القراءة خلف الامام مروي عن ثمانين نفرا
من كبار الصحابة رضي الله عنهم وقد جمع اساميهم اهل الحديث قال سعد بن ابي وقاص
من قرا خلف الامام فسدت صلوته ومعنى ان القراءة غير مقصودة لعينها بل للتدبر والتفكر
والعمل به وحصول هذا المقصود عند قراءة الامام وسماع المقتدي فاذا اشتغل كل واحد منهم
بالقراءة لا يتم هذا المقصود فان قلت التعليل بعدم التدبر والتفكر انما يصح في صلوة
يجهر فيها والمخالفة ثابت بيننا وبينه في صلوة يخافت فيها فكيف يوجد هذا المعنى
قلت اصل القراءة في الصلوة الجهر عند غالب ما قال الله تعالى ولا تجهر بصلوتك ولا تخافت
بها وابتغ بين ذلك سبيلا فالاستماع واجب على ذلك ثم امر بالمخافتة في صلوة النهار قطعا
لمحاكاة المنافقين فبقي الحكم على الاصل ثم المقتدي اذا قرا خلف الامام في صلوة لا يجهر فيها ففيه
اختلاف المشايخ قال بعضهم لا يكره واليه مال الشيخ الامام ابو حفص وبعض مشايخنا ذكروا
في شرح كتاب الصلوة ان على قول محمد لا يكره وعلى قولهما يكره وقال الشيخ الامام رضي الله عنه تفسد صلوته وقول
عدة من الصحابة وعن عبد الله انه قال احب ان يملا فوه من التراب وقيل يستحق ان يكسر اسنانه
قال النبي عليه السلام من قرا خلف الامام فقد اخطا الفطرة وان قرا امامه آية الترغيب
والترهيب اعلم ان ههنا ثلث مسائل مسئلة في المقتدي والجواب فيها انه ان كان في التطوع
فهو حسن لحديث حذيفة قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم صلوة الليل فما مر بآية فيها ذكر
الجنة الا وقف وسال الله الجنة وما مر بآية فيها ذكر النار الا وقف وتعوذ بالله من
النار وان كان في الفرض يكره له ذلك لانه لم ينقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه فعل ذلك ولا
عن الائمة بعده فكان محدثا ولترك الوقوف محدثا بها ومسئلة في الامام والجواب فيها انه
لا يفعل ذلك اصلا لانه لم ينقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن الائمة بعده ولانه
يؤدي الى تطويل الصلوة على القوم وانه مكروه ومسئلة في المقتدي والجواب فيها انه يستمع
وينصت ولا يشتغل بالدعاء قال الله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا امرهما

والامر

والامر للوجوب والدعاء يخل بالانصات فلا يكون وقد حفظ ابو حفص لسانه في هذا الحكم حيث لم يقل
انه لا يسال الجنة ولا يتعوذ من النار ولكنه قال يستمع وينصت فيحصل بهذا الحكم ما هو المقصود
او خطب فمعطوف على قرا وقال ان الخطبة قائمة مقام ركعتي الظهر حتى لا تصح الا بعد دخول الوقت منزلة
فوقتهم فلا يرد اعتراض السغناقي في شرح الكنز على عطف خطب على قرا ولا يحتاج الى ما
صاحب الدرر كذا في الاصلاح والايضاح تتبع ثم انه روي عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من قال لصاحبه والامام يخطب انصت فقد لغا ومن لغا فلا صلوة له او صلى على
النبي صلى الله عليه وسلم يعني يستمعون وينصتون ايضا وان صلى الامام على النبي عليه السلام
لان الصلوة على النبي ليس بفرض واستماع الخطبة فرض فلا يجوز ترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض
قال صاحب الهداية الا ان يقرا الخطيب قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه فيصلي السامع
في نفسه لان الخطيب حكى عن الله تعالى عن ملائكته انه يصلي وانهم يصلون ثم حكى امرهم بذكر قوله يا
ايها الذين آمنوا فكان على القوم ان يشتغلوا بالصلوة تحقيقا لما طلب منهم كذا في العناية والنائي
والداني سواء قال صاحب الهداية واختلفوا في النائي عن الخطيب والاحوط هو السكوت اقامة
لفرض الانصات قال صاحب العناية اذا كان نائيا عن الخطيب بحيث لا يسمع الخطبة
فقد اختلفوا في ان قراءة القرآن اولى ام الانصات وعن محمد بن سلمة انه قال الانصات اولى
وهو اختيار الكرخي واختيار صاحب الهداية وقال بعضهم قراءة القرآن اولى وهو اختيار
العضيع لان الامر بالانصات انما كان لاجل الاستماع للتدبر وقد فات ذلك فيقرا القرآن احرازا
للثواب قراءة القرآن ثم اعلم انه كما ينبغي للقوم ان لا يتكلموا لا يتكلم الامام في خطبته بشيء الا
ذكر منظوم فالتكلم فيها لم يذهب بهاؤه وكذا التسبيح ورد السلام لان فيهما
الا في رواية روي عن ابي يوسف فانه يقول رد السلام فرض والاستماع سنة ولكنا نقول
رد السلام انما يكون فرضا اذا كان السلام مشروعا وفي حال الخطبة السلام ممنوع من السلام
فلا يكون رده فرضا كذا في العناية يقول العبد كيف يروى عن ابي يوسف ان رد السلام فرض والاستماع

سنة وقد قال صاحب النهاية نقلا عن صاحب العناية استماع الخطبة فرض وذكر اسم الله والصلاة على النبي ليس
بفرض فلا يكون بترك الفرض لاقامة ما ليس بفرض مطلقا من غير ان يذكر الا ان الاستماع
سنة عند ابي يوسف تبع الامام الا ان يجاب على اصح الروايتين عن ابي يوسف لكنه لم يجز في فيه رواية عنه
الكتب التي عندنا وعن الامام ابي بكر محمد بن الفضل انه قال اذا كان الرجل بعيدا من المنبر والدنو
فليتم على طرفه ما يصدق له ان لا يرد وكذا لو سلم على الخطيب في الحال لا يرد وكذا
لو سلم الكل عليه انت له ان لا يرد لان مقصوده الاداء وافشاء السلام في مسجد
الاسلام روي عن عبد الله بن عمر انه سمع رجلا يقول لصاحبه والامام يخطب يوم الجمعة
انصت فقال لصاحبه انصت فلما فرغ قال للذي قال انصت اما انت فلا صلاة لك واما صاحبك
فحمار فقد حرم الكلام بما هو امر بالمعروف وانما كان فرضا لئلا يفوتهم فرض الاستماع فلان
يحرم ما هو من كلام الناس اولى كذا في النهاية **فصل** الجماعة سنة مؤكدة
اي سنة قوية تشبه الواجب في القوة حتى استدل بمعاهدتها على وجود الايمان كله وسائر
عشرته وهي التي تسميها الفقهاء سنة الهدى اي اخذها هدى وتركها ضلالة
واليه اشار ذكر قوله صلى الله عليه وسلم الجماعة من سنن الهدى لا يتخلف عنها الا منافق وليس المراد
بالمنافق هنا المنافق المصطلح وهو الذي يبطن الكفر ويظهر الايمان والا لكان تاركها في نفسه
لان المنافق كافر ولا يثبت الكفر بترك غير الفريضة ولا يثبت بترك الفريضة من غير
استحلال لان الجماعة من خصائص دين الاسلام فانها لم تكن مشروعة في دين من الاديان
سوى دين الاسلام وله صح القول من يجعلها فرض عين كاحمد واصحاب الشافعي ويقول انه
صح وصل لم تجز صلاته ولا العول ممن يقول انها فرض كفاية كاكثر اصحاب الكرخي والطحاوي
لانهم يستدلون بآية مأولة وهي قوله تعالى واركعوا مع الراكعين او بخبر واحد وهما لا ينبئان
الفرضية كذا في العناية وقيل في النهاية تفصيل يتعلق بها ان شئت فراجعه واولى
الناس بالامامة اعلمهم بالسنة اي بالفقه والشريعة اذا كان يحسن من القراءة ما يجوز به الصلاة

ثم

ثم اقرؤهم وعند ابي يوسف بالعكس يعني اولاهم بها عنده اقرؤهم لكتاب الله اي اعلمهم بالقراءة
ثم اعلمهم بالسنة لان القراءة ركن في الصلاة لا بد منها والحاجة الى العلم انما تكون اذا نابت نائبة
اي اذا اعترض عارض لكن قد يعرض وقد لا يعرض ونحن نقول القراءة مفتقر اليها لركن واحد
والعلم يحتاج اليه في جميع الاركان والخطأ المفسد للصلاة لا يعرف الا بالعلم ويصلح لما ذكر قوله
صلى الله عليه وسلم يؤم القوم اقرؤهم لكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة وانما كان يقدم الاعلم
[illegible] الا انها تاولوا ان الاقرأ في الصحابة كان هو الاعلم لانهم كانوا يتلقون القرآن بأحكامه
على ما روي ان عمر رضي الله عنه حفظ سورة البقرة في ثنتي عشرة سنة فكان الاقرأ فيهم يكون اعلم
البتة وله يوجد في زمنهم اقرأ غير اعلم فلذلك قدم في الحديث الاقرأ فانه صلى الله عليه وسلم قال يؤم
القوم اقرؤهم الذي هو اعلمهم فان كانوا سواء فاعلمهم من غير ان يكون اقرأ ولا كذلك في زماننا
لانه قد يكون الرجل ماهرا في القراءة ولا حظ له من العلم فقدمنا الاعلم بشرط ان يحسن من القراءة
ما يجوز به الصلاة ثم اورعهم لقوله صلى الله عليه وسلم ملاك دينكم الورع وقوله صلى الله عليه وسلم
من صلى خلف عالم تقي فكانما صلى خلف نبي ثم اسنهم لان اكبرهم سنا يكون اعظمهم حرمة عادة
ورغبة الناس في الاقتداء به اكثر ثم احسنهم خلقا اي احسنهم معاشرة مع الناس روي
اوس عن ابي مسعود الانصاري البدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يؤم القوم
اقرؤهم بكتاب الله فان كانوا سواء فاعلمهم بالسنة فان كانوا سواء فاقدمهم هجرة فان كانوا
سواء فاكبرهم سنا فان كانوا سواء فاحسنهم خلقا فان كانوا سواء فاصبحهم وجها
اي احسنهم وجها قالوا المراد منه اكثرهم صلاة بالليل لما روي انه عليه السلام قال من كثر
صلوته بالليل حسن وجهه بالنهار وقال صاحب التتمة ثم الاشرف نسبا ثم الانظف ثوبا ثم الاحسن
الصوت بتكبير الجماعة وان استووا في هذه الصفات يقرع او الخيار الى القوم كذا في معراج الدراية
وقال بعضهم صاحب البيت اولى بالامامة ويكره امامة العبد لانه لا يتفرغ للتعلم وقال الشافعي
لا يترجح الحر عليه اذا استويا في القراءة والعلم والورع لقوله صلى الله عليه وسلم اسمعوا واطيعوا

ولو امّ عليهم عبد حبشي اجدع والاولى ان تقديمه تؤدي الى تقليل الجماعة لان الناس يستنكفون عن متابعته
والمراد بالحديث الامامة والاعرابي لان الغالب فيهم الجهل وهو الذي يسكن البادية عربيا كان
او عجميا والاعمى لانه لا يتوقى النجاسة ولا يهتدي الى القبلة بنفسه ولا يقدر على استيعاب الوضوء
غالبا والفاسق لانه لا يهتم بامر دينه والمبتدع اي صاحب هوى لا يكفر به صاحبه حتى اذا كفر به
لم يجز اصلا وولد الزنا لانه ليس له اب يؤدبه ويعلمه فيغلب عليه الجهل ولان في تقديم
هؤلاء تنفير الجماعة فيكره ثم الصلوة اذا كان يؤم ويجيء القوم منعن تطوعا قال بعضهم في صلوة الجمعة
تعتبر عينه ولا يترك الجمعة بامامته واما في غير الجمعة فيكون بالخيار فله ان يتحول الى مسجد اخر
ولا يصح خلفه ولا يأثم بذلك وان تقدموا جاز اما الجواز في العبد فلما روي عن ابي سعيد مولى ابي
اسيد قال عرست وانا عبد فدعوت رهطا من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفيهم ابو ذر
فحضرت الصلوة فاراد ابو ذر ان يؤم بالقوم فقالوا اتؤم في بيت غيرك فقدموني وصليت بهم
واما في الاعرابي فلان الله تعالى اثنى على بعض الاعراب بقوله ومن الاعراب من يؤمن بالله واليوم
الاخر لكن غيره اولى لانه ذم بعضهم بقوله الاعراب اشد كفرا ونفاقا واما في الاعمى فلان
النبي عليه السلام استخلف ابن ام مكتوم على المدينة مرة وعتبان بن مالك مرة وكانا اعميين
والبصير اولى لانه قيل لابن عباس بعدما كف بصره الا تؤمهم قال وكيف اؤمهم وهم يسوونني
الى القبلة وفي مبسوط شيخ الاسلام وهذا اذا كان من البصراء من هو افضل منه واما اذا لم
يكن غيره افضل منه فانه يؤم ويكون اولى لانه روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم استخلف ابن
ام مكتوم بالمدينة حين خرج الى غزوة تبوك لانه لم يكن احد افضل منه وكذلك جابر وعتبان
بن مالك يؤمان بعدما كف بصرهما واما في الفاسق فلان كبار الصحابة كعبد الله بن عمر وانس بن
مالك وغيرهما من الصحابة وكذلك التابعون كانوا يصلون خلف الحجاج صلوة الجمعة وغيرها
مع انه كان افسق اهل زمانه حتى قال الحسن وعمر بن عبد العزيز لو جاءت كل امة بخبيثاتها
وجئنا بابي محمد لغلبناهم يعني الحجاج وروي ان الحجاج كان يخطب يوم الجمعة فاطال الخطبة حتى

كاد

كاد يخرج وقت العصر فقام ابن عمر وقال الوقت يا مكثار ان الله لم يأمر كما الزمتني فلما فرغ الحجاج
من صلوته دعا ابن عمر ليقتله فقال اما تخشى ان الله يسلطني عليك فآخذ اوداجك
فاهريقها او على نفسك فاضربها فقال ابن عمر اما يكفيني اني صليت خلف رسول الله صلى الله عليه وسلم
وخلف ابي بكر وعمر الآن اصلي خلفك وانت من افسق الناس فثبت ان امامة الفاسق
جائزة واما جوازه في المبتدع وولد الزنا والفاسق ايضا فلقوله عليه السلام صلوا خلف كل
بر وفاجر وقد ساقه صاحب الهداية دليلة لجواز الاقتداء في الكل ووجهه يتبين في الشرح
ويكره تطويل الامام الصلوة لقوله صلى الله عليه وسلم من ام قوما فليصل بهم صلوة اضعفهم وروي
انه صلى الله عليه وسلم قرأ بالمعوذتين في صلوة الفجر فلما فرغ قالوا اوجزت قال سمعت بكاء
صبي فخشيت على امه ان تفتتن فدل هذا ان الامام ينبغي ان يراعي حال قومه ويكره جماعة
النساء وحدهن لانها لا تخلو عن ارتكاب محرم لان امامتهن ان تقدمت عليهن يكون
زيادة الكشف وان توسطت يكون ترك مقام الامام الذي هو التقدم وكل واحد منهما حرام فان
فعلن يقف الامام وسطهن لان عائشة فعلت كذلك ولان في التقدم زيادة الكشف وبعض
الشر اهون من بعض كالعراة جمعا عارفا انهم اذا صلوا لم يتقدمهم امامهم ذكر شيخ الاسلام
ان العراة اذا كانوا جماعة يصلون وحدانا قعودا يومئون ايماء فان صلوا بجماعة لانهم لا
يتوصلون الى اقامة الجماعة الا بعد ارتكاب امر مكروه لان الامام منهم يحتاج الى ان يتقدم
وسطهم متى صلوا بجماعة كيلا يقع بصرهم على عورته وهذا امر مكروه والجماعة سنة وترك ما
هو سنة اولى من ارتكاب ما هو مكروه وهذا عندنا وقال الحسن البصري انهم يصلون
جماعة لانهم يتوصلون الى اقامة الجماعة من غير ارتكاب مكروه بان يتقدموا امامهم ويغضوا
ابصارهم عن عورة الامام الا انا نقول انهم يحتاجون الى ان يغضوا ابصارهم متى
يتقدمونه وانه مكروه حالة الاختيار كقيام الامام وسط الصف فصح انهم لا يتوصلون الى
اقامة الجماعة الا بعد ارتكاب امر مكروه ولا يحضرن الجماعة لما فيه من خوف الفتنة الا ان

العجوز في الفجر والمغرب والعشاء لان الفسقة يجتمعون في الظهر والجمعة وفرط شبقهم قد يحملهم
على غشيان العجائز وفي الفجر والعشاء نائمون وفي المغرب بالطعام مشغولون والجبانة متسعة
فيمكنها الاعتزال عن الرجال فلا يكره [illegible] حضورها الى
العجوز في الكل اي في كل الصلوات لان الجماعة مشروعة في حقهن كالرجال والفتنة معدومة
لان الحاجز غير مرغوب فيها فلا يكره ولابي حنيفة ان احتمال الفتنة قائم لان الشبقة لا تزول
عجوزا ام لا مع ان فرط الشبق حامل كما ذكرنا فتكون كما اختص الظاهر والفتوى اليوم على الكراهة في كل
الصلوات لظهور الفساد ومنهم من يكره حضورهن الصلوات لانه يكره حضور مجالس الوعظ خصوصا عند
هؤلاء الجهال الذين تحلوا بحلية العلماء اولى ذكره في الامام انتهى ومن صلى مع واحد اقامه عن
يمينه لانه عليه السلام صلى بابن عباس فاقامه عن يمينه ولا يتأخر عن الامام في ظاهر الرواية وعن محمد
انه يضع اصابعه عند عقب الامام وان كان المقتدي اطول فوقع سجوده امام الامام لم يضره لان
العبرة لموضع الوقوف لا لمكان السجود وان صلى في يساره او خلفه جاز وهو مسيء فيهما لانه
مخالف السنة ويتقدم على الاثنين فصاعدا وعن ابي يوسف يتوسطهما لان ابن مسعود فعل
بعلقمة والاسود في بيته وقام وسطهما ولنا انه عليه السلام صلى بانس ويتيم فاقامهما خلفه ولم
يقم وراءهما وامرأة تحكم الاصطفاف كالعدم حتى لو كان خلفه رجل واحد وامرأة يقوم الرجل
بحذاء الامام كما لو لم يكن معه امرأة فالاول دليل الاباحة والثاني دليل الافضلية وان كان
القوم كثيرا فقام الامام وسط الصف او قام في ميمنة الصف او ميسرته فصلوتهم تامة وقد
اساء اما جواز صلوة الامام فلانه كالمنفرد فيما يصح وصلوة القوم ايضا جائزة لانهم
ما تقدموا امامهم الا ان الامام يكون مسيئا لانه ترك السنة من كل وجه بغير عذر والسنة تقدم
على القوم في الصورة الاولى والقيام بازاء وسط الصف في الصورة الثانية الا ترى ان محاريب
اي بغير عذر لانه يقوم في ميمنة الصف او ميسرته
ما نصبت الا وسط المساجد وهي عينت لمقام الامام كذا في الكفاية ويصف الرجال
ثم الصبيان ثم الخناثى ثم النساء لقوله صلى الله عليه وسلم ليليني منكم اولوا الاحلام والنهى وتقدم

الصبيان

الصبيان على الخناثى والنساء لان الصبيان تابعة للرجال لاحتمال رجوليتهم واحتمال كون الخناثى
اناثا وتقديم الخناثى لاحتمال كونهم ذكورا والخناثى بفتح الخاء وهذا جمع الخنثى كالحبالى جمع
الحبلى فان حاذته مشتهاة في صلوة مطلقة مشتركة تحريمة واداء في مكان متحد بلا حائل
فسدت صلوته ان نوى امامتها قيل في حد المحاذاة حقيقة ان تحاذي المرأة المشتهاة
حالا او ماضيا الرجل في صلوة مطلقة مشتركة تحريمة واداء وقد استويا في مكان ليس بينهما
حائل وقد نوى امامتها شرطنا المحاذاة مطلقا ليتناول كل الاعضاء او بعضها فانه ذكر
في الخلاصة محالا على فوائد القاضي ابي علي النسفي حد المحاذاة ان يحاذي عضو منها عضوا
من الرجل حتى لو كانت المرأة على الظلة ورجل بحذائها اسفل منها ان كان يحاذي الرجل
شيئا منها تفسد صلوته وجعلنا المرأة مطلقة ليتناول الاجنبية والمحرم والحليلة والصغيرة
المشتهاة وجعلنا المشتهاة اعم من ان تكون حالا او ماضيا ليتناول الكبيرة التي تنفر عنها
الرجال لما انها كانت مشتهاة فيما مضى وذكر في المحيط ونعني بالمرأة من يكون ممن يصح منها
الصلوة حتى ان المجنونة اذا حاذت الرجل لا تفسد صلوة الرجل وان كانت بالغة مشتهاة
لانه لا يصح منها الصلوة والصبية التي تعقل الصلوة اذا كانت لا تشتهى فحاذت الرجل لا تفسد
صلوته وشرطنا الصلوة مطلقة ليتم الاحتراز عن صلوة الجنازة حتى لا تفسد محاذاتها الرجل
فيها وشرطنا كون الصلوة مشتركة بينهما تحريمة واداء ونعني بالاشتراك في التحريمة ان يبني
احدهما تحريمته على تحريمة الآخر او يبنيا تحريمتهما على تحريمة ثالث وبالاشتراك في الاداء ان
يكون احدهما اماما للآخر فيما يؤديانه او يكون لهما امام فيما يؤديانه اما حقيقة كالمقتدين به
واما حكما كاللاحقين يعني رجل وامرأة اقتديا برجل فسبقهما حدث فتوضأ وبنيا
وقد فرغ الامام فحاذت المرأة الرجل فسدت صلوة الرجل لان اللاحق وان لم يكن له امام
حقيقة فله امام حكما فانه التزم ان يؤدي جميع صلوته خلف الامام فاذا سبقه الحدث
وبنى يجعل كأنه خلف الامام حتى يثبت له احكام المقتدين كحرمة القراءة ونحوها بخلاف المسبوق

اعلم ان المقتدي ثلثة انواع مدرك ولاحق ومسبوق فالمدرك من صلى اول الصلوة مع الامام واللاحق من ادرك اولها وفاته آخرها والمسبوق من ادرك آخرها وفاته اولها

وهو الذي ادرك اول صلوة الامام فانه لم يلتزم اداء الكل خلف الامام فهو في اداء ما لم يدركه مع الامام منفرد
حتى يجب عليه القراءة فالمسبوقان وان كانا مشتركين في التحريمة اذ بنيا تحريمتهما على تحريمة الامام
فليسا مشتركين اداء فان حاذت امرأة رجلا في اداء ما سبقا لم تفسد صلوة الرجل لعدم الشركة
في الاداء ووقع في بعض الشروح هنا ابحاث اطلبه وشرطنا كونهما متحدا حتى لو كان الرجل
على الدكان والمرأة على الارض والدكان قدر قامة الرجل لا يتحقق المحاذاة وتجوز صلوته
قال صاحب النهاية وهذا الشرط وان كان لا يفهم من ذكر المحاذاة ولكن المشايخ اوردوهما
وشرطنا ان لا يكون بينهما حائل حتى اذا كان بينهما حائل مثل مؤخرة الرحل او نحوها لا توجب فساد
صلوته وان كانا في مكان واحد وشرطنا ان ينوي الامام امامتها حتى ان لم ينو امامتها لا يصح اقتداؤها
فلا تفسد المحاذاة صلوة الرجل وانما تفسد صلوة الرجل بالشرائط المذكورة عندنا استحسانا والقياس
ان لا تفسد قياسا على صلوتها لان المحاذاة تقوم بهما ولو كانت علة الفساد وهي قائمة بها
ايضا لكان الحكم وهو الفساد ثابتا في حقها ايضا اذ الاستواء في العلة يقتضي الاستواء في الحكم
فلما لم تفسد صلوتها دل هذا على انها ليست بمفسدة للصلوة وبه اخذ الشافعي وجه الاستحسان
قوله عليه السلام اخروهن من حيث اخرهن الله فحيث المكان ولا مكان يجب على الرجل
تأخيرها منه الا مكان الصلوة واذا لم يؤخرها فقد ترك فرضا خوطب به فتفسد صلوته المحاذاة
بالنا غير الرجل لا المرأة فهو مخصوص بالنساء لانه الشارك لزمه الحكم ولا تدخل في صلوته
بلا نيته اياها وقال زفر تدخل كما في حق الرجل وان لم ينو الامام لنا ان اقتداءها ان
صح بلا نيته يلزمه فساد صلوته اذا حاذته فيكون الزاما عليه بغير التزام منه بخلاف الرجل لانه
لا يلزم الامام باقتدائه شيء وفي الكافي الصحيح ان اقتداءها بلا نية الامام في الجمعة والعيدين
جائز لانها لا تتمكن من الوقوف بجنب الامام للازدحام ولا تقدر ان تؤدي بعدها
كذا في ابن ملك قوله الصغير فعلى هذا الكون دليلا ... حتى ... ويفسد اقتداء
رجل بامرأة لما روينا آنفا من قوله عليه السلام اخروهن للحديث او صبي لانه متنفل ولا يكون

اقتداء

اقتداء المفترض به لان الامام ضامن بالحديث والصبي لا يصلح ضامنا لغيره فكيف يضمن صلوة المقتدي
وفيه نظر لان اقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز عندنا وقال مشايخ بلخ يصح اقتداء
البالغ بالصبي في التراويح والسنن المطلقة كذا في الهداية وقال صاحب العناية والنهاية يعني بالسنن
المطلقة السنن الرواتب المشروعة قبل الفرائض وبعدها وصلوة العيدين على احدى الروايتين والوتر
الوتر عندهما وصلوة الكسوف والخسوف والاستسقاء عندهما وظاهر مذهبنا لانه اقوى حالا
وفي يعقوب باشا نقلا عن التيسير وكذا لا يجوز اقتداء من صلى فرضه او ان اختلف فرضاهما وان
اتحد جاز وقارئ بامي ومكتس بعار وغير مومئ بمومئ ومفترض بمتنفل لان في كل منهما بناء
القوي على الضعيف وذا لا يجوز او بمفترض فرضا اخر لان انتفاء الاشتراك فالاقتداء شركة
وموافقة وعند الشافعي [redacted] يصح في جميع ذلك لان الاقتداء عنده اداء على سبيل الموافقة
معنى التضمن مراعى لنا ان قيل قد صح ان معاذا كان يصلي العشاء مع النبي صلى الله عليه وسلم ثم يرجع
فيصليها بقومه في بني سلمة وكان صلوة قومه فرضا وصلوته نفلا اجيب بانه ذكر لا يلزم لان
معاذا جاز ان يكون شرع مع النبي صلى الله عليه وسلم نفله ويجعل مع قومه فرضه ويصح اقتداء المتنفل
بالمفترض ويجوز اقتداء الغاسل بالماسح لان الخف مانع سراية الحدث الى القدم وما على الخف يطهر
بالمسح ومتنفل بمفترض لانه اضعف حالا وبناء الاضعف على الاقوى جائز لانه يحتاج
الى نية اصل الصلوة وهو موجود في حق الامام بخلاف العكس لان المفترض يحتاج الى نية الصلوة
والى نية الفرض وانه معدوم في المتنفل وموم بمثله لاستوائهما في الحال الا ان يومئ المؤتم
قاعدا والامام مضطجعا لان القعود معتبر فيثبت به القوة وقائم باحدب اي منحني
لاستوائهما حالا لانه يسمى قائما عرفا وكذا اقتداء المتوضئ بالمتيمم اي يجوز عندهما
وان صح لانه طهارة مطلقة ولهذا لا يتقدر بقدر الحاجة وفي يعقوب باشا يعني المتوضئ
الذي ليس معه ماء واما اذا اقترنا به لانه لو كان معه ماء لم يجز اقتداؤه بالمتيمم والقائم
بالقاعد لانه روي انه صلى الله عليه وسلم كان آخر صلوته قاعدا والقوم خلفه قيام ... فيهما

اي من اقتداء المتوضئ بالمتيمم والقائم بالقاعد لانه قال المتيمم طهارته ضرورية والطهارة بالماء
اصلية وقال ايضا حال القائم اولى فلا يجوز اقتداؤه بالقاعد والقياس وان علم ان
امامه كان محدثا اعاد لقوله عليه السلام ايما رجل صلى بقوم ثم تذكر جنابته اعاد واعادوا
ولان صلوة المأموم متعلقة بصلوة الامام صحة وفسادا ولهذا المعنى يلزم المأموم سهو الامام
ويكتفي بقراءته فاذا كانت صلوته متعلقة بصلوته تفسد بفسادها وعند الشافعي لا يعيد لانه
تابع له في موافقته لا في الصحة والفساد وان اقتدى امي وقارئ بامي فسدت صلوة الكل
عند ابي حنيفة اما صلوة القارئ فلانه ترك القراءة مع القدرة عليها واما صلوة الاميين فلانهما
لما رغبا في الجماعة وجب ان يقتديا بالقارئ ليكون قراءته قراءة لهما فتركا القراءة التقديرية
مع القدرة عليها وقالا صلوة القارئ فقط اي تفسد صلوته لا صلوة الاميين لان احدهما
اي ام اميا مثله فصلوتهما تامة ولو استخلف الامام القارئ اميا في الاخريين
فسدت لان كل ركعة صلوة فلا تخلو عن القراءة اما تحقيقا او تقديرا ولا تقدير في حق الامي
لانعدام الاهلية فتخلو الاخريان عن القراءة تحقيقا وتقديرا وقال زفر لا تفسد لتأدي
فرض القراءة ثم اعلم ان المأموم ثلثة انواع مدرك ولاحق ومسبوق فالمدرك من ادرك اول
الصلوة مع الامام وصلاها معه الى آخرها واللاحق من ادرك اولها وفاتته من آخرها
بسبب الحدث او النوم فيها والمسبوق من ادرك آخرها وفاتته من اولها ويقضي المسبوق
ما فاتته بقراءة واللاحق بغير قراءة ويعتد عاما كالمأموم

باب الحدث في الصلوة

لما ذكر احكام السالمة عن العوارض في الصلوة انفرادا وجماعة لانها هي الاصل ذكر في هذا
الباب ما يعرض لها من العوارض وعنونه بالحدث من سبقه حدث في صلوة اي عرض له حدث
بلا اختيار انصرف من غير مكث وتوضأ وبنى وانما قلنا انصرف من غير مكث لانه لو مكث
ثم توضأ يلزم اداء جزء من الصلوة مع الحدث فتبطل والقياس ان يستقبل وهو قول الشافعي
لان الحدث ينافيها والمشي والانحراف يفسدانها فاشبه الحدث العمد ولنا قوله عليه السلام

من قاء

من قاء او رعف او امذى في صلوته فلينصرف وليتوضأ وليبن على صلوته ما لم يتكلم والاستئناف
افضل تحرزا عن شبهة الخلاف وقيل ان المنفرد يستأنف والامام والمقتدي يبنيان لفضيلة
الجماعة قال صاحب الخلاصة المرأة كالرجل في البناء المذكور اذا امكنها ان تمسح على ذراعيها
وتصل البلة الى شعرها واما اذا احتاجت الى كشف الرأس فلا يجوز لها البناء وكشف
الذراع لا يمنع البناء لانها ليست بعورة في رواية عن ابي حنيفة قال ابن ملك في المحيط
لو وقع على رأسه الكمثرى من الشجرة في صلوته فشجه يبني عند ابي يوسف لانه لا صنع له فيه فصار
كالسماوي وعندهما لا يبني لان انبات الشجر كان بصنع العباد فلم يكن كالسماوي
انتهى قول المصنف نعم انبات الشجر بصنع العباد لكن ليس بصنع المصلي على ان وقوع الكمثرى
على رأسه ليس بصنع العباد اللهم الا ان يقال وقوف المصلي تحت هذه الشجرة اخرجه عن
كونه سماويا لكنه بعيد فان كان اماما جر آخر من ثوبه الى مكانه واضعا يده على فمه موهما
انه رعف هكذا روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ولو احدث في ركوعه او سجوده يتوضأ ويعيدهما
ولا يرفع رأسه ولو ترك ركوعا يشير اليه بوضع يده على ركبته وفي السجود بوضع يده على
الجبهة وفي القراءة على الفم كذا في ابن ملك فاذا توضأ اي الذي سبقه الحدث سواء كان
اماما او مقتديا عاد واتم في مكانه حتما ان كان امامه اي امام الامام وهو الذي
استخلفه او امام المقتدي لم يفرغ حتى لو اتم الامام والمقتدي بقية صلوتهما في موضع
وضوئهما لم يجزهما لان بينهما وبين امامهما ما يمنع صحة الاقتداء من طريق او نهر او
حائط ولهذا اذا فرغ الامام او لم يكن بينهما حائل جاز ان يبنيا في منزلهما والا
اي وان لم يكن لم يفرغ امامه بل فرغ فهو اي من سبقه الحدث سواء كان اماما او مقتديا
ايضا مخير بين العود وبين الاتمام حيث توضأ وانما خير لان في الاتمام حيث
توضأ قلة مشي وفي العود اداء الصلوة في مكان واحد فيميل الى ايهما شاء قال صاحب
العناية والعود اختيار شمس الائمة السرخسي وتبع الكلام ظاهر له والاتمام حيث توضأ

هذا العموم مفهوم من الدرر ذكره ... منه

اضيا ربعض مشايخنا فان قلت متى عاد يجب ان يتم صلوته لانه شرع في صلوته من غير حاجة فان اداء
الباقي في بيته جائز ومشيه في الصلوة من غير حاجة يوجب فساد الصلوة قلنا مشيه ادا وقد صح حيث توضأ
الحنفية لكن لم يوجد منه كلام لان حرمة الصلوة تجعل الاماكن المختلفة كمكان واحد الا ترى
ان من صلى على دابة اذا قرأ آية السجدة مرارا وهو على الدابة تسير يكفيه سجدة الصلوة فيجعل على الدابة
لم تسر تكن كرهنا كالمنفرد اي كما هو مخير بين العود وبين الاتمام حيث توضأ ولو احدث
عمدا استانف لان الحدث مما يمنع البنا لوجوده بمنافيه فجاز ان يجعل عذرا لكنه
العمد فلم يلحق به وكذا الوضوء او اغمي عليه او احتلم او قهقه او اصابته نجاسة مانعة ان
يشج وسال دمه او ظن انه احدث فخرج من المسجد او جاوز الصفوف خارج اي خارج
المسجد على تقدير ان يصلي في الصحراء ثم ظهر انه لم يحدث يعني يستانف في هذه الحوادث
كما لو احدث عمدا لان هذه الحوادث ايضا حوادث نادرة فلم يكن في معنى ما ورد به النص
وهو قوله عليه السلام من قاء او رعف الحديث والبناء على خلاف القياس ومن قاعدتهم ان
ما كان على خلاف القياس ما بالنص لا يتجاوز الى ما لم يكن في معنى ما ورد به النص ولو لم يخرج
من المسجد او لم يجاوز الصفوف بنى ولو سبقه الحدث بعد التشهد اي بعد ما قعد قدر
التشهد توضأ وسلم لان التسليم واجب فلا بد من التوضي ليأتي به وان تعمد في هذه الحالة
اي عمل عملا ينافيها تمت صلوته لانه تعذر البناء لوجود القاطع لكن لا اعادة عليه لانه لم يبق
عليه شيء من الاركان لانما بقي الخروج بصنعه وقد وجد وتبطل صلوته عند الامام ان راى
في هذه الحالة اي في حالة الفراغ عن التشهد وهو متيمم ماء او تمت مدة ماسح او نزع
خفيه بعمل قليل بان كان الخف واسعا لا يحتاج في نزعه الى المعالجة وانما قال بعمل قليل
لانه لو عمل في النزع عملا كثيرا يتم صلوته او تعلم الامي سورة وقال صاحب العناية اي تذكر بعد
النسيان لان التعلم لا يتأتى بدون التعلم وذكر فعل منافي الصلوة فيتم صلوته بالاتفاق
فيتعين حملها على الاختيار وحفظها بلا صنع او وجد العاري ثوبا او قدر المومي على الركوع

او تذكر

او تذكر صاحب الترتيب فائتة ومر الوقت سعة او استخلف القارئ اميا او طلعت الشمس في
الفجر او دخل وقت العصر في الجمعة قيل كيف يتحقق هذه الحالة ودخول وقت العصر عنده اذا صار ظل كل شيء العصر
مثليه وعندهما اذا صار مثله واجيب بانه هذا على قول الحسن بن زياد ان بين الظهر والعصر وقتا
مهملا فاذا صار ظل الشيء مثله يتحقق الخروج عندهم وتصح الصلوة عندهما وعنده بطلت
مثله المقدر ثم تحقق الخروج لكن قيل او دخل وقت العصر فاذا كان بينهما وقت مهمل لم يدخل
وقت العصر اذا صار مثله بل خرج وقت الجمعة بل قيل في جوابه وقيل يمكن ان يشرع في الصلوة بعدما
قعد قدر التشهد الى ان يصير الظل مثليه فيتحقق الحالة وقال بعض الفضلاء [illegible] ادرك
ولكن ان تقول لم لا يجوز ان يكون من قبيل تنزيع ابي حنيفة في المزارعة او زال العذر المعذور او سقط
الجبيرة عن برء قال صدر الشريعة الحالة في هذه المسائل الاثني عشرية بين ابي حنيفة
وصاحبيه مبني على ان الخروج بصنعه فرض عنده لا عندهما انتهى وقال صاحب الهداية
قيل الاصل في هذه المسائل ان الخروج من الصلوة بصنع المصلي فرض عنده وعندهما ليس بفرض فاعتراض اي
هذه العوارض عنده في هذه الحالة كاعتراضها في خلال الصلوة وعندهما كاعتراضها بعد
التسليم وقال بعض المحققين من الفضلاء يعقوب باشا هذا قول بعض المشايخ وعليه العامة وفي كلام صاحب
الهداية اشارة الى انه هذا ليس بمختار بل المختار قول الكرخي وهو ان الخروج بصنعه
ليس بفرض بالاتفاق وهذه الحالة مبني على اصل آخر وهو ان اول الصلوة وآخرها
في وجود المغير عنده كنية الاقامة فانها تغير الصلوة سواء وجدت في اولها او آخرها
فهذه العوارض كانت تبطلها في اولها فكذا في آخرها وقالا ليس آخر الصلوة كاولها
فان المغير اذا وجد في اولها افسد جزءا منها فيفسد بناء باقيها عليه وهذا المعنى
منعدم في آخرها فيتم صلوته واما نية الاقامة فتغير وصف الصلوة من القصر الى الكمال
لا من الصحة الى البطلان انتهى بقول العبد لعل مراده من قوله وفي كلام صاحب الهداية
اشارة الى ان صاحب الهداية اتى بصيغة التمريض ثم انه الا انه ليس بمختار بل المختار [illegible]

قال صاحب النهاية وهذه مسائل تسمى باثني عشرية لانها بذكر العدد في كرها اشتهرت وقد يزيد عليها مسائل منها اذا كان يصلي بالثوب وفيه نجاسة اكثر من قدر الدرهم ثم وجد من الماء ما يغسل به النجاسة في هذه الحالة ومنها انه يقضي صلوة الفجر وقد فاتته ودخل وقت الزوال في هذه الحالة قال ابن الملك وهذه النسبة غلط من حيث الوضع لانه لا يجوز النسبة الى اثني عشر ولا الاعتراض من العدد المركب الا اذا كان علما فحينئذ ينسب الى الصدر فيقال ثنوي في اثني عشر وبعلي في بعلبك كذا في المفصل والشافية تنبيه ولو استخلف الامام مسبوقا صح لوجود المشاركة في التحريمة والاولى ان يقدم مدركا لانه اقدر على اتمام صلوته لعدم احتياجه الى استخلاف غيره للتسليم وقد قال عليه السلام من قلد انسانا عملا وفي رعيته من هو اولى منه فقد خان الله ورسوله وجماعة المؤمنين وينبغي لهذا المسبوق ان لا يتقدم لعجزه عن التسليم فاذا اتم صلوة الامام بان ابتدأ من حيث انتهى اليه الامام لعناية تمامه يقدم مدركا ليسلم بهم لانه عاجز عن التسليم لبقاء ركن عليه مثله فيستعين بمن يقدر عليه قال صاحب الكافي الخليفة اذا لم يعلم كم صلى امامه صلى اربع ركعات ويقعد في كل ركعة احتياطا اراد به اذا كان الخليفة مسبوقا ثم لو فعل منافيا بعد اي بعد الاتمام بعد ان اتم المسبوق صلوة الامام لو وجد منه مناف الصلوة كالقهقهة والكلام والخروج من المسجد تفسد اي المسبوق والاول معطوف على الضمير المتصل المنصوب في تفسد يعني تفسد صلوة المسبوق وصلوة الامام الاول لانه وجد فيها المنافي في صلوتهما ان لم يكن الامام الاول فرغ ولا يضر فرغ يعني ان وجد في مسجد ماء وتوضأ وادرك المستخلف قبل ان يركع بحيث لم يفته شيء واتم صلوته خلف خليفته حتى لم تفسد صلوته بان فعل المسبوق المستخلف منافي الصلوة بعد ولا يضر المنافي للقوم اذ قد تمت صلوتهم ولو قهقه الامام عند الاختتام يعني لو لم يسبق الامام حدث وقد قعد قدر التشهد ثم قهقه او احدث عمدا فسد صلوة عند الاختتام لان القهقهة والحدث العمد اذا وجدا تبطل صلوة الجميع بالاتفاق فسد

المؤمنين صح

الامام الاول م

صلوة

صلوة من كان مسبوقا لوجود المنافي خلالها وانما قال من كان مسبوقا لان صلوة المدرك لا تفسد بالاتفاق وفي صلوة اللاحق روايتان لا ان تكلم او خرج من المسجد اي لا تفسد صلوة المسبوق ان تكلم او خرج من المسجد لان القهقهة تفسد الجزء الذي تلاقيه من صلوة الامام فيفسد مثله من صلوة المقتدي الا ان الامام لا يحتاج الى البناء والمسبوق يحتاج اليه ويبني على الفاسد فاسد بخلاف الكلام لانه في معنى السلام فانه منه لا مناف ولهذا لا يفوت به شرط الصلوة وهو الطهارة بخلاف القهقهة والحدث العمد وكذا الخروج من مسجد قاطع لا مفسد وتنقض وضوء الامام عند العلماء الثلثة خلافا لزفر فان عنده ان كل قهقهة توجب اعادة الصلوة توجب الوضوء وما لا فلا ولهم انها وقعت في حرمة الصلوة لانه لو سها في هذه الحالة وجب عليه سجود فتكون ناقضة للوضوء ومن سبقه الحدث في ركوع او سجود اعادهما حتما ان بنى لان اتمام الركن انما هو بالانتقال ومع الحدث لا يتحقق فلا بد من الاعادة ومن تذكر سجدة في ركوع او سجود يعني من تذكر ترك سجدة من الركعة الاولى في ركوع او سجود فسجدها ندب اعادتهما ليقع الافعال مرتبة بالقدر الممكن وان لم يعدهما جاز لان الانتقال مع الطهارة وعن ابي يوسف انه يفترض اعادة الركوع لان القومة عنده فرض ومن ام فردا فاحدث فان كان المأموم رجلا يتعين للاستخلاف وان لم يستخلف لان فيه صيانة الصلوة لان الامامة يحتاج اليها ليبقى صلوته جائزة وليس معه الا من يصلح للامامة وهو يصلح لها فيتعين اماما كما لو قال لعبدين احدكما حر ثم مات احدهما قبل البيان يتعين الآخر للحرية والا اي وان لم يكن المأموم رجلا بل صبيا او امرأة فقيل يتعين فتفسد صلوتهما والاصح انه لا يتعين فتفسد صلوته دون الامام اعلم انه اختلف المشايخ فيه فقيل تفسد صلوة الامام فقط لاستخلافه من لا يصلح للامامة حكما فانه لما تعين للامامة كان الامام مقتديا به ومن اقتدى بمن لا يصلح للامامة تفسد صلوته وقيل لا تفسد لان الاستخلاف انما يكون حقيقة او حكما ولا شيء منهما بموجود اما حقيقة فظاهر لانه لم يوجد واما حكما

التي بين الركوع والسجود م

فلانه ينتقض صلاحيته للامامة والوضوء عندهما ومنهم من يقول يفسد صلوتها لانه لما تعين صار كانه
استخلفه فيفسد صلوة الكل ومنهم من يقول يفسد صلوة العبيد خاصة والصحيح لانه لما
لم يصر مستخلفا لا حقيقة ولا حكما بقي الامام منفردا ولا يفسد صلوته ويفسد صلوة المقتدي
لخلو مكان امامه عن الامامة ولو حصر بفتح الحاء وضمها خطاء والصاد من الحصر بفتح
من حد طلب والحصر بفتحتين العي والفعل منه الله ولا حصر مبنيا للمفعول فهو محصور
الله حصر مثل لبس فهو حصر ومنه امام حصر فلم يستطع ان يقرا وضم الحاء خطاء في
صاحب المغرب الحصر كالضرب والنصر الحبس عن السفر وغيره كالاحصار وبالتحريك العي في
المنطق وان يمتنع عن القراءة فلا يقدر عليه والعقل كرجع عن القراءة جاز له ان يستخلف
لان الاستخلاف لعلة العجز وهو هنا الزم والعجز عن القراءة غير نادر فلا فالا لهما لان الاستخلاف
ثبت بخلاف القياس في امر يكثر وقوعه وعم وجوده والحصر نادر فاشبه الجنابة وهذا اذا
لم يقرا قدر ما يجوز به الصلوة فان قرا عليه ان يركع ولا يجوز الاستخلاف اجماعا لعدم
الاحتياج اليه **باب ما يفسد الصلوة وما يكره فيها** هذا الباب لبيان العوارض
التي تعرض في الصلوة باختيار المصلي فانه مكتسبة واخر عما تقدم لكون العوارض فيه سماوية
والسماوية اعرق في العارضية يفسدها الكلام ولو كان سهوا لقوله صلى الله عليه وسلم
ان صلوتنا هذه لا يصلح فيها شيء من كلام الناس وانما هي التسبيح والتهليل وقراءة القرآن
ولفظ شيء نكرة وقعت في سياق النفي فتعم جميع الكلام ولو سهوا وقال الشافعي لا يفسدها
الخطاء والنسيان وملجاؤه الحديث المعروف قلنا محمول على رفع الاثم وليس الكلام فيه بل في فساد
الصلوة او في نوم ثم ان المراد بالسهو ما يعم الخطاء والنسيان لعدم التفرقة في حكم
الشرع وان قالوا السهو ما يتنبه صاحبه بادنى تنبيه والخطاء ما لا يتنبه بالتنبيه
او يتنبه بعد اتعاب والنسيان ان يخرج عن الكلام من الخاطر على ما عرف في موضعه
وكذا الدعاء بما يشبه كلام الناس وهو ما يمكن طلبه منهم مثل ان يقول اللهم البسني ثوبا.

لاطلاق ما رويناه وعموم الشيء الوارد فيه م

كذا

واللهم زوجني فلانة وعلمت قوله يفسدها لدعاء بما يشبه الفاظ القرآن والانين والتأوه
الانين صوت المتوجع وقيل هو ان يقول آه والتأوه ان يقول اوه والتأفيف وهو ان
يقول اف ولو كان بحرفين فلا فا لابي يوسف والاصل عنده ان الكلمة ان اشتملت على
حرفين زائدين او احدهما لا تفسد وان كانا اصليين تفسد لان كلام العرب في الغالب تركب

لا يفسد م

من ثلثة احرف فكان الحرف الواحد كانه ليس من كلامهم وكذا الحرفان ان كان احدهما زائدا
لانه واحد باعتبار الاصل وان كانا اصليين كان الاكثر موجودا فقام الكل موجودا لقيام
الاكثر مقام الكل وحروف الزوائد اليوم تنساه ونعني بالزوائد ان الكلمة لو زيد فيها حرف
لكان من هذه الحروف لا ان هذه الحروف زائدة ابدا وفي ح كذا في الكافي وقال صاحب التسهيل
والاصل عنده ان الكلمة انها لا تفسد بحرفين وتفسد باربعة حروف ولا تفسد بثلثة حروف
في الصحيح لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في سجود صلوة الكسوف اف اولم تعدني

ونزيد ليله بحث تامل

ان لا تعذبهم وانا فيهم ولو كان قاطعا لما قاله ولهما قوله عليه السلام لرباح وقد نفخ
في صلوته اما علمت ان من نفخ في صلوته فقد تكلم والنفخ يكون كلاما وما رواه محمول على الابتداء
حين كان الكلام مباحا كما قيل هكذا في قصة ذي اليدين والبكاء بصوت لوجع او
مصيبة متعلق بكل من الانين والتأوه والتأفيف والبكاء بصوت لان فيه اظهار الجزع
والتأسف فكان من كلام الناس لا لذكر الجنة او النار لانه يدل على زيادة الخشوع
ع فيكون كل منهما دليلا على امر وهو اظهار الجزع في الاول وزيادة الخشوع في الثاني والدلالة
تعمل عمل الصريح اذا لم يكن هناك صريح يخالفها فلو صرح بذكر الجنة او النار فقال اللهم اني اسالك
الجنة او اعوذ بك من النار لم تفسدها ولو صرح باظهار الوجع فقال اني مصاب تفسد صلوته
فكذلك اذا دلالة اذ ليس ثمه صريح يخالفها وسئلت عائشة عن الانين في الصلوة فقالت
ان كان من خشية الله لا يفسدها وان كان من الاذى يفسد والتنحنح بلا عذر
بان لم يكن مدفوعا اليه او لم يكن مضطرا بل كان لتحسين الصوت فان ظهر به حروف ع

بالفتح والفم يفسد عند ابي حنيفة ومحمد وان كان مضطرا لاجتماع البزاق والبلغم في حلقه لا يفسد كالعطاس
فانه لا يفسد وان حصل به حروف لانه مدفوع اليه طبعا وقال ابو يوسف لا يفسد مطلقا ذكره صاحب
الخلاصة وفي مبسوط شيخ الاسلام ان كان التنحنح لتحسين الصوت فلا باس لانه يفعل لاصلاح القراءة
فيكون من القراءة معنى وكذا ذكر الامام الرضي كذا في شرح الكنز واما الانين فان حصل به حروف وعلم
مدفوعا اليه يقطع عندهما وان كان مدفوعا اليه لا يقطع وتشميت عاطس بالسين والشين والثاني
افصح وهو ان يقول يرحمك الله للعاطس وجه افساده انه من كلام الناس ويجري التخاطب بينهم ولو قال
العاطس او السامع الحمد لله لا يفسد لانه لم يتعارف جوابا ولو قال العاطس لنفسه يرحمك الله لا يفسد لانه لم يخاطب غيره
وله يرحمني الله لا يفسد كذا في الشرح نقلا عن الظهيرية وروي عن ابي حنيفة ان العاطس يحمد الله في نفسه ولا يحرك لسانه
ولو حرك فسدت صلاته وقصد جوابه بالحمدلة اي اذا اخبر المصلي بما يسره فقال الحمد لله قاصدا جوابه
او الهيللة يعني اذا قيل للمصلي هل اله غير الله تعالى جوابا له لا اله الا الله او بالسبحلة يعني اذا
اخبر المصلي بما يتعجب منه فقال سبحان الله او الاسترجاع يعني اذا قيل للمصلي مات فلان فقال انا
لله وانا اليه راجعون او الحوقلة يعني اذا قال لا حول ولا قوة الا بالله في الامر العجيب تفسد [المناسب الحولقة وان قال صاحب القاموس الحوقلة الحولقة تتبع]
صلوته في الجميع عند ابي حنيفة ومحمد لانه اخرج الكلام مخرج الجواب وهو يحتمله فيجعل جوابا كالتشميت
خلافا لابي يوسف فانه يقول لا تفسد الصلوة في الجميع لانه ثناء بصيغته فلا يتغير بعزيمته
كما ان كلام الناس لا يكون ثناء بالعزيمة ثم انه ذكر فخر الاسلام ان الاسترجاع قاطع للصلوة
اجماعا لكن الصحيح انه على الخلاف كغيره كذا في شرح الهداية ولو اراد به الاعلام بانه في الصلوة
لا تفسد الصلوة اتفاقا قال صاحب التسهيل ولو هلل او سبح او حمد للاعلام انه في الصلوة
صح لقوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة في الصلوة فليسبح ولو فتح على غير امامه فسدت [وفي التقريب كلام تدبر]
سواء كان ذكر العذر في الصلوة او لا لانه تعليم فكان من كلام الناس قال صاحب النهاية
رجل يصلي وخلفه رجل يتعلم القرآن فاستفتح ففتح عليه المصلي غير مرة فانه ينظر ان اراد
به التعليم تفسد وان لم يرد به التعليم ولكن اراد قراءة القرآن لا تفسد ونظر هذا

مالو

مالو كان الرجل يصلي واماه كتاب موضوع وخلفه رجل يسمى يحيى فقال يا يحيى خذ الكتاب بقوة فانه
ينظر ان اراد قراءة القرآن لا تفسد وان اراد الخطاب له تفسد وكذا لو قيل للمصلي باي موضع
مررت فقال ببئر معطلة وقصر مشيد او كان راكبا في سفينة وابنه خارج السفينة فقال
يا بني اركب معنا ونحو هذا التفصيل الا ان فتح على امامه مطلقا اي لا تفسد صلوة الفاتح على الامام
مطلقا سواء كان قرأ مقدار ما يجوز به الصلوة او لم يقرأ او تحول الى آية اخرى او لم يتحول
في الاصح قال صاحب الكافي قالوا هذا اذا ارتج عليه قبل ان يقرأ قدر ما يجوز به الصلوة او
بعد ما قرأ ولم يتحول الى آية اخرى اما اذا قرأ او تحول ففتح عليه تفسد صلوة الفاتح لانه تعليم
بلا حاجة والصحيح انه لا تفسد ولا ينبغي للمقتدي ان يفتح من ساعته فربما يتذكر من ساعته
ولا للامام ان يلجئهم الى الفتح لانه يلجئهم الى القراءة خلفه وانه مكروه بل يركع ان قرأ قدر ما يجوز
به الصلوة والا ينتقل الى آية اخرى والسلام عمدا قيده بالعمد لان السلام سهوا غير مفسد كما سيأتي.
ان يكون مفسدا عمدا او سهوا ولكن استحسنا فيه لمعنى لا يوجد في الكلام وهو ان السلام
من جنس اذكار الصلوة فان التشهد يختم على النبي عليه السلام وعلى عباد الله الصالحين وهو
اسم من اسماء الله تعالى وانما اخذ حكم الكلام بكاف الخطاب وانما يتحقق معنى الخطاب فيه بالقصد
فاذا كان ناسيا الحقناه بالاذكار واذا كان عامدا الحقناه بالكلام واما الكلام فهو ليس من
جنس اذكار الصلوة فكان منافيا على كل حال قال صاحب الخلاصة وفي الفتاوى لو سلم ناسيا
او ساهيا فقال السلام ثم علم وسكت تفسد صلوته وقال ايضا قبله وفي الفتاوى لو سلم
على انسان او رد السلام في صلوته ولو اراد ان يسلم على انسان ثم تنبه وسكت فلم يتم
ان يكون في السلام السهو وانما كان هذا لم يقيده بالعمد لانه يفسد عمدا او سهوا
لانه ليس من الاذكار بل هو كلام وتخاطب ذكره صاحب الهداية في باب ما يكره للمصلي لكن الفقهاء
عن كونه مفسدا صيغة لا يتوهم لانه كلام والكلام مفسد كيف ما كان قال
بات سواء كان باللسان او باليد او بالراس كذا في الشرح ونقل الزاهدي عن النخعي انه لا

للمصلي ان يجيب المتكلم برأسه ولا يخفى انه على هذا ينبغي ان لا يكره رد السلام برأسه فينبغي ان يكون فيه
روايتان لانه كلام بمقصود بيان يعني الغنية نعم يرد الى اللسان واليد والرأس وفي فتاوى
سمرقند والصحيح انه اذا كان باللسان يكون مفسدا واما اذا كان باليد او بالرأس يكون مكروها ولا
افسد عند عامة الكتب وقراءته من مصحف لانه يتلقن من المصحف فيشبه التلقين من غيره
فلا فالهما لانها عبادة انضافت الى عبادة قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اعطوا اعينكم حظها من العبادة
حظها قيل وما حظها من العبادة قال النظر الى المصحف والعبادة ولهذا عن فعله فكيف اذا
انضمت الى العبادة الا انه يكره لانه تشبه بصنيع اهل الكتاب وكما نهينا عن التشبه بهم فيما
منه بد ثم انهم اختلفوا في مقدار ما يقرأ فمنهم من يقول اذا قرأ مقدار آية تامة لان ما دون
غير معتبر قراءة ومنهم من يقول مقدار الفاتحة والظاهر ان القليل والكثير عنده في الافساد
وعندهما في عدم الافساد سواء كذا في العناية واكله وشربه لانهما ينافيان الصلاة ولا فرق
بين العمد والنسيان لان حالة الصلاة مذكرة وهذا اذا لم يكن بين اسنانه ماكول اما اذا كان
فابتلعه لا يفسد وسجوده على نجس خلافا لابي يوسف فيما اذا اعاده على طاهر يعني يقول ابو
يوسف اذا سجد على نجس يفسد السجدة لا الصلاة حتى لو اعادها على موضع طاهر صحت
السجدة ايضا لان سجوده على النجاسة يكون كالعدم ولهما ان الصلاة لا تتجزى فاذا فسد
بعضها فسد كلها فاذا افسد لا يفيد اعادته على طاهر بخلاف وضع يديه وركبتيه على نجس
فان صلاته تجوز لان وضعها عليه كترك الوضع اصلا وترك وضعها لا يمنع جواز الصلاة فكذا
الوضع لانه اذا افرش وضعه لم يجز الصلاة رأسا والعمل الكثير واختلف في تفسيره قيل هو
ما يحتاج الى اليدين وقيل ما يشك الناظر انه عامله في الصلاة او لا وهو اختيار العامة وقيل
ما يستكثره المصلي قال السرخسي هذا اقرب الى مذهب ابي حنيفة فانه دأبه في مثله التفويض
الى رأي المبتلى به وشروعه في غيرها صورته صلى ركعة من الظهر ثم افتتح العصر او التطوع
فقد نقض الظهر لانه صح شروعه في غيره فيخرج عنه لا شروعه فيها ثانيا يعني لو صلى

ركعة

ركعة من الظهر ثم افتتح الظهر ايضا لا يفسده ويجتزى بتلك الركعة لانه نوى الشروع في عين ما هو
فيه فلغت نيته وبقي المنوي على حاله فالركعة الاولى التي صلاها اولا تكون محسوبة فيتمها بثلاث
ركعات ولو صلى اربعا على ظن ان الاولى انتقضت ولم يقعد في الثالثة فسدت صلاته ثم انهم
قالوا في مسئلة الاولى ان لم يكن المصلي صاحب ترتيب يكون بافتتاح العصر منتقلا من الظهر اليه
واما اذا كان صاحب ترتيب لا يكون منتقلا منه اليه بل الى النفل لان العصر لا يصح قبل اداء
الظهر في حق صاحب الترتيب ولا اذا نظر الى المكتوب وفهمه قرآنا او غيره اي لا تفسد صلاته
بالاجماع في الصحيح وقال بعض مشايخنا تفسد على قول محمد قياسا على مسئلة اليمين بانه اذا حلف
لا يقرأ كتاب فلان حنث بالنظر والفهم عند محمد فقط [illegible] لان المقصود من
الحلف عدم الفهم وقد وجد واما فساد الصلاة فبالعمل الكثير وهو لم يحصل بالنظر والفهم اي
اكل ما بين اسنانه دون الحمصة لانه تبع لريقه ولهذا لا يفسد به الصوم وتفسد فوقها
لانه لا يمكن ان يقول انه تبع لريقه لكثرتها وان مر مار في موضع سجوده ولا يأثم ان مر في ورائه
اذا كان على الارض او حاذى الاعضاء الاعضاء اذا كان على الدكان اثم المار وقوله لا يفسد
يعني شرط كون المار آثما ان يمر في موضع سجوده اذا كان المصلي على الارض وان يحاذي اعضاؤه
اعضاء المصلي اذا كان على الدكان حتى لو كان الدكان بقدر قامة الرجل لا يكره فلا يأثم
وشرطوا في كون المار في موضع السجود آثما ان لا يكون بينهما حائل حتى قيل اذا مر شخصان
معا يأثم احدهما دون الآخر لان احدهما يكون حائلا للآخر ثم ان كون المار آثما لقوله صلى الله عليه وسلم
لو علم المار بين يدي المصلي ماذا عليه من الوزر لوقف اربعين قال الراوي لا ادري قال
اربعين عاما او شهرا او يوما وقيل صح من مسند البزار ان المراد اربعون سنة وعدم فساد
الصلاة لقوله صلى الله عليه وسلم لا يقطع الصلاة مرور شيء وقال اصحاب الظواهر ان مرور
المرأة بين يدي المصلي يفسد صلوته لقوله عليه السلام يقطع الصلاة المرأة والكلب والحمار
قلنا انكرته عائشة حين بلغها فقالت يا اهل العراق اهل الشقاق والنفاق قرنتمونا

يكره في الصدر ويعزر منه

والصحيح انه لا يفسد اجماعا بخلاف مسئلة اليمين صح

بالجرو الكلاب. كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي وانا معترضة بين يديه اعتراض الجنازة
فاذا سجد غمزني رجلي فاذا قام مددتها واعترض عليه بان الكلام في من مر بين يدي
المصلي لا الاعتراض واجيب بان الاعتراض من وادي اذا لم يكن مرورا فالمرور اولى وينبغي
ان يغرز امامه في الصحراء سترة لقوله صلى الله عليه وسلم اذا صلى احدكم في الصحراء فليجعل
بين يديه سترة طولها ذراع لقوله صلى الله عليه وسلم ايعجز احدكم اذا صلى في الصحراء ان يكون
امامه مثل مؤخرة الرحل وهي التي يستند اليها الراكب وتحاذي راسه وقد روي انه صلى الله عليه وسلم
صلى الى عنزة وهي مقدار ذراع وغلظ اصبع لان ما دونه لا يبدو للناظر من بعيد
فلا يحصل المقصود ويقرب منها لقوله عليه السلام من صلى الى سترة فليدن منها ويجعلها
على احد حاجبيه لان الاثر ورد به روي انه صلى الله عليه وسلم ما صلى الى شجرة ولا الى عود
ولا الى عمود الا جعله على حاجبه الايمن لا يصمد صمدا اي لا يقصد قصدا يعني لا يقابله
مستويا مستقيما بل كان يميل عنه ولا يكفي الوضع ولا الخط لان المقصود لا يحصل به وهو
التمة فاذا لم يعتبر الالقاء فاولى ان لا يعتبر الخط لانه ادون قيل هذا اذا كانت الارض
رخوة واما اذا كانت صلبة لا يمكنه الغرز فانه يضع طولا ليكون على هيئة الغرز وان
لم يكن معه خشبة قال بعض مشايخنا المتاخرين يخط خطا طويلا وهو قول الشافعي ولم
يعتبره المتقدمون لان المقصود هو الحيلولة بينه وبين المار لا يحصل به فيكون وجوده
كعدمه وهو مروي عن ابي حنيفة ومحمد كذا في الغاية ويدرأ المار لقوله صلى الله عليه وسلم
فادرؤا ما استطعتم بالاشارة كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم بولدي ام سلمة حين كان
يصلي في بيتها فقام ولدها (اي ابنها) ليمر بين يديه فاشار اليه ان قف فوقف ثم قامت
بنتها زينب لتمر بين يديه فاشار اليها ان قفي فابت ومرت فلما فرغ من صلوته
قال ناقصات العقل ناقصات الدين صواحب يوسف صواحب كرسف يغلبن الكرام
ويغلبهن اللئام او التسبيح لما روينا من قوله عليه السلام اذا نابت احدكم نائبة

في الصلوة

في الصلوة فليسبح لانهما كانت باحدهما كفاية ويكره الجمع بينهما ان عدم السترة او قصد مروره
بينه اي بين المصلي وبينها اي بين السترة وجاز تركها عند امن المرور وسترة الامام
مجزئة عن القوم لان النبي صلى الله عليه وسلم صلى ببطحاء مكة الى عنزة ولم يكن للقوم سترة
قال صدر الشريعة اعلم ان المصلي ان كان في مسجد صغير فالمرور امام المصلي حيث كان
يوجب الاثم لان المسجد الصغير مكان واحد فامام المصلي حيث كان في حكم موضع سجوده
وان كان في مسجد كبير او في الصحراء فعند بعض المشايخ ان مر في موضع السجود ياثم والا
فلا وعند البعض الموضع الذي يقع عليه النظر اذا كان المصلي ناظرا في موضع سجوده له حكم موضع
السجود فياثم بالمرور في ذلك الموضع اذا عرفت هذا فان كان المصلي على الدكان ومر الاخر
امامه تحت الدكان فقد ذكر انه لم يمر في موضع سجوده حقيقة فلا ياثم على الرواية الاولى واما
على الثانية فلما تحت الدكان ان مر في موضع النظر اذا نظر في موضع السجود فحاذى
ی بعض اعضائه المار بعض اعضاء المصلي ياثم والا فلا انتهى يقول الفقير فيه شيء لم
غلط صدر الشريعة احد موضعين بالاخر لان كون المرور في موضع السجود شرطا لكونه اثما انما
هو اذا كان يصلي على الارض واذا كان يصلي على الدكان فشرطه محاذاة الاعضاء من غير اعتبار
المرور في موضع السجود حقيقة وحكما وقد نص حيث قال اذا حاذى الاخر حيث قال وان
مر مار في موضع سجوده اذا كان على الارض ثم قال وحاذى اذا كان على الدكان عضو
عضو المار فلا تعلق لاحدهما بالاخر بل ثم ان قيد الدكان اتفاقي فان السطح والسرير وكل مرتفع
كذلك ولو صلى على ثوب بطانته نجسة صح ان لم يكن مضربا اي مخيطا جوانبه دون وسطه لكونه
في حكم ثوبين واما اذا كان مضربا مخيطا جوانبه ووسطه فلم تصح وعند ابي يوسف لم يجز مطلقا
وكذا لو صلى على الطرف الطاهر من بساط طرفه الاخر نجس سواء تحرك احدهما بحركة الاخر او لا
يجوز وفي الكافي لو صلى على خشب وفي جانبه الاخر نجاسة ان كان غلظ الخشب بحيث يقبل القطع والا
فلا فصل وكره عبثه بثوبه او بدنه لانه خارج الصلوة ينافي فما ظنك فيها

ولقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى كره لكم ثلثا وذكر منها العبث في الصلوة والعبث عمل عري عن غرض
صحيح وقيل العبث فعل فيه غرض ليس بشرعي والسفه فعل بلا غرض ولهذا كان العبث بالثوب والبدن
اكثر فعلا فيه كذا في العناية وتقليب الحصى لانه نوع عبث الا مرة ليمكنه السجود لقوله عليه السلام
حين سال ابو ذر عن تسوية الحصى يا ابا ذر مرة او ذر اي سو مرة او اترك ولان فيه اصلاح
صلاته بخلاف العبث حيث كره لانه غير مفيد وهذا مفيد لتمكينه من وضع الجبهة والانف على الارض
ولهذا قال كل عمل هو مفيد للمصلي فلا بأس بان ياتي به واما ما ليس بمفيد فيكره للمصلي ان يشتغل
لقوله صلى الله عليه وسلم ان في الصلوة لشغلا اي بامر الصلاة وروي انه عليه السلام كان اذا قام
من السجود في الصيف نفض ثوبه يمنة ويسرة كيلا يبقى ما يشبهه وروي ايضا انه عرق في
صلوته ليلة فسال العرق عن جبينه فمسحه بيده لانه كان يؤذيه فكان مفيدا كذا في الهداية
وفرقعة الاصابع لقوله صلى الله عليه وسلم لا تفرقع اصابعك وانت تصلي الفرقعة ان يغمز الاصابع
او يمدها حتى تصوت يقال فرقعها فتفرقعت والتخصر وهو وضع اليد على الخاصرة لانه عليه السلام
نهى عن الاختصار وقيل الاختصار في الصلوة راحة اهل النار ومعناه ان هذا فعل اليهود
في صلوتهم وهم اهل النار قاله صاحب النهاية وذكر في المبسوط في تعليله لانه فعل المصائب
وحالة الصلوة حالة يناجي فيها العبد ربه فيها حال الافتقار لا حال اظهار المصيبة ولانه
فعل اهل الكتاب وقد نهينا عن التشبه بهم انتهى والالتفات بان يلوي عنقه لا لحاجة
لقوله صلى الله عليه وسلم لو علم المصلي من يناجي ما التفت ولو نظر بمؤخر عينيه اي بطرفيها الذي
يلي الصدغ يمنة ويسرة من غير ان يلوي عنقه او يلوي لحاجة لا يكره لانه صلى الله عليه وسلم كان
يلاحظ اصحابه بموق عينيه وقيد لا لحاجة ولحاجة مذكور في الدرر وان لم يذكره
صاحب النهاية وفي مبسوط شيخ الاسلام روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الرحمة تواجه
العبد ما دام في صلوته فاذا التفت اعرضت عنه ولان الالتفات يمنة ويسرة انحراف عن
القبلة ببعض بدنه ولو انحرف عن القبلة بجميع بدنه فسدت صلوته واذا انحرف ببعض بدنه كره

قاله

كالعمل اليسير فانه يكره في الصلوة وكثيره مفسد فكذا هذا وقال عليه السلام تلك خلسة يختلسها
الشيطان من صلوتكم وهذا دليل على ان الالتفات مما لا يقطع الصلوة وان انحرف عنه
ويسرة ما لم يستدبر القبلة انتهى ما في النهاية قال صاحب الدرر ولو حول صدره عن القبلة يفسد
صلوته والاقعاء وافتراش ذراعيه لقول ابي هريرة نهاني خليلي عن ثلث ان انقر نقر الديك
وان اقعي اقعاء الكلب وان افترش افتراش الثعلب والاقعاء ان يضع اليتيه على الارض افتراش م
وينصب ركبتيه نصبا فانه يشبه اقعاء الكلب ورد السلام بيده ذكر رد السلام
ثم ذكر هنا ثانيا لكراهته بقوله بيده هنا فيكون مفسدا اذا كان بالنطق لانه كلام وكذا
يفسد اذا كان باليد بل يكره وهذا اذا كان بالرأس فيه روايتان على ما قال يعقوب باشا في رواية يكره
وفي رواية لا يكره والتربع بلا عذر لان فيه ترك سنة القعود للتشهد وما قيل في وجه كراهته
ان التربع جلوس الجبابرة فضعيف لان النبي عليه السلام كان يتربع في جلوسه في بعض احواله وكان
نزعها منه اهله مع الجبابرة وكذا كره عمر رضي الله عنه جلوس عمر في مسجد رسول الله كان متربعا وكف ثوبه
اي رفع ثوبه من بين يديه اذا اراد السجود لانه نوع تجبر ويكره في مقام التواضع وسدله
لانه عليه السلام نهى عن السدل وهو ان يجعل ثوبه على راسه او كتفيه ثم يرسل اطرافه من جوانبه وفي
الكافي هو ان يضع الرداء او القباء على كتفيه ولم يدخل يديه في كميه والتثاؤب لانه من التكاسل
والامتلاء فان غلبه فليكظم ما استطاع وان زاد وضع يده او كمه على فمه قال صلى الله عليه وسلم ان الله يحب العطاس
ويكره التثاؤب فاذا تثاءب احدكم فليرده ما استطاع والتمطي لانه ايضا من الكسل وتغميض
عينيه للنهي عنه يقول الفقير ليس شيء لم ينه عنه وله في جمع الخاطر في الصلوة مدخل عظيم وقال ح
عليه التجربة ويكون ما مر وهذا جمع الخاطر فهم اسد امراة بقي سترة النهي عنه والصلوة معقوص الشعر
لانه عليه السلام نهى ان يصلي الرجل وراسه معقوص والعقص ان يجمع شعره على راسه ويشده بخيط
او بخرقة او بصمغ ليتلبد اي ليلتصق بعضه ببعض وقيل ان يلف ذوائبه حول راسه كما تفعله
النساء في بعض الاوقات او حاسر الراس اي كاشف الراس لانه للتكاسل وقلة الاهتمام

قوله بقي وبه النهي [illegible] ترك سنة النظر [illegible] والركوع والسجود [illegible] النظر [illegible] النوم [illegible] امام

ومحافظة حدودها لانه لا يحصل الخشوع لا يكره او في ثياب البذلة وهي ما يلبس في البيت ولا يذهب
الى الكبراء لكن كراهة الصلاة معها مختصة بما اذا كان له ثوب آخر فاضلا والبذلة بكسر الباء وسكون
المهنة وهي الخدمة ومسح جبهته من التراب فيها اي في الصلاة للنهي عنه ايضا ونظر الى السماء
لان فيه ترك سنة النظر في القيام والركوع والسجود والتشهد على ما بين فيما سبق وعد الآي جمع آية
وعد التسبيح بيده وكذا عد السور لانه ليس من اعمال الصلاة مع انه يشغله عن الحضور
خلافا لهما فانهما قالا لا بأس به لان المصلي يضطر الى ذكر مراعاة سنة القراءة والعمل بما
جاءت به السنة في صلاة التسبيح وقال عليه السلام لنسوة سألنه عن التسبيح اعددنه بالانامل
فانهن مسؤولات مستنطقات يوم القيامة ثم قيل الخلاف في التطوع انه لا يكره والخلاف في الفرض
وقيل في الفرض اجماعا والخلاف في النوافل قال الفقيه ابو جعفر وصحت رواية عن اصحابنا انه
لا بأس بها ولا يكره العد خارج الصلاة وقيل هو بدعة لقول السلف تذنب ولا تحصي تسبح وتحصي
وكذا لا يكره تقليبه في الصلاة اتفاقا وقيام الامام في طاق المسجد الطاق هو المحراب يعني
يكره قيام الامام في المحراب وحده لان تقدم الامام شرع تيسيرا على القوم حتى يظهر
لا لتخصيصه بالمكان وقيامه في محرابه تخصيصا وهو تشبه باهل الكتاب وانفراده على الدكان
او الارض اي ويكره قيام الامام على الدكان وحده والقوم على الارض للنهي عنه وللتشبه
وكذا العكس في ظاهر الرواية لانه ازدراء بالامام وذكر الطحاوي انه لا يكره لزوال التشبه
بصنيع اهل الكتاب فانهم لا يفعلون هكذا وارتفاع الدكان مقدر عند بعضهم بقامة الرجل
وقيل بقدر ما يقع به الامتياز وقيل بالذراع وعليه الاعتماد وان كان مع الامام بعض القوم
لا يكره في الصحيح لزوال المعنى الموجب للكراهة وذكر شيخ الاسلام ان القوم اذا كانوا
على الدكان انما يكره اذا لم يكن من عذر اما عند العذر فلا يكره كما في الجمعة والعيدين
فان القوم يقومون على الرفوف والامام على الارض ولا يكره لضيق المكان وحكي عن
شمس الائمة الحلواني الصلاة على الرفوف في الجامع من غير ضرورة مكروه وعند الضرورة بلا

امتلاء

جمع الرف وهو شبه الطاق كذا في [illegible]

انه المسجد ملك ما يضر به والقيام خلف صف فيه فرجة يعني فرجة يسع فيها رجل لقوله عليه السلام
من نظر الى فرجة في صف فليسدها وللنهي وان لم يجد فرجة امامه ينبغي ان يجذب احدا من الصف
اولا ثم يكبر كذا في الاصلاح وفي الايضاح وقال الزاهدي دخل فرجة الصف او تجاذب
المصلي توسعة له فسدت صلاته لانه امتثل لغير امر الله ولبس ثوب فيه تصاوير لانه يشبه حامل
الصنم وان يكون فوق راسه او بين يديه او بحذائه صورة لحديث جبريل انا لا ندخل بيتا
فيه كلب او صورة واشدها كراهة ان تكون امام المصلي ثم فوق راسه ثم على يمينه ثم على
يساره ثم خلفه وقيل اذا كانت خلفه لا يكره الصلاة ولكن يكره كونها في البيت لان تنزيه مكان
الصلاة عما يمنع دخول الملائكة مستحب الا ان تكون صغيرة لا تبدو للناظر لان الصغار
جدا لا تعبد بين ان الكراهة باعتبار شبهة العبادة فاذا كانت الصورة لا تعبد لصغرها
فلا يكره وكان على خاتم ابي هريرة ذبابتان وعلى خاتم دانيال صورة اسد ولبوة وبينهما
صبي يلحسانه واصل ذلك انه الوقت نعيمة وهو صنيع لانه حكي ان بخت نصر حين تولى
قيل له ان هذا بعضها يولد في زمانك ويهلكك فكان يتتبع الصبيان ويقتلهم فلما ولد دانيال
القته امه في غيضة رجاء ان ينجو من القتل فقيض الله له اسدا يحفظه ولبوة ترضعه
وهما يلحسانه فاراد بهذا النقش ان يحفظ منة الله تعالى وكان لابن عباس خاتم منقوش
بصورة حمار او لغيره من مع لانه لا يعبد ايضا او مقطوع الراس لانه لا يعبد ايضا لا قتل
الحية والعقرب لقوله صلى الله عليه وسلم اقتلوا الاسودين ولو كنتم في الصلاة ولم يفرق شمس الائمة
السرخسي بين ما اذا امكنه القتل بضربة وبين ما اذا احتاج الى ضربات لانه
صلى الله عليه وسلم قال اقتلوا الاسودين لم يفصل ومنهم من قال ان امكنه القتل بضربة ولا يحل
وان ضرب ضربات استقبل الصلاة لانه عمل كثير ويستوي جميع انواع الحيات هو الصحيح كذا في
الهداية وقيام الامام في المسجد ساجدا في طاقة فانه لا يكره لانتفاء سبب الكراهة وهو
التشبه والصلاة الى ظهر قاعد يتحدث وقيل يكره والصحيح عدم الكراهة لما روي انه عليه السلام

يعني اذا كان هو صغيرا في ذاته وان كان ... لا يكره
ليعبد

اللبوة كسفة وبكسر وكسرة الاسد كذا في القاموس

إذا أراد أن يصلي في الصحراء أمر غلامه أن يجلس بين يديه ولأن الصف الأول يصلون إلى ظهر الإمام
والصف الثاني إلى ظهر الصف الأول فعلم أنه لا بأس به إنما المكروه أن يصلي إلى وجه غيره لما روي
أن عمر رضي الله عنه رأى رجلا يصلي إلى وجه غيره فعلاهما بالدرة وقال للمصلي أتستقبل الصورة
في صلاتك وقال للقاعد أتستقبل المصلي بوجهك فعلم أن ذلك حرام وفي قوله إلى ظهر رجل يتحدث
إشارة إلى أنه لا بأس بأن يصلي وإن كان بقربه قوم يتحدثون ومن الناس من كره ذلك لما
روي أن النبي عليه السلام نهى أن يصلي الرجل وعنده قوم يتحدثون أو نائمون وتأويل ذلك
عندنا إذا رفعوا أصواتهم على وجه يخاف وقوع الغلط وفي النائمين إذا كان يخاف أن
يظهر صوت من النائمين فيضحك في صلاته ويخجل النائم إذا انتبه وإن لم يكن كذلك فلا
بأس به والدليل على أنه لا يكره عند ذلك ما روي أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا
يصلون وبعضهم كانوا يقرؤون وبعضهم كانوا يتعلمون الفقه وبعضهم كانوا يذكرون المواعظ ولم
ينههم عن ذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم وإلى مصحف أي لا يكره أن يصلي إلى المصحف أو سيف
معلق صفة للمصحف والسيف ومنهم من كره هذا أما السيف فإنه آلة الحرب وفي الحديد
بأس شديد فلا يليق تقديمه في مقام الابتهال وقيل هو قول ابن عمر وأما في المصحف فلأن فيه
تشبها بأهل الكتاب فإنهم كانوا يفعلون ذلك بكتبهم قيل هو قول إبراهيم النخعي إلا أنا نقول إنهما
لا يعبدان وباعتبارها تثبت الكراهة وأهل الكتاب لا يفعلون ذلك عبادة لكن ليقرؤوا منه في
صلاتهم وذلك يكره عندنا ولأنه لو كان موضعها أمام مصلي فليس به بأس فكذلك إذا كان معلقا
والسيف وإن كان آلة الحرب لكن هو موضع موضع الحرب ولهذا سمي محرابا فيليق به وقد صح
العنزة تحمل أمام رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت تركز بين يديه فيصلي إليها وهي سلاح فثبت أنه
لا بأس بالسلاح بين يدي المصلي وقيد معلق لبيان محل الخلاف أو إلى شمع أو سراج لأن المجوس
لا يعبدون اللهب بل الجمر فبعضهم كره ذلك والصحيح أنه لا يكره لما ذكرنا وعلى بساط ذي
تصاوير لأن فيه إهانة وتحقير للصورة وليس بتعظيم إن لم يسجد عليها بأن كانت في موضع جلوسه

قيام

قيامه وإن سجد عليها يكره لأن السجود عليه تشبه بعبدة الأوثان وأما ما يعهده وأطلق الكراهة
في الأصل أي لم يفصل في المبسوط في نوع الكراهة بين أن يسجد على الصورة وبين أن لا يسجد لأن
المصلي معظم البساط يعني البساط الذي يعد للصلاة معظم بين سائر البسط فيكون هذا نوع
تعظيم للصورة وقد أمرنا بإهانتها وكره البول والتخلي أي التغوط والوطء فوق مسجد
لأنه ينافي احترامه لأن لسطح المسجد حكمه حتى لو قام عليه مقتديا بالإمام صح ولو صعد
المعتكف لم يفسد اعتكافه ولم يحل للحائض والجنب الوقوف عليه وغلق بابه لأنه مصلى
المسلمين والغلق يشبه المنع من الصلاة فيه وهو حرام قال الله تعالى ومن أظلم ممن منع مساجد الله
أن يذكر فيها اسمه وروي عن النبي عليه الصلاة والسلام أنه قال يا بني عبد مناف لا تمنعوا أحدا
يطوف بهذا البيت أية ساعة من ليل أو نهار فإذا كان لا يمنع من الدخول في المسجد الحرام
ففي سائر المساجد أولى والأصح جوازه عند الخوف على متاعه أي متاع المسجد قالوا لا
بأس في زماننا بإغلاق باب المسجد ولا يفتح إلا في أوقات الصلاة لأن الغلبة لأهل الفساد
ويخاف منهم على متاع المسجد والتدبير في ذلك إلى أهل المساجد وقيل إذا تقارب الوقتان كالعصر
والمغرب والعشاء لا يغلق وبعد العشاء إلى طلوع الفجر ومن طلوع الشمس إلى الزوال يغلق ويجوز
نقشه بالجص وماء الذهب من ماله الخاص ذكره ومنهم من كرهه وقال شمس الأئمة
السرخسي لا يؤجر بذلك ويكفيه أن يخرج رأسا برأس والنبي عليه السلام عد ذلك من أشراط
الساعة قال تزخرفون مساجدكم وتطولون مناراتها وعن علي رضي الله عنه قال حين مر بمسجد مزخرف
لمن هذه البيعة وإنما قال ذلك لكراهة هذا الصنيع في المساجد ولما أنفق الوليد بن عبد الملك
أربعين ألف دينار ليزين بها مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم مر بها عمر بن عبد العزيز
فقال المساكين أحوج إلى هذا المال من الأساطين وعندنا لا بأس بذلك لما روي أن داود عليه السلام
بنى مسجد بيت المقدس ثم أتمه سليمان عليه السلام بعده فزينه حتى نصب الكبريت الأحمر على رأس
القبة وكان ذلك أعز ما يوجد في ذلك الوقت وكان يضيء من ميل وكانت الغزالات يغزلن

يصونها في الليالي وفي الجامع الصغير المحبوبي كانت الزوالات يغزلن من ضوئها ثلثة اميال
من مسافة اثني عشر ميلا والعباس اول من زين المسجد الحرام بعد الاسلام وعمر بن عبد العزيز
زاد في مسجد رسول الله عليه السلام في زينته وزخرفته ولان في التزيين ترغيب الناس في الاعتكاف
والجلوس في المسجد لانتظار الصلوة وذلك حسن وذكر الامام قاضيخان انه اشتبع حثنا
على عمارة المسجد يعني بقوله انما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر والكعبة معظمة
مزخرفة بماء الذهب والفضة مستورة بالوان الديباج والحرير قال العلماء ان فعل ذلك
من مال نفسه جاز والصرف الى المساكين افضل ولكنه لا ينبغي ان يتكلف بدقائق النقش
في المحراب فانه ذكر مكروه يشغل قلب المصلي واما المتولي فيضمن قيمة ما زين به اذا فعل
ذلك من مال الوقف قال صاحب الهداية واما المتولي فيفعل من مال الوقف ما يرجع الى
احكام البناء دون ما يرجع الى النقش حتى لو فعل يضمن قال صاحب النهاية وكان الزندوستي
يقول هذا في زمانهم اما في زماننا لو صرف ما فضل من العمارات الى النقش يجوز لان الظلمة
يأخذون ذلك وليس بمستحسن كتابة القرآن على المحاريب والجدران لما يخاف من سقوط
الكتابة وان توطأ والبول وكون فوق بيت فيه مسجد والمراد ما اعد للصلوة في بيت
بان كان له محراب فلا يكره البول وكون فوق بيت فيه هذا لانه ليس بمسجد حتى يجوز بيعه
فلم يكن له حرمة المساجد قال صاحب النهاية ذكر شمس الائمة السرخسي ولم يذكر كراهة البول
والمجامعة والخلاء في مواضع متخذة للصلوة على الجنازة وقد قال بعض اصحابنا ان
ذلك يكره فيها كما في مساجد على القوارع وعند الحياض والاصح انه ليس لهذا الموضع حرمة
المسجد فانه لا بأس في ادخال الميت فيه مع انا امرنا بتجنيب المساجد عن مثله وهكذا
الا نظير موضع اعد لصلوة العيد وذكر لا يأخذ حكم المسجد فهذا مثل المساجد المبنية
على القوارع لها حكم المسجد الا ان الاعتكاف فيها لا يجوز لانه ليس لها امام ومؤذن معلوم
انتهى **باب الوتر والنوافل** لما فرغ من بيان الصلوة المفروضة وما يتعلق بها

وما

بيان الصلوة المفروضة وما يتعلق بها من بيان اوقاتها وكيفية ادائها والاداء الكامل والقاصر
شرع في بيان صلوة هي دون الفرائض وهي الوتر وادخل النوافل فيه لان الوتر سنة عندهما
الوتر واجب عند ابي حنيفة وقالا سنة قيل ليس في الوتر رواية منصوص عليها في الظاهر
انها فرض ام واجب ام سنة روى حماد عن زيد عن ابي حنيفة انها فريضة وبه اخذ زفر وروى
يوسف بن خالد السمتي انها واجبة وهو الظاهر من مذهبه وروى نوح بن مريم عنه انها
سنة وبه اخذ ابو يوسف ومحمد رحمهما الله وقال ابو بكر الاعمش اتفقوا مع اختلافهم فيها انها
ادون درجة من الفريضة حتى لا يكفر جاحدها وليس لها اذان ولا اقامة ويجب القراءة في الركعة
الثالثة واعلى درجة من السنة حتى يجب القضاء بتركها ناسيا او عامدا وان طال المدة
ولا تؤدى على الراحلة من غير عذر ولا يجوز بدون نية الوتر بخلاف التطوع وسائر السنن
ولو كانت سنة لكفتها نية الصلوة كما في سائر السنن وحجتهما حديث الاعرابي ان النبي صلى الله عليه وسلم
علمه خمس صلوات في اليوم والليلة فقال هل علي غيرهن قال لا الا ان تتطوع وروى ان
رجلا من الانصار يقال له ابو محمد قال الوتر فريضة فبلغ عبادة بن الصامت فقال كذب ابو محمد
سمعت من رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول فرض الله تعالى على عباده خمس صلوات وقال ثلث
ركعات وقال الشافعي هو بالخيار ان شاء اوتر بركعة او بثلث او بخمس او بسبع او بتسع
او باحدى عشرة ركعة ولا يزيد على هذا وقال الزهري في شهر رمضان ثلث ركعات وفي غيره
ركعة وفي المبسوط قال الشافعي الوتر ركعة بسلام واحد لما روي انه عليه السلام كان يوتر بثلث
لا يسلم الا في آخرهن رواه ابي وجماعة من الصحابة وهو الصحيح قوله ثلث في قوله
يوتر بتسليمتين وهو قول مالك ويقرأ في كل ركعة منه الفاتحة وسورة لما روي انه عليه السلام
اوتر بثلث ركعات قرأ في الاولى بسبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية بقل يا ايها الكافرون وفي
الثالثة بقل هو الله احد ويقنت في الثالثة دائما قبل الركوع وعند الشافعي بعد الركوع
دائما اي في كل السنة وقال الشافعي لا يقنت في الوتر الا في النصف الاخير من رمضان ثم انه

الا اذا كان مقتديا بالـ... قال محمد لا يقنت لان الصحابة اختلفوا في انه من القرآن او لا والمقتدي كما لا
يقرأ حقيقة فلا يقرأ ايضا ما اشتبه به وان كان اماما يجهر وان كان منفردا فهو بالخيار
وقال ابو يوسف يقرأ المقتدي القنوت ويخافت الامام والمنفرد لانه دعاء حقيقة وهو المختار
كذا في ابن ملك بعد ما كبر لان الحالة قد اختلفت فرفع يديه لقوله عليه السلام لا ترفع
الايدي الا في سبع مواطن وذكرنا القنوت ودعاء القنوت مشهور ومن لم يحسن القنوت صحح
انه يقول اللهم اغفر لي ثلاثا وهو اختيار الفقيه ابي الليث او يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة و
في الآخرة حسنة وقنا عذاب النار وهو اختيار مشايخ كذا في الدرر نقلا عن معراج الدراية
ولا يقنت في صلوة غيرها وقال الشافعي يقنت في صلوة الفجر ايضا في الركعة الثانية بعد الركوع
لحديث انس رضي الله عنه انه عليه السلام كان يقنت في كل صلوة الفجر الا ان فارق الدنيا ولنا
حديث ابن مسعود انه عليه السلام قنت في صلوة الفجر شهرا يدعو على حي من احياء العرب
ثم تركه والترك دليل النسخ والتصحيح بفقه الراوي او بالمرجح فانه حافظ فيترجح ما
الجميع ويتبع المؤتم قانت الوتر ولو بعد الركوع اي يتبع في قراءة القنوت حنفيا شافعيا
يقنت بعد الركوع لان اختلافهم في الفجر في كونه منسوخا دليل على انه ثابت بعد في قنوت الوتر
كونه ثابتا بيقين فصار كالثناء والتشهد والدعاء بعد وتسبيحات الركوع والسجود
ولا يتبع قانت الفجر الا يتبع شافعيا يقنت في الفجر عند ابي حنيفة ومحمد لانه منسوخ
لما روينا ولا متابعة في المنسوخ فصار كما لو كبر خمسا في الجنازة حيث لا يتبعه خلافا لابي
يوسف فانه يقول يتبع لانه مقتد للامام والقنوت مجتهد فيه فصار كتكبيرات العيدين
والقنوت في الوتر بعد الركوع دلت المسئلة على جواز اقتداء الحنفي بالشافعي بل يقف
ساكتا في الاظهر ليتابعه فيما يجب متابعته وقيل يقعد تحقيقا للمخالفة لان الساكت
شريك الداعي والاول اظهر لوجود المتابعة في غير القنوت والسنة قبل الفجر لما بين احكام
الوتر شرع في النوافل وبعد الظهر وبعد المغرب والعشاء ركعتان وقبل الظهر والجمعة و

متصل بقوله ولا يتبع

بعدها

بعدها اربع اتفقوا على ان اقوى السنن سنة الفجر ثم اختلفوا في الاقوى بعدها قال الحلواني
سنة المغرب لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يدعها في سفر ولا حضر ثم التي بعد الظهر لكونها
متفقا عليها والتي قبلها مختلف فيها ثم التي بعد العشاء ثم التي قبل الظهر ثم التي قبل العصر ثم
التي قبل العشاء وقيل التي قبل الظهر آكد من غيرها بعد سنة الفجر قيل هو الاصح لان فيها
وعيدا قال عليه السلام من ترك اربعا قبل الظهر لم ينله شفاعتي والاصل في النوافل
قوله صلى الله عليه وسلم من ثابر على ثنتي عشرة ركعة في اليوم والليلة بنى الله له بيتا في الجنة
وعند ابي يوسف بعد الجمعة ست قال صاحب الاختيار وقيل بعدها يصلي ستا بتسليمتين
وهو مذهب ابي يوسف وكل صلوة بعدها سنة يكره القعود بعدها بل يشتغل بالسنة لئلا
يفصل بين السنة والمكتوبة وعن عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يقعد
مقدار ما يقول اللهم انت السلام ومنك السلام واليك يعود السلام تباركت يا ذا الجلال و
الاكرام ثم يقوم الى السنة ولا يتطوع مكان الفرض وكذا يستحب للجماعة كسر الصفوف بعد
اداء الفرض لئلا يظن الداخل انهم في الفرض انتهى وذكر شمس الائمة الحلواني ولا باس بان
يقرأ بين الفريضة والسنة الاوراد ولو تكلم بين السنة والفريضة هل تسقط السنة قيل تسقط
وقيل لا ولكن ثوابها انقص من ثوابها بدون التكلم كذا في النهاية وندب الاربع قبل العصر
او ركعتان والتخيير لاختلاف الآثار والافضل هو الاربع والست بعد المغرب لما روي عن
ابي هريرة انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من صلى بعد المغرب ست ركعات لم يتكلم بينهن
بسوء عدلن له بعبادة ثنتي عشرة سنة وقال من صلى ست ركعات بعد المغرب كتب
من الاوابين ولهذا سميت بصلوة الاوابين وقد ورد في القيام بعد المغرب فضل كثير قيل
هي ناشئة الليل وروت عائشة انه صلى الله عليه وسلم قال من صلى بعد المغرب عشرين ركعة بنى
الله له بيتا في الجنة كذا في الاختيار والاربع قبل العشاء وبعدها ثنتان بعدها
مؤكدة وثنتان نافلة حتى لو تركها لا يستوجب اساءة واما لو ترك الركعتين بعدها

ثم انهم قالوا

هذا يدل على ان ركعتي المغرب محسوبة من الست لكن قال صاحب الاشباه والصحيح ستة بعد ركعتي المغرب تبتع منه

بان لم يصل اصلا يستوجب اساءة وكره الزيادة على اربع بتسليمة في نفل النهار ولا في نفل الليل
الى ثمان لان السنة وردت في صلوة الليل الى ثمان وفي صلوة النهار الى اربع ولم ترد بالزيادة
فتكره لان ما لا دليل عليه لا يثبت خلافا لهما فانهما قالا [illegible]
[illegible] والثمان في الليل غير جائزة كما ان الثمان في النهار غير جائزة قال صاحب الهداية
وفي الجامع الصغير لم يذكر الثمان في صلوة الليل يعني قال محمد يجوز في الليل ركعتان بتسليمة او اربع
بتسليمة ان شاء او ست بتسليمة ان شاء ولم يذكر الثمان الى هنا وقال صاحب مجمع البحرين والثمان
بتسليمة فقط في الليل جائزة عنده اي عند ابي حنيفة وقالا غير جائزة ثم قال الفاضل ابن الملك في شرحه
اعلم ان المصنف اتبع صاحب الهداية في جعل الثمان في الليل جائزة عنده خلافا لهما
لكن ذكر في النهاية لا فائدة في تخصيص ذكر ابي حنيفة لان النافلة في الليل بتسليمة الى الثمان
جائزة بغير كراهة اتفاقا وفيما وراءها مكروهة اتفاقا في عامة روايات الكتب انتهى
يقول الفقير والمصنف سلك مسلك صاحب المجمع مخالفا لما وقع في عامة روايات الكتب لان خلافهما
انما هو في كون الثمنى افضل في الليل لا في جواز الزيادة الى الثمان فيه فتبيح والحق انه لو ترك
قوله خلافا لهما في هذا المقام لكان اولى لانه ان حمل على ما سلك اليه صاحب المجمع يكون مخالفا لعامة
روايات الكتب على ما ذكرنا وان حمل على ما اقتضاه الشروح يكون قولا بما لم يقل به احد فتدبر
ولا تزاد على الثمان لان السنة لم ترد في الزيادة والافضل فيهما اي في الليل والنهار
رباع عند ابي حنيفة وقالا الافضل في النهار رباع وفي الليل مثنى افضل وعند
الشافعي الافضل في الليل والنهار مثنى مثنى لقوله عليه السلام صلوة الليل والنهار
مثنى مثنى ولهما الاعتبار بالتراويح يعني ان الاصل في التراويح مثنى مثنى بالاجماع وهي
نفل الليل فينبغي ان يكون سائر نوافل الليل كذلك ولا معنى لمثنى زيادة تحريمة وتسليمة وقعدة على ما
وله ما روي عن عائشة رضي الله عنها انها سئلت عن قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم في ليالي رمضان
فقالت كان قيامه في رمضان وغيره سواء كان يصلي بعد العشاء اربع ركعات لا تسأل

في الليل

صفحتين

صفحتين ثم اربعا لا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم كان يوتر بثلاث وكان يواظب على الاربع في الضحى وعلى
الاربع قبل الظهر وما كان يواظب الا على الافضل والتراويح تؤدى بجماعة فيراعى فيها جهة التيسير بالقطع
والتسليم على راس ركعتين لانه ربما كان ادوم تحريمة كان اشق ومعنى ما رواه الشافعي انه صلى
شفعا لا وترا لان الوتر في النفل منهي وترعنا ، انه يسلم على راس كل ركعتين وطول القيام افضل
من كثرة الركعات لقوله عليه السلام افضل الصلوة طول القنوت اي القيام ولان القراءة تكثر
بطول القيام وبكثرة الركوع والسجود يكثر التسبيح والقراءة افضل منه والقراءة فرض في
ركعتي الفرض حتى لو لم يقرأ في الكل او قرأ في ركعة فقط فسدت صلوته وواجبة في الاوليين
حتى لو تركها فيهما وقرأه في الاخريين جازت صلوته ويجب عليه سجود السهو ان سهى ويأثم ان
عمد وكل النفل والوتر اما النفل فلان كل شفع منه صلوة على حدة والقيام منه الى الثالثة
بمنزلة تحريمة مبتدأة ولهذا لا يجوز بالتحريمة الاولى الا ركعتان في المشهور عن اصحابنا واما الوتر
فللاحتياط لان الوتر يثبت بدليل فيه شبهة فكان السنة من حيث انه ثبت بالدليل ولا
يكفر جاحده فاحتيط في ايجاب القراءة في جميعه ولزم نفل شرع فيه قصدا يعني من
شرع في نافلة قصدا ثم افسدها قضاها وقال الشافعي لا قضاء عليه لانه متبرع فيما تبرع
ولا لزوم على المتبرع ولنا ان المؤدى وقع قربة فيلزمه الاتمام ضرورة صيانته عن البطلان
لان ابطال العمل حرام وقيد بقوله قصدا احترازا عن المشروع ظنا كما سيأتي انه
ولو عند الطلوع والغروب والاستواء يعني القضاء بافساد ما شرع في هذه الاوقات
خلافا لزفر فانه قاسه على صوم يوم العيد ولنا ان الشارع في الصوم مباشر للمعصية اذ الجزء
الذي شرع فيه صوم فكان منهيا عنه وكان مأمورا بقطعه فاستحال ان يؤمر بقضائه والشارع
في الصلوة غير مباشر معصية لان ما شرع فيه ليس بصلوة لانها لا تتم الا بركعة فلا يكون
منهيا عنه فيؤمر بالقضاء لا ان شرع ظانا انه عليه كما اذا ظن انه لم يصل الظهر فشرع
فتذكر انه قد صلاه صار ما شرع فيه نفلا ولا يجب اتمامه حتى لو نقض لا يجب القضاء ولو نوى

اربعا وافسد بعد القعود الاول او قبله قضى ركعتين يعني اذا شرع في اربع ركعات من النفل
افسد الشفع الاول قضى ركعتين فقط لانه افسد ولم يشرع في الثاني وكل شفع من النفل صلوة على
حدة وان لم يفسد وقعد على الركعتين ثم قام الى الثالث ثم افسد يقضي الشفع الثاني فقط
وبعد اتمامه او بعد القعود الاول
لان الاول قد تم بالقعود ثم افسد الثاني فلزم قضاؤه وقال ابو يوسف قضى اربعا لو افسد
قبله اي قبل القعود لان نية الاربع قامت سبب الوجوب وهو الشروع فيلزم قضاء الاربع جميعا
كما اذا نذر لان نية الاربع قامت سبب الوجوب ايضا وهو النذر ولهما ان الشروع يلزم ما
شرع فيه وما لا صحة له الا به وصحة الشفع الاول لا تتعلق بالثاني بخلاف الركعة الثانية وبخلاف
النذر لانه ملزم لذاته والشروع ملزم لصيانة المؤدى عن البطلان فيكون ملزما للشروع فيه
وما يتعلق صحته به فافترقا وكذا الخلاف لو ترك القراءة في الاربع يعني وكذا الخلاف بين ابي حنيفة
ومحمد مع ابي يوسف لو صلى الاربع خاليا من القراءة حيث يقضي ركعتان عندهما واربع
عنده لهما ان التحريمة قد بطلت بترك القراءة في الشفع الاول فلم يصح الشروع في الشفع
الثاني فيلزم قضاء الشفع الاول فقط وعند ابي يوسف ترك القراءة في الشفع الاول لا يوجب بطلان
التحريمة فيصح الشروع في الشفع الثاني ثم فسد الكل بترك القراءة فيه فعليه قضاء الاربع
او قرأ في احدى الاخريين فحسب فيقضي ايضا ركعتين عند ابي حنيفة ومحمد لبطلان التحريمة
فلم يصح الشروع في الثاني ويقضي اربعا عند ابي يوسف لان التحريمة لا تبطل بالترك اصلا
عنده فيصح الشروع في الشفع الثاني ثم يفسد الكل بترك القراءة فعليه قضاء الاربع
ولو قرأ في الاوليين او الاخريين فقط او تركها في احدى الاوليين او احدى
الاخريين فقط قضى ركعتين اتفاقا اما لو قرأ في الاوليين لا غير يقضي الاخريين بالاجماع
لان التحريمة لم تبطل عندهم اصلا فصح الشروع في الشفع الثاني ثم فساده بترك القراءة
فيه لا يوجب فساد الشفع الاول واما لو قرأ في الاخريين لا غير يقضي الاوليين بالاجماع
لان عندهما لم يصح الشروع في الشفع الثاني لان ترك القراءة في الاوليين يبطل التحريمة

فيلزم

قبل القعود م

فيلزم ان يقضي الاوليين فقط وعند ابي يوسف يصح الشروع في الشفع الثاني لكن اداه فعليه قضاء
الاوليين بترك القراءة فيهما واما لو تركها في احدى الاوليين فقط فعليه قضاء الاوليين بالاجماع
ولو تركها في احدى الاخريين فقط فعليه قضاء الاخريين بالاجماع ولو قرأ في احدى الاوليين
لا غير او احدى الاوليين واحدى الاخريين قضى اربعا عند ابي حنيفة وابي يوسف لبقاء التحريمة
عندهما اما عند ابي حنيفة فلان ترك القراءة في ركعة من الشفع الاول لا يبطل التحريمة وعند
ابي يوسف لا يبطل التحريمة اصلا بالترك وقد افسد الشفعين بترك القراءة في ثانيتي الصورتين
فيقضي اربعا وقال محمد يقضي ركعتين لان التحريمة قد ارتفعت بترك القراءة في ركعة من
الشفع الاول فيقضي الاوليين فقط فيهما واعلم ان الاصل في هذه المسائل ان ترك القراءة
في ركعتي الشفع الاول يبطل التحريمة حتى لا يصح بناء الشفع الثاني على الشفع الاول وفي ركعة
واحدة لا بل يفسد الاداء فيصح بناء الشفع الثاني عليه وعند محمد بترك في ركعة واحدة يبطل
التحريمة ايضا حتى لا يصح بناء الثاني على الاول وعند ابي يوسف لا يبطل اصلا بل يوجب فساد الاداء
فقط فيصح بناء الشفع الثاني عليه سواء ترك القراءة في ركعة من الشفع الاول او في ركعتيه
اذا عرفت هذا الاصل فعليك بتطبيق مسائل مذكورة عليه فتدبر ولا يترك القعود الاول فيه
اي في صلوة النفل لا تبطل يعني اذا صلى اربع ركعات من النفل ولم يقعد بين الشفعين كان ينبغي
ان يفسد الشفع الاول ويجب قضاؤه لان كل شفع من النفل صلوة على ما ذكرناه فيفسد قياسا
على الفرض لان القعدة انما فرضت اذا وجد بها التحلل والخروج والمتنفل لما ترك القعدة وقام
الى الثالثة صار الكل صلوة واحدة كصلوة الظهر فلم يبق القعدة الاولى فرضا خلافا لمحمد
لان كل شفع من النفل صلوة كصلوة الظهر [illegible] ولهذا اوجب القراءة في كل شفع وفساد الشفع
الثاني لا يسري الى الاول اذا وجد القعدة الاولى فتكون القعدة في كل منهما فرضا فيفسد بتركها
ذكر صاحب التسهيل لو صلى الف ركعة ولم يقعد الا في الاخر صح عندهما ولم يصح عند محمد
ولو كان اربع ركعات ولو نذر صلوة في مكان فاداها في ادنى شرفا منه جاز يعني اذا نذر

انه يصلي في مكان شريف كالمسجد الحرام مثلا وصلى في مكان آخر اقل منه شرفا جاز عندنا وقال زفر لا يجوز
وكذا الصوم والصدقة لزفر قوله تعالى اوفوا بالعهود ولنا ان ايجابه يعتبر بايجاب الله تعالى فلا يتخصص
بالمكان في ايجابه للصلوة كذا في التسهيل ولو نذرت صلوة او صوما في غد فحاضت فيه
لزمها القضاء قيد بالغد لانها لو قالت علي ان اصلي كذا يوم حيضي لا يلزمها شيء اتفاقا
وقال زفر لا يلزمها قضاؤها لانها اضافت العبادة الى يوم لم يصلح لفعلها عنده وصار كما يكون
كما لو قالت يوم حيضي ولنا ان النذر في انه قابل للاداء فيه وقد فوتته بمانع سماوي فيجب
القضاء بخلاف قولها يوم حيضي لانه بمقارنته ما ينافي عنده وسلم يكن صالحا له فلم يجب ولا
يصلي بعد صلوة مثلها هذا اللفظ مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وعن علي وعبد الله
مسعود رضي الله عنهما قيل معناه لا يصلي النفل مثل الفرض بل يقرأ في جميع ركعات النفل
يقرأ في الركعتين الاوليين من الفرض الفاتحة وسورة وفي الاخريين الفاتحة وحدها قال صاحب
النهاية والكفاية وانما حمل على هذا لانه حديث ثبت خصوصه بالاجماع فان الرجل يصلي ركعتي
الفجر ثم الفرض ويصلي ركعتي الظهر ثم ركعتي السنة واربعا قبل الظهر ثم الظهر
في الاقامة فلزم حمله على وجه صحيح وقال بعضهم يحتمل ان المراد به ان لا يقضي بعدما اداه
من الزائف بوسوسة الشيطان فان النبي صلى الله عليه وسلم لما صلى الفجر صبيحة ليلة التعريس
قال له اصحابه من الغد الا نعيد صلوة الامس فقال ان الله ينهاكم عن الربا فيقبله منكم ق
ويصلي النفل قاعدا مع القدرة على القيام لقوله عليه الصلوة والسلام صلوة القاعد على النصف
من صلوة القائم ثم صلوة فلا يخلو اما ان يكون المراد ما كان بعذر او بغيره لا سبيل الى الاول
لان ذكر صلوة القائم تنصيف في الثواب فتعين ان يكون بغير عذر ولا يخلو ايضا اما
ان المراد بها الفرض او التطوع لا سبيل الى الاول لان الاجماع منعقد على ان صلوة الفرض
بدون العجز لا يجوز قاعدا فتعين الثاني ولان الصلوة خير موضوع اي مشروع وربما
يشق عليه القيام فيجوز ترك القيام لئلا ينقطع عن الخير واختلفوا في كيفية

القعود

القعود قال صاحب النهاية ذكر في التتمة من يصلي التطوع قاعدا بعذر او بغير عذر في التشهد يقعد
كما في سائر الصلوات اجماعا واما في القعود بدل القيام روى محمد عن ابي حنيفة انه يقعد كيف
شاء لانه لما جاز له ترك اصل القيام فترك سنة القعود اولى ان يجوز وعن ابي يوسف انه يحتبي
لان عامة صلوة رسول الله صلى الله عليه وسلم في آخر عمره كان محتبيا وعن محمد انه يتربع لانه اعدل
وعن زفر انه يقعد كما يقعد في حالة التشهد وهو الذي اختاره الفقيه ابو الليث وشمس الائمة
السرخسي ولو قعد بعدما افتتح قائما جاز ويكره ان كان بلا عذر لان ابتداء النفل قاعدا جائز (اشبه)
فبقاؤه اولى لانه اسهل من الابتداء وقالا لا يجوز الا لعذر لان الشروع قائما ملزم للقيام
كالنذر انه يصلي قائما قلنا النذر بالصلوة قائما ملزم لذاته لانه التزم القيام نصا والشروع
ليس بملزم لذاته بل للصيانة المؤدى عن البطلان وهي لا تحتاج الى القيام لكن الامام قائل بالكراهة
فيها ولذا قال المصنف ويكره ويتنفل راكبا خارج المصر موميا الى اي جهة توجهت دابته
لحديث ابن عمر قال رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلي على حمار وهو متوجه الى خيبر يومي ايماء
ثم قيل هل يشترط التوجه الى القبلة عند ابتداء الصلوة قال صاحب النهاية قال في المحيط في
الناس من يقول انما يجوز التطوع على الدابة اذا توجه الى القبلة عند افتتاح الصلوة ثم تركها
وانحرف عنها واما اذا افتتح الصلوة الى غير القبلة لا يجوز لانه لا ضرورة في حالة الابتداء
انما الضرورة في حالة البقاء الا ان اصحابنا لم يأخذوا به لانه لا تفصيل في النص وفرع
في الايضاح ان القائل به الشافعي وفي المبسوط ولو لم يكن له على التطوع على الدابة مع نفسه
الا حفظ الاذكار وحفظ النفس عن الوساوس والحق الطاعات لكان ذلك كافيا ولا يصلي
المسافر المكتوبة على الدابة من غير عذر لان المكتوبة في اوقات مخصوصة فلا يشق عليه النزول
للاداء بخلاف التطوع ومن الاعذار الخوف من اللص والسبع وطين المكان وكون الدابة جموحا
وكون المسافر شيخا كبيرا لا يجد من يركبه فعند هذه الاحوال يجوز المكتوبة على الدابة وعن الحسن
انه ينزل لسنة الفجر وذكر ابو شجاع انه ذكر يجوز ان يكون لبيان الاولى يعني ان الاولى

ان ينزل لركعتي الفجر والتقييد بخارج المصر يشير الى اشتراط السفر والصحيح انه جائز وغيره وفي ذلك سواء
بعد ان يكون خارج المصر وانه يجوز عند ابي حنيفة وابي يوسف ان جواز التطوع على الدابة مخصوص بالسفر
خاصة الا ان الكلام بعد هذا في مقدار ما يكون بين ذلك الخارج وبين المصر حتى يجوز له التطوع
على الدابة ذكر في الكافي اذا خرج من المصر فرسخين فله ان يصلي على الدابة وقال بعضهم بقدر ميل
وان كان اقل من ذلك لا يجوز والتقييد بخارج المصر يشير ايضا الى انه في المصر وذكر في الظهيرية
ان عند ابي حنيفة لا يجوز التطوع على الدابة في المصر وعند محمد يجوز ويكره وعند ابي يوسف لا بأس به
ويحكى ان ابا يوسف لما سمع هذا من ابي حنيفة قال حدثني فلان عن فلان ان النبي عليه السلام
ركب الحمار في المدينة يعود سعد بن عبادة وكان يصلي وهو راكب فلم يرفع ابو حنيفة رأسه قيل
انما لم يرفع رأسه رجوعا منه الى الحديث وقيل [illegible] بل [illegible] هذا حديث شاذ وفي مثله لا يكون
حجة عنده فلهذا لم يرفع رأسه وابو يوسف اخذ بالحديث ومحمد رحمه الله كذلك الا انه كره ذلك في
المصر لان اللغط يكثر فيه فلكثرة اللغط ربما يبتلى بالغلط في القراءة وفي المبسوط وان كان على
سرجه قذر يجوز صلوته وكان محمد بن مقاتل وابو حفص الكبير يقولان لا يجوز اذا كان من النجاسة في
موضع الجلوس او في موضع الركابين اكثر من قدر الدرهم اعتبارا للصلوة على الدابة بالصلوة
على الارض انتهى من النهاية فان افتتح ثم نزل بنى يعني اذا افتتح ركعة نفلا على الدابة بالايماء ثم نزل
بنى لان ايماء الراكب كركوعه وسجوده في القوة وليس خلفا عنهما ولهذا اجاز ابتداؤه بالايماء
مع امكان النزول خلافا لابي يوسف لانه مؤد بركوع وسجود ~~[illegible]~~
~~[illegible]~~ او قريبة بالايماء ولا يجوز بناء الاقوى
على الاضعف كالمريض بناء المريض بالايماء اذا زال عذره وبركوبه لا يبني يعني ان صلى
ركعة نفلا نازلا ثم ركب استقبل لان احرامه انعقد لوجوب الركوع والسجود فلا يقدر على
ترك ما لزمه من غير عذر بخلاف احرام الراكب فانه ينعقد على التخيير بين ان ينزل ويتم بالركوع
والسجود وبين ان يومي على الدابة فلهذا جاز البناء عليه فصل التراويح ذكر

التراويح في فصل على حدة لاختصاصها بما ليس لمطلق النوافل من الجماعة وتقدير الركعات وسنية الختم
والتراويح جمع ترويحة واصلها المصدر ثم سميت بالترويحة لاستراحة القوم بعد كل
اربع ركعات قال رحمه الله سن التراويح اي صلاتها بهم التراويح كذا في الغرب سنة مؤكدة للرجال
والنساء هو الصحيح من المذهب وقال بعض الروافض للرجال فقط وقال بعضهم سنة عمر وعندنا سنة الرسول
صلى الله عليه وسلم لقوله عليه السلام ان الله تعالى فرض عليكم صيامه وسن لكم قيامه وقد صح انه عليه السلام اقامها
في بعض الليالي على ما روي انه خرج ليلة من ليالي رمضان وصلى عشرين ركعة فلما كان من الليلة الثانية
اجتمع الناس فصلى بهم ايضا عشرين ركعة فلما كان من الليلة الثالثة كثر الناس فلم يخرج وقال عرفت
اجتماعكم لكن خشيت ان تكتب عليكم وكان الناس يصلونها فرادى الى زمن عمر ثم اقامها عمر في زمانه
حيث امر ابي بن كعب وهو شيخ شيوخ القرآن ان يصلي بالناس والصحابة متوافرون منهم
عثمان وعلي وابن مسعود وابن عباس وطلحة والزبير ومعاذ وغيرهم من المهاجرين والانصار
وما رد عليه واحد منهم بل ساعدوه ووافقوه وامروا بذلك وقد اثنى علي كرم الله وجهه
على عمر حيث قال نور الله مضجع عمر كما نور مساجدنا وانه لم يواظبها النبي عليه السلام خشية
ان يكتب علينا وقال ابو حنيفة التراويح سنة مؤكدة لم يواظبها عمر من تلقاء نفسه الا عن اصل
لديه وهو قوله عليه الصلوة والسلام ان لي فيكم سنة مهدية فاتبعوه ولا تخالفوه اراد به التراويح
كذا في الزاهدي وقال ايضا عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ولا يلزم من عدم
مواظبته عليه السلام عليها عدم كونها سنة مؤكدة لانه بين العذر في ترك المواظبة وهو خشية ان
يكتب علينا مع توصيته بالاتباع وعدم المخالفة حين احياها عمر فهي سنة اي سنة في كل
ليلة من رمضان بعد العشاء حتى لو صلاها قبل العشاء لا يكون وقال جماعة من مشايخ بلخ الليل كله
وقت لها قبل العشاء وبعده لانها سميت قيام الليل فكان وقتها الليل قبل الوتر وبعده
وقال عامة مشايخنا وقتها ما بين العشاء والوتر فان صلاها قبل العشاء او بعد الوتر
لم تؤد في وقتها لان التراويح عرفت بفعل الصحابة فكان وقتها ما صلوا فيه وهم صلوها

بعد العشاء قبل الوتر وبعده التي ليس على انها يعني يصلون بعد العشاء وقبل الوتر بجماعة لكن على وجه
الكفاية حتى لو امتنع اهل المسجد عن اقامتها كانوا مسيئين ولو اقامها البعض فالمتخلف عن الجماعة
تارك للفضيلة لان افراد الصحابة يروى عنهم التخلف وعن ابي يوسف من قدر ان يصلي في بيته
كما يصلي مع الامام فصلوته في بيته افضل والصحيح ان للجماعة في البيت فضيلة وللجماعة فضيلة اخرى نعم وح
فهو حاز احدى الفضيلتين وترك الفضيلة الزائدة كذا في الكافي يقول الفقير اظن ان
ليس مراد ابي يوسف من قوله من قدر ان يصلي في بيته آه ان يصلي بجماعة في بيته بل معناه من قدر
ان يصلي في بيته منفردا كما يصلي مع الامام فصلوته في بيته افضل لان هذه الرواية عن الثاني
في مقابلة رواية كونها بجماعة سواء كان في مسجد او في البيت فنقل صاحب الكافي بعد
نقله هذه الرواية والصحيح آه ليس في محله ويؤيد ما قلنا ما قاله فخر الدين قاضيخان في
فتاواه من يستحب اداؤها بالجماعة وقال مالك والشافعي في القديم الانفراد افضل كسائر السنن
لانه اقرب الى الاخلاص وابعد عن الرياء وعن ابي يوسف انه قال من قدر على ان يصلي في بيته
كما يصلي مع الامام في مسجده فالافضل له ان يصلي في بيته والصحيح ان الجماعة افضل لان
عمر اقامها بالجماعة بمحضر من كبار الصحابة وضياعهم والظاهر بينهم اجتبا ولا افضل وقال
بعض العلماء اذا صلاها في البيت وحده وترك الجماعة لا يصير مسيئا تاركا للسنة انتهى ثم قال
بعد سطر وان صلى بجماعة في البيت اختلف المشايخ فيه والصحيح ان للجماعة في البيت فضيلة
وللجماعة في المسجد فضيلة اخرى فاذا صلى في البيت بجماعة فقد حاز فضيلة ادائها بالجماعة
وترك الفضيلة الاخرى انتهى اذا عرفت هذا فانظر ايها المنصف هل كان مراد ابي يوسف
من قوله من قدر ان يصلي في بيته آه وهل يكون لقول صاحب الكافي والصحيح آه محل في
هذه الرواية تدبر لكن اظن ان نسخة الكافي التي عندنا سقيمة سقط عنها بعض ما قاله
فخر الدين قاضيخان فتتبع ثم اعلم ان مشايخ العراق وبعض مشايخ بلخ قالوا انه يجوز
امامة الصبيان في التراويح وقال بعضهم كنصير بن يحيى انه سئل عنها فقال يجوز اذا كان

ابن

ابن عشر سنين وقال شمس الائمة الحلواني الصحيح انه لا يجوز لانه غير مخاطب فصلوته ليست بصلوة
على الحقيقة فلا يجوز امامته كامامة المجنون كذا في فتاوى قاضيخان عشرون ركعة سوى الوتر
ها وذلك كله سنة وتسمى بعشر تسليمات لانه صلى الله عليه وسلم صليها كذلك وجلسة بعد كل اربع قدر
اي مقدار اربع ركعات وفي الخلاصة والكافي ان الجلسة بين كل اربع بقدرها مستحبة لانه
المتوارث من زمن الاصحاب الى يومنا هذا قال قاضيخان في فتاواه وانما يستحب الانتظار
بين كل ترويحتين لان التراويح ماخوذة من الراحة فيفعل ما قلنا تحقيقا للاسم وهو في الانتظار
مخير ان شاء سبح وان شاء هلل وان شاء صلى وان شاء سكت اي ذكر فعل في نفسه
صلى لقوله صلى الله عليه وسلم المنتظر للصلوة كمن في الصلوة واهل مكة يطوفون بالبيت بين
كل ترويحتين اسبوعا واهل المدينة يصلون في ذلك اربع ركعات فصار ترويح اهل المدينة مع
الوتر مع ما يصلون بين الترويحات تسعا وثلثين انتهى يقول الفقير اذا كان الانتظار تحقيقا
لاسم الترويحة فهو يقتضي السكوت والتسبيح قاعدا والطواف والصلوة لا يحققه بل يحقق ضده
تدبر فيعمل به ان امكن والسنة فيها الختم مرة اختلف المشايخ في قدر القراءة في التراويح قال
بعضهم يقرأ في كل شفع مقدار ما يقرأ في صلوة المغرب لان التطوع دون المكتوبة فيعتبر بما خف
المكتوبات قراءة وقال بعضهم يقرأ مقدار ما يقرأ في العشاء لانها تبع للعشاء وقال
بعضهم وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة يقرأ في كل ركعة عشر آيات وهو الصحيح لان فيه تخفيفا
على الناس وبه يحصل السنة وهو الختم مرة واحدة لان عدد الركعات في ثلثين ليلة ستمائة وآي
القرآن ستة الاف وشيء فاذا قرأ في كل ركعة عشر آيات يحصل الختم في التراويح يقول الفقير آي
القرآن على ما ذكره المفسرون ستة الاف وستمائة وستة وستون آية وبقراءة عشر آيات
في كل ليلة يحصل ستة الاف منها ويبقى الباقي اللهم الا ان يقال المراد التقريب ويرشد اليه قوله
وشيء ثم قال صاحب النهاية والفضيلة في الختم مرتين والافضل الاجتهاد لانهم كانوا يختمون في كل
عشر ليال وعن ابي حنيفة انه يختم في شهر رمضان احدى وستين ختمة ثلثين في الليالي وثلثين في الايام

وواحد في التراويح واذا كان امام مسجد لا يختم فله ان يترك مسجده ويطوف وذكر الصدر الشهيد انه اذا كان يقرأ في مسجده قدر مسنون لا يترك مسجده لم يتضح لي معناه انتهى قال صاحب التتمة ويختم في ليلة السابع والعشرين لكثرة الاخبار انها ليلة القدر وفي شرح الكنز نقلا عن المحيط اذا ختم في تراويح بعض الشهر مرة ثم لم يصل تراويح بقية الشهر يجوز من غير كراهة لان التراويح ما شرعت لاجل نفسها بل للختم فيها وقد حصل فلا يترك الختم لكسل القوم كذا الافضل في زماننا ما لا يؤدي الى تنفير القوم عن الجماعة كذا في الاختيار وعندنا في زماننا يقرؤون بثلث آيات قصار او آية طويلة حتى لا يمل القوم ولا يؤدي الى تعطيلها واختار بعض المشايخ ان يقرأ بسورة الفيل الى آخر السورة في العشرة الاولى ثم يعيدها كذلك للتخفيف ولئلا يشتبه عليه عدد الركعات كذا في الزاهدي ويأتي بالثناء عقيب تكبيرة الافتتاح الامام والقوم وينوي التراويح او سنة الليل او قيام رمضان ويكره قاعدا مع القدرة على القيام قال قاضي خان وفقهاء اتفقوا على انه لا يستحب بغير عذر واختلفوا في الجواز قال بعضهم لا يجوز بغير عذر واستدلوا بما روى الحسن عن ابي حنيفة انه لو صلى سنة الفجر قاعدا بغير عذر لا يجوز فكذا التراويح اذ كل واحد منها سنة مؤكدة وقال بعضهم يجوز اداء التراويح قاعدا بغير عذر وفرقوا بين التراويح وسنة الفجر وهو الصحيح الا ان ثوابه يكون على النصف من صلاة القائم وفي المحيط الفرق ان سنة الفجر سنة مؤكدة لا خلاف فيها والتراويح في التأكيد دونها فلا يجوز التسوية بينهما وان صلى الامام بالتراويح قاعدا بعذر او بغير عذر واقتدى به قوم قيام اختلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يصح اقتداء القائم بالقاعد في قول محمد ويصح في قول ابي حنيفة وابي يوسف كما في المكتوبة وقال بعضهم يصح اقتداء القائم بالقاعد في التراويح عند الكل وهو الصحيح واذا صح اقتداء القائم بالقاعد اختلفوا انما يستحب للقوم قال بعضهم يستحب للقوم ان يقعدوا احترازا عن صورة المخالفة قال الفقيه ابو الامام ابو علي النسفي الى آخر ان الامام اذا كان قاعدا يستحب القيام للقوم ويكره للمقتدي ان يقعد في التراويح فاذا

اراد

اذا اراد الامام ان يركع يقوم ويقتدي لان فيه اظهار التكاسل في الصلاة والتشبه بالمنافقين قال الله تعالى واذا قاموا الى الصلاة قاموا كسالى وكذا اذا غلبه النوم يكره له ان يصلي مع النوم بل ينصرف لان في الصلاة مع النوم تهاونا وغفلة وترك التدبر انتهى ملخصا من قاضي خان ويوتر بجماعة في رمضان فقط وعليه الاجماع لانها نفل من وجه حتى وجبت القراءة في ركعاتها كلها ويؤدى بغير اذان واقامة وصلاة النفل بالجماعة ليست مستحبة لانها لو كانت مستحبة لكانت افضل من الصلاة في داره ولو كانت افضل لفعلها اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو فعلوا لاشتهر ولما اشتهر الجماعة في الوتر خارج رمضان فعلم انهم لم يفعلوا كذا في الكافي ثم ان الوتر في رمضان بالجماعة افضل ام الاداء في منزله وصحح الصحيح ان الجماعة افضل لان عمر رضي الله عنه يؤمهم في الوتر ولانه لما جاز الاداء بالجماعة كان بالجماعة افضل اعتبارا بالمكتوبة وذكر ابو علي النسفي ان علماءنا اختاروا ان يوتر في رمضان في منزله ولا يوتر بجماعة لان الصحابة لم يجتمعوا على الوتر بجماعة في رمضان كاجتماعهم على التراويح فان ابي بن كعب كان يؤمهم فيه والافضل في السنن في المنزل لانه ابعد عن الرياء ولقوله عليه السلام افضل صلاة الرجل في بيته الا المكتوبة الا التراويح لانها شرعت في جماعة ولو تركوا الجماعة في فرض العشاء لم يصلوا التراويح جماعة ولو لم يصلها بالامام صلى الوتر به لانه تابع لرمضان وعند بعضهم لا يصلي به لانه تابع للتراويح عند ذلك البعض ولا يترك الامام في التراويح على التشهد وان علم انه لا يثقل على القوم بين الصلاة على النبي بالدعاء كذا في الاختيار ولا يصح التطوع بجماعة الا قيام رمضان وعن شمس الائمة ان التطوع بالجماعة انما يكره اذا كان على سبيل التداعي اما لو اقتدى واحد او اثنان بواحد لا يكره واذا اقتدى ثلثة بواحد اختلف فيه وان اقتدى اربعة بواحد كره اتفاقا كذا في الكافي وعن هذا قالوا كره الاقتداء بالامام في صلاة الرغائب والبراءة والقدر حتى قال الامام حكم في شرحه على الشرح رحمه الله تعالى واصحابنا **فصل** يصح امام الجمعة بالناس لانه اجتماع فيشترط ان شاء الامام محترزا عن الفتنة كالجمعة عند كسوف

صح

في التاكيد

احتمال م

الشمس م

الشمس يقال كسفت الشمس اذا ذهب ضوؤها واسودت وكسفها الله والافصح ان الكسوف للشمس والخسوف
للقمر قال الاصمعي اذا ذهب البعض فهو الخسوف وان ذهب الكل فيهما يقال كسفت الشمس والقمر
جميعا قالت عائشة خسفت الشمس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كذا في المغرب انما اورد هذه الصلوة
في حيز النوافل تنبيها على انها منها وقبلها في فصل على حدة اشعارا بانهما ممتازتان عن النوافل
بعروض اسباب سماوية نادرة واوردها صاحب الهداية عقيب صلوة العيد لمشاركتهما في
المنادية بالجماعة في النهار بغير اذان واقامة والاصل فيها حديث ابي مسعود الانصاري قال
انكسفت الشمس يوم مات ابراهيم ابن سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال الناس انما انكسفت
الشمس لموته فقال عليه السلام ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت احد
ولا لحياته فاذا رايتم شيئا من هذه الافزاع فافزعوا الى الصلوة ركعتين لما روى
جماعة من الصحابة منهم ابن مسعود وسمرة بن جندب والنعمان بن بشير رضي الله عنهم اجمعين ان النبي صلى الله عليه وسلم
صلى في كسوف الشمس ركعتين في كل ركعة ركوع واحد وقال الشافعي في كل ركعة ركوعان
واحتج على ذلك بحديث عائشة رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الكسوف ركعتين باربع
ركوعات واربع سجدات ولنا حديث عبد الله بن عمرو والنعمان بن بشير وابي بكرة وسمرة بن جندب
بالفاظ مختلفة ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى في كسوف الشمس ركعتين كاطول صلوة كان يصليها
فانجلت الشمس مع فراغه منها واذا تعارضت الروايات كان الترجيح لرواية الرجال
وتاويل ما رواه ما ذكر محمد انه يحتمل ان النبي صلى الله عليه وسلم اطال الركوع زيادة على قدر ركوع سائر
الصلوات فرفع اهل الصف الاول رؤوسهم ظنا منهم انه عليه السلام رفع راسه من الركوع فمن
خلفهم رفعوا رؤوسهم فلما راى اهل الصف الاول رسول الله صلى الله عليه وسلم راكعا ركعوا
ومن خلفهم ايضا ركعوا فلما رفع رسول الله صلى الله عليه وسلم راسه المباركة من الركوع رفع القوم رؤوسهم
ومن كان خلف الصف الاول ظنوا انه ركع ركوعين فرووا على حسب ما وقع عندهم ومثل
هذا الاشتباه كثيرا ما يقع لمن كان في آخر الصف وعائشة كانت واقفة في صف النساء

قيل

قيل قد روي في حديث الكسوف على نحو ما قال الشافعي من الرجال ابن عباس فقد كان في صفهم
اجيب بانه كان في صف الصبيان في ذلك الوقت ويبطل الزيادة لان في الاطالة متابعة النبي صلى الله عليه وسلم
فانه صح ان قيام رسول الله صلى الله عليه وسلم كان في الركعة الاولى بقدر سورة البقرة وفي الثانية بقدر
سورة آل عمران قال صاحب الهداية اما التطويل في القراءة فبيان الافضل ويخفف ان شاء
لان المسنون استيعاب الوقت بالصلوة والدعاء فاذا خفف احدهما طول الآخر ويخفيها القراءة
عند الامام وقالا يجهر له رواية ابن عباس وسمرة بن جندب ولهما رواية عائشة [illegible]
والترجيح قد مر كيف وانها صلوة النهار وهي عجماء ثم يدعو بعدها حتى تنجلي الشمس
ان شاء جالسا مستقبل القبلة وان شاء قائما وان شاء يستقبل القوم بوجهه والقوم
يؤمنون لقوله صلى الله عليه وسلم اذا رايتم من هذه الافزاع شيئا فافزعوا الى الله بالدعاء
والسنة في الادعية تاخيرها عن الصلوة ولا يخطب وقال الشافعي يخطب بعد الصلوة خطبتين
كما في العيد لما روت عائشة انه صلى الله عليه وسلم صلى ثم خطب فحمد الله تعالى واثنى عليه ولنا
انها لم تنقل وان صح فتاويله انه عليه السلام خطب لانهم قالوا انما كسفت لموت ابراهيم فاراد
ان يرد عليهم لا لشرعية الخطبة كذا في العناية قال مولانا الفاضل سعدي افندي كيف لم تنقل
وقد اخرج السنة عن عائشة رضي الله عنها بقول المعترض من الخبر ان المراد لم تنقل من غيرها صحيحا
لانه صح في صحيح ان عائشة روته وهذا قرينة على ما قلنا وقال صاحب النهاية معنى قولها
خطب دعا اذ الدعاء يسمى خطبة وان لم يحضر امام الجمعة صلوا فرادى تحرزا عن فتنة التقديم
والتقدم وهذا يعني انها على ان هذا التطوع والاصل في التطوع ذكر ركعتين او اربعا كالخسوف
اي كما يصلون في خسوف القمر فرادى وان كان معهم امام الجمعة لانه يكون ليلا فيتعسر الاجتماع ويؤدي
بعض الى الفتنة وقال الشافعي فيه اذا خسف القمر صلى الامام بالناس في المسجد ركعتين وركع في كل
ركعة ركوعين ويجهر كما في الكسوف والظلمة والريح والفزع والزلازل والصواعق و
انتشار الكواكب والامطار الدائمة وعموم الامراض فان صلوتها كصلوة الخسوف فرادى

صلى الله عليه وسلم

لان الناس كانوا يقولون م

من قوله عليه السلام اذا رايتم شيئا من هذه الافزاع الحديث **فصل** لا صلوة بجماعة

في الاستسقاء بل دعاء واستغفار لقوله تعالى واستغفروا ربكم انه كان غفارا يرسل السماء

عليكم مدرارا الاية جعل الاستغفار سببا لارسال الغيث دون الصلوة وان رسول الله عليه السلام استسقى

ولم تروعنه الصلوة انما المروي عنه الدعاء وفي حديث انس ان الناس شكوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم

من الجدب وهو على المنبر فدعا فمطروا الى الجمعة القابلة ولم يرو انه عليه السلام صلى وعن عمر رضي الله عنه

خرج الى الاستسقاء فما زاد على الدعاء وروي انه شاور الصحابة فقال كعب يا امير المؤمنين ان

بني اسرائيل كانوا يستسقون بعصبة انبيائهم فقال هذا العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم

وصنو ابيه فاجلسه على المنبر ووقف بجنبه وقال اللهم نتوسل اليك بعم نبيك ودعا بدعاء

طويل فما نزل عن المنبر حتى سقوا فان صلوا فرادى جاز وقالا يصلي الامام بالناس ركعتين

قال صاحب النهاية ذكر في المبسوط والمحيط قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة وذكر في شرح الطحاوي

قوله مع محمد كما ذكر في الهداية لهما ما روى ابن عباس انه صلى الله عليه وسلم صلى فيه ركعتين كصلوة

العيد قلنا فعلها مرة وتركها اخرى فلم تكن سنة ويجهر فيهما بالقراءة اعتبارا بصلوة العيد

وروى بعضهم عن محمد انه يكبر كتكبيرات العيد وقال ابو يوسف لا يكبر ويتشهد ويخطب بعدها

اي بعد الصلوة خطبتين كالعيد عند محمد وعند ابي يوسف خطبة ولكن لان المقصود الدعاء

فلا يقطعها بالجلسة ولا يقلب القوم ارديتهم لانه لم ينقل انه عليه السلام امرهم بذلك وفي

ذلك ويقلب الامام عند محمد لانه روي انه عليه السلام استقبل القبلة وقلب رداءه

وصفة التقليب ان كان مربعا جعل اعلاه اسفله وان كان مدورا جعل الجانب الايمن على

الايسر والايسر على الايمن واما عند ابي حنيفة فلا يقلب الامام ايضا رداءه لانه صلى الله عليه وسلم

استسقى يوم الجمعة ولم يقلب رداءه ولو كان سنة لما تركه وما رواه محمد كان تفاؤلا

يعني تغيير الهيئة لتغير الهواء ويحتمل انه عليه السلام علم وحيا انه تعالى يغير الحال بتغيير رداءه

وهذا لا يوجد في غيره او لما تعارضت الاخبار تمسك بالقياس والقياس ان لا يقلب

الرداء كان الكسوف وللجمعة والعيدين ويخرجون ثلثة ايام فقط لانها مدة ضربت

لابلاء الاعذار كذا في الدرر وفي العكس ابلاء عذرا اداه اليه فيقبله ولم يعمل بعد اظاهر

والنهي اكثر من ثلثة ايام كذا في الايضاح وكذا قال صاحب النهاية والعناية ولم ينقل اكثر من ذلك

ويخرجون مشاة في ثياب خلق غسيلة متذللين متواضعين خاشعين لله تعالى ناكسين رؤسهم ويقدمون

الصدقة كل يوم قبل خروجهم قيل يستحب للامام ان يأمر الناس بصيام ثلثة ايام وما اطاقوا

من الصدقة والخروج من المظالم والتوبة من المعاصي ثم يخرج بهم اليوم الرابع وبالعجائز والصبيان

الى الثلثة ايام ويستحب ايضا اخراج الدواب ولا يحضر اهل الذمة لانه لا تنزل الرحمة

وانما تنزل عليهم اللعنة وقال الكرماني خرجوا لم يمنعوا انه ذكر وقد ورد به اثر وهو انهم

خرجوا في عهد بعض الخلفاء مع المسلمين ثم منعوا من ذلك ولكنا نقول انما يخرج الناس للدعاء

ودعاء الكافر ليس الا في ضلال وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قال انا بريء من كل مسلم مع

مشرك وعن نافع لا يتراءى ناراهما طلب التسهيل ولو خرج اهل الذمة لا يمنعهم لا يمنعون

الفقير شرح مجمع اخذ صاحب التسهيل هذا وهو يعني من هيبة كلام واما هنا في

عامة الكتب لا قائل منا بخروجهم لا منعا ولا سنية **باب ادراك الفريضة** لما فرغ

من بيان الصلوات المفروضة وواجباتها وسننها شرع في بيان مسائل متفرقة تتعلق بالاداء مثل

شرع في فرض فاقيم اي شرع الامام في تلك الفريضة لا ان اقام المؤذن لانه لو اخذ المؤذن

في الاقامة والرجل لم يقيد الركعة الاولى بالسجدة فانه يتم ركعتين بلا خلاف بين اصحابنا

ان لم يسجد للاولى يقطع ويقتدي اعلم ان الاداء نقض العبادة قصدا بلا عذر حرام

لقوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم لكن النقض للاكمال اكمال معنى فيجوز كنقض المسجد للاصلاح ونقض

الظهر للجمعة وللصلوة بالجماعة مزية على الصلوة منفردا فجاز نقض الصلوة منفردا لاحراز

فضيلة الجماعة وان سجدها وهو في الرباعية يتم شفعا حتى يصير ركعتان نافلة ثم

يقطع ويقتدي قيد بقوله وهو في الرباعية لانه اذا كان في الثلاثي او الثنائي يجيء حكمه

[illegible marginal notes]

ولو سجد للثالثة يتم لانه قد ادى الاكثر وللاكثر حكم الكل فلا يحتمل النقض ويقتدي متطوعا
الا في العصر لان التنفل بعده مكروه ولو في الفجر او المغرب يقطع ما لم يقيد الثانية بالسجدة
لانه ان لم يقطع وقيد الثانية بسجدة يتم صلوته في الفجر ويوجد الاكثر في المغرب وللاكثر حكم
الكل فيه شبهة الفراغ وحقيقته لا تحتمل النقض فكذا شبهته فان قيد يتم ولا يقتدي لان
التنفل بعد صلوة الفجر لا يجوز وفي المغرب لا يجوز التنفل بثلث ركعات ولو كان في سنة الظهر او
الجمعة فاقيم في الظهر او خطب في الجمعة يقطع على شفع لانها نوافل سنت وروي كذا عن ابي
يوسف وقيل يتمها وبه كان يفتي الامام الجليل ابو بكر محمد بن الفضل البخاري في سنة الظهر لانها بمنزلة
صلوة واحدة وكره خروجه من مسجد اذن فيه قبل ان يصلي ما اذن لها لقوله عليه السلام
لا يخرج من المسجد بعد النداء الا منافق او رجل يخرج لحاجة يريد الرجوع قيل اذا كان
هذا المسجد مسجد حيه فكذلك انه لا يخرج قبل الصلوة لان المؤذن دعاه ليصلي فيه وان لم
يكن مسجد حيه ان كان صلى في مسجد حيه فكذلك لانه صار من اهل هذا المسجد بالدخول
وان لم يكن صلى في مسجد حيه ان خرج ليصلي في مسجد حيه له ذلك لان الواجب عليه ان يصلي
في مسجد حيه ولو صلى في هذا المسجد فلا باس ايضا لانه صار من اهله والافضل ان لا
يخرج لانه يتهم الا لمن تقام به جماعة اخرى اي من ينتظم به امرها بان يكون مؤذن مسجد
او امامه او من يقوم بامر جماعة تتفرق او يقلون بغيبته وان فاتته الجماعة في مسجد حيه فان
اتى مسجدا اخر يرجو فيه الجماعة فحسن وان صلى في مسجد حيه منفردا فحسن ايضا هذا اذا لم يدخل
المسجد وان كان قد دخل يصلي فيه واي الحسنين افضل قال شمس الائمة يختار طلب الجماعة
والحلواني يختار مسجد حيه وقال بعضهم كان الصحابة اذا دخلوا المسجد وقد صلوا فيه صلوا فرادى
بغير اذان واقامة ولو كان متفقها فجماعة مسجد استاذه لاجل درسه او لسماع الا...
افضل بالاتفاق لتحصيل الثوابين ولو فاتته التكبيرة الاولى او ركعة او ركعتان في الاول
ان يصلي في مسجده ولا يذهب الى مسجد اخر كذا ذكره في الهداية وان صلى اربعة فدخل

سجدا

سجدا لا يكره الخروج الا في الظهر والعشاء ان شرع في الاقامة فانه يكره ان يخرج بعد الاقامة
لجواز التنفل بعدهما ولا يكره لمصلي الفجر والعصر والمغرب لكراهة التنفل بعد الفجر والعصر وعدم
مشروعية ثلث ركعات نفلا بعد المغرب خاف فوت الفجر بجماعة ان ادى سنته تركها واقتدى لان
ثواب الجماعة اعظم والوعيد بتركها الزم فكان احراز فضيلتها اولى لما روي انه عليه السلام
قال لقد هممت ان استخلف من يصلي بالناس وانظر الى من يتخلف عن الجماعة فامر بعض الفتيان بان
يحرقوا بيوتهم قال المحشي هو فيما لو صلى قبل من خاف ان اشتغل بالسنة فاته الفجر شرع في السنة
ويكبر بها ثم يكبر ثانيا للفريضة فيخرج بهذه التكبيرة عن السنة ويصير شارعا للفريضة فاذا فرغ
من الصلوة يقضيها قبل الطلوع ولا يكره ولا يصير مبطلا للعمل بل يصير متجاوزا عن عمل الى عمل
ذكره الواعظ رحمه الله في شرح النقاية وفي غنية السرخسي رحمه الله بان ما وجب بالشروع ليس
باقوى مما وجب بالنذر وقد نص محمد ان المنذورة لا تؤدى بعد الفجر قبل الطلوع وبان هذا
امر بالافتتاح على قصد ان يقطعها وهذا غير مستحسن شرعا وقد استحسن الكمال الترتيب
بالوجه الاول واجاب عن الوجه الثاني بان القصد للقطع نقض للاكمال فلا يبالي انتهى
قال الفاضل سعد الدين قال ابن الهمام في اول باب سجود السهو من شرع في الصلوة بقصد ان
يفسدها لا يفسدها لانه بتحقق ذلك القصد بالفعل ونيته لغو وابطال العمل قصدا منهي
ودرء المفسدة مقدم على جلب المصلحة وان رجا ادراك ركعة لا يتركها بل يصليها لان
سنة الفجر اكد والجماعة فيجمع بينهما ما امكن عند باب المسجد ويقتدي وان لم يكن عند باب
المسجد موضع للصلوة يصليها في المسجد خلف سارية من سواري المسجد واشدها كراهة
ان يصليها مخالطا للصف مخالفا للجماعة والذي يلي ذلك ان يصلي خلف الصف من غير
حائل بينه وبين الصف ولا يقضي ركعتي الفجر الا تبعا للفرض يعني اذا فاتت منها
وقضاها مع الجماعة او وحدانا فالمشايخ في سنته انه لا نص لاختصاص القضاء
بالواجب لكن ورد الخبر بقضائها قبل الزوال تبعا للفرض وهو ما روي انه عليه السلام

قضاها مع الفرض غداة ليلة التعريس بعد ارتفاع الشمس فيبقى ما وراءها على الاصل وفيما بعد
الزوال اختلف المشايخ قال بعضهم يقضيها تبعا ولا يقضيها مقصودة وقال بعضهم لا يقضيها
مطلقا لان النص ورد في الوقت فيعمل على صلاة النبي فلا تقاس عليه وقت آخر
قيل هو الصحيح وعند محمد يقضي بعد الطلوع يعني ان فاتته سنة الفجر لم يقضها قبل طلوع
الشمس بالاتفاق بيننا لان صفة السنة فاتت بذهاب وقتها فاشبه مطلق النفل
وهو يكره بعد صلاة الصبح ولا بعد ارتفاع الشمس عندهما وقال محمد يقضي بعد الارتفاع
الى الزوال ثم انه قيل لا خلاف بينهم في الحقيقة لانهما يقولان ليس عليه القضاء وان فعل
لا بأس به ومحمد يقول احب الي ان يقضي وان لم يفعل فلا شيء عليه ومنهم من حقق
الخلاف وقال انه الخلاف في انه لو قضى كان نفلا مبتدأ او سنة واما سائر السنن سواها
لا يقضي بعد الوقت وحدها وفي قضائها تبعا للفرض اختلف المشايخ قال بعضهم يقضيها
لانه كم من شيء يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا قال صاحب العناية وفيه نظر لان مثل
هذا يسمى تبعا لا ضمنا قال الفاضل سعدي افندي او ليس قد يتم الثابت الضمني لما يثبت تبعا
ولا يلزم ان يكون كل ضمني جزءا وذكر ظاهر المتبع وقال بعضهم لا يقضيها لاختصاص
القضاء بالواجب وهو الصحيح وبترك سنة الظهر في الحالين يعني سواء صلى في وقت الفرض
او لم يخش لانه يمكن اداؤها بعد الفرض هو الصحيح وقال بعضهم ان سنة الظهر تقضى
اذا فاتت لان في سنة الفجر ورد الشرع بالقضاء غداة ليلة التعريس ولم يرد مثل
ذلك في سنة الظهر وهذا اغرب حديث لانه عليه السلام فاتته الاربع قبل الظهر فقضاها
بعده رواه عائشة ويقضيها في وقته قبل شفعه عند محمد وعند ابي يوسف يصلي الركعتين
ثم يقضي الاربع وذكر بعضهم الخلاف على العكس وقيل الاختلاف مبني على انه نفل مبتدأ
او سنة فمن قال انه نفل لا يقدمه على الركعتين لانه لو بدأ به لفاتته الركعتان عن
موضعهما ومن قال انها سنة يقدمها عليهما لان كل واحد منهما سنة الا ان احدها فائتة

والاولى

والاخرى وقتية فيقدم الفائتة على الوقتية وان خرج لم يقضه وحده وتبعا على الصحيح
وغيرها اي غير سنة الفجر وسنة الظهر وغير الفوائت الخمس والوتر لا يقضي اصلا وفي
الكافي لو صلى سنة الفجر او الاربع قبل الظهر ثم اشتغل بالبيع والشراء او الاكل فانه يعيد السنة
ولكن باكل لقمة او شربة ماء لا تبطل السنة وقيل الظاهر انه لا يعيدها تارك سنن
الصلوات الخمس ان لم يرها حقا كفر والا اثم كذا في الخانية ونقول المعتبر فقد تقرر في الاصول
ان الكفر انما يلزم اذا انكر ما ثبت بدليل قطعي لا شبهة فيه وثبوت سنن الصلوات
الخمس بالدليل القطعي مشتبه لان الاحاديث الواردة فيها احاد اللهم الا ان يقال ثبوتها
بالنقل المتواتر عنه صلى الله عليه وسلم انه واظب عليها ومن ادرك ركعة واحدة من الظهر مثلا
بجماعة لم يصلها بجماعة بل ادرك فضلها صورتها يحلف لا يصلي الظهر بجماعة
فانه قد ادرك ركعة منه لم يحنث لانه لم يصل الظهر بجماعة لانه منفرد ببعضه حتى لم يلزمه
القراءة عليه وانما يصير مصليا له بجماعة اذا ادرك كله او اكثره لقيام مقام كله فلو ادرك
الثلاث حنث وقيل لا واختلف في الثلاث ايضا قال صاحب البحر ولم يتعرضوا لمدرك
الركعتين اقول وجه عدم التعرض له ان الحكم يفهم من حكم الطرفين فان مدرك ركعة اذا ادرك
فضل الجماعة فاولى ان يدركه مدرك ركعتين واذا اختلف في كون مدرك الثلث مصليا له
بالجماعة فاولى ان لا يصح بها مدرك الركعتين انتهى ولو قال والله لقد ادركت الظهر
حنث بادراك ركعة لان ادراك آخر الشيء ادراك له يقال ادركت ايامه
اذا ادرك اخرها وقوله بل ادرك فضلها اي صار محرزا ثواب صلوة صليت بالجماعة
بالاتفاق بيننا ومن اتى مسجدا ولم يدرك جماعة يتطوع قبل الفرض ما شاء ما لم يخف
فوته يعني اذا اتى مسجدا صلى فيه فاراد ان يصلي فرضه منفردا فهل يأتي بالسنن
قال بعض مشايخنا ومنهم الكرخي لا فان السنن انما سنت اذا ادى الفرائض بالجماعة
اما بدونها فلا وقال الحسن بن زياد من فاتته الجماعة فصلى في مسجد بيته يبدأ بالمكتوبة

لكن الاصح ان يأتي بالسنن فان النبي عليه السلام واظب عليها لكن اذا خاف فوت الوقت يترك السنة
ويؤدي الفرض عند خوف الفوت قال صاحب الاصلاح والايضاح ان اراد ان يصلي
فرضه منفردا قيل يصلي السنن الرواتب قطعا ولا يتخير فيها مع الامكان وقيل يتخير
واما ما زاد عليها من التطوع يتخير فيه بلا خلاف ومن ادرك الامام راكعا فكبر
ووقف حتى رفع راسه لم يلحق بتلك الركعة لفوات المشاركة فيه يستلزم لفوات الركعة
خلافا لزفر يقول ادرك الامام فيما له حكم القيام لان الركوع شبه القيام لوجود استواء النصف
الاسفل الذي به امتياز القائم من القاعد ومن ركع قبل امامه فادركه امامه فيه صح ركوعه
لان الشرط هو المشاركة في جزء واحد وقد وجد وهذا لان للركوع طرفين فالمشاركة
في احدهما كاف وقال زفر لا يجوز لان ما اتى به قبل الامام غير معتد به فكذا ما يبنيه عليه

باب قضاء الفوائت

لما فرغ من بيان احكام الاداء وما يتعلق به
شرع في بيان القضاء وهو الخلف عنه الترتيب بين الفائتة والوقتية وبين
الفوائت شرط لما روى ابن عمر ان النبي عليه السلام قال من نسي صلوة فلم يذكرها
الا وهو مع الامام فليصل مع الامام ثم ليصل التي نسيها ثم ليعد التي صلاها مع
الامام فلو لم يكن الترتيب شرطا لما امر بالاعادة وما روي انه عليه السلام فاتته اربع
صلوات يوم الخندق فقضاها على الترتيب وقال صلوا كما رأيتموني اصلي
فلو صلى فرضا ذاكرا فائتة فسد فرضه موقوفا اي لو صلى العصر مثلا ذاكرا
انه لم يصل الظهر فسد عصره ان لم يكن في آخر الوقت والعبرة لاصل الوقت عندهما وعند
محمد الوقت المستحب حتى لو شرع في العصر وهو ناسي الظهر ثم تذكر الظهر في وقت
لو اشتغل به يقع العصر في الوقت المكروه يقطع العصر عندهما ويصلي الظهر ثم يصلي العصر
وعنده يمضي في العصر ثم يصلي الظهر بعد غروب الشمس واذا فسدت الفرضية لا يبطل
اصل الصلوة عندهما وعند محمد يبطل ثم العصر يفسد فسادا موقوفا عند ابي حنيفة

وعندهما

وعندهما باتا اي يفسد فسادا قطعيا غير موقوف فلو قضاها اي الفائتة قبل اداء ستة
من الصلوات بطلت فرضية ما صلى وتصير نفلا وعند محمد يبطل اصلها والا اي وان لم
يقض الفائتة حتى ادى ستا صحت عنده لان الترتيب سقط بكثرة الفوائت و
الكثرة قائمة بمجموع ستة مستندة الى اولها كما ان ستة مستندة الى السادسة فكانه صلى الخمس
حال سقوط الترتيب فوقعت صحيحة لا عندهما لانه ادى الخمس حال قيام الترتيب قبل بلوغ
الفوائت حد الكثرة وهو ان يصير الفوائت ستا فوقعت فاسدة فلا ينقلب بعدها جائزة
بتخلل عادتها والكثرة الحاصلة بالسادسة انما تؤثر فيما بعدها لا في الخمس كما ان الكلب المعلم
اذا اكل الكل يشترط بثبوت الحل بعد الثلث لا فيها فيصير الخمس لكونها مؤداة بلا ترتيب
ولهذا قيل في هذه المسئلة الواحدة تصحح الخمس هي الفائتة التي تقضى قبل السادسة
والمصححة لها هي السادسة والوتر كالفرض عملا وان كان واجبا اعتقادا حتى لو كان ذاكرا فذكر
يفسد خلافا لهما لانه سنة عندهما ولا ترتيب بين الفرائض والسنن بل يجب الترتيب
فيما بين فرض وفرض ولو صلى العشاء بلا وضوء ناسيا ثم صلى السنة والوتر بوضوء يعيد
السنة لا الوتر بعد العشاء يعني تذكر انه صلى العشاء بلا وضوء والسنة والوتر بوضوء يعيد
العشاء والسنة لانه لا يصح اداء السنة مع انها اديت بالوضوء لانها تبع الفرض ولا يعيد
الوتر لانه صلوة مستقلة عنده فصح اداؤه لان الترتيب وان كان فرضا بينه وبين العشاء
لكنه ادى الوتر بزعم انه صلى العشاء بالوضوء فكان ناسيا ان العشاء في ذمته فسقط
الترتيب خلافا لهما فانه يقضي الوتر عندهما بناء على انه سنة عندهما وبطلان الفرضية
لا يبطل اصل الصلوة عندهما لان التحريمة عقدت لاصل الصلوة بوصف الفرضية
فلم يكن من ضرورة بطلان الوصف بطلان الكل كالمكفر بالصوم اذا ايسر في حالة اداء الصوم
ينقلب الصيام تطوعا خلافا لمحمد لان التحريمة عقدت للفرض فاذا بطلت الفرضية بطلت
التحريمة التي انعقدت لاجله بقوله العصر لو ذكر المصنف هذه المسئلة عقيب الفساد الموقوف لكان

لكان اولى ولهذا ذكرها بها كرة ويسقط الترتيب بضيق الوقت لئلا تؤدي الى تفويت الوقتية
عن الوقت وهو حرام بحكم ما اذا كان في الوقت سعة وبالنسيان لان الناسي عاجز عن
تقديم الفائتة على الوقتية مع نسيان الفائتة فلو كلف لكان تكليف عاجز وقد قال سبحانه
لا يكلف الله نفسا الا وسعها وعند مالك لا يسقط الترتيب بضيق الوقت والنسيان و
بصيرورة الفوائت ستا كيلا تؤدي الى تفويت الوقتية بقضاء الفوائت حديثة او قديمة
الحديثة تسقط الترتيب اتفاقا وفي القديمة اختلاف المشايخ وذلك كمن ترك صلوة شهر ثم صلى
شهرا ولم يقض تلك الصلوات حتى ترك صلوة ثم صلى اخرى ذاكرا للفائتة الحديثة لم يجز عند
البعض بجعل الماضية من الفوائت كان لم يكن زجرا له عن التهاون بالصلوة وقيل يجوز وعليه الفتوى
لان القديمة ابطلت الترتيب لكثرتها والحديثة ازدادت الكثرة فيتأكد السقوط وما قالوا
مؤدٍ الى التهاون لا الزجر عنه فانه من اعتاد تفويت الصلوة لو افتي بعدم الجواز يفوت
اخرى ثم وثم حتى يبلغ الحد الكثرة ولا يعود الترتيب بعودها اي بعود الفوائت
الى القلة يعني لو قضى بعض الفوائت حتى قل ما بقي لا يعود الترتيب قال صاحب الهداية يعود
الترتيب عند البعض وهو الاظهر وكذا صاحب النهاية وهذا الذي اختاره المصنف ظاهر ما
اختاره شمس الائمة السرخسي وفخر الاسلام وصاحب المحيط وقاضيخان وصاحب المغني وغيرهم
والفتوى على ما اختاروا فمن ترك ستا او اكثر وشرع تؤدي الوقتيات مع بقاء الفوائت
ثم فاته فرض جديد قضى وقتية بعده ذاكرا له اي لهذا الفرض الجديد صح وقتية
هذا تفريع قوله حديثة او قديمة وقد بيناه آنفا الاتفسير وكذا لو قضى الفوائت الا فرضا
او فرضين وصلى وقتية ذاكرا تفريع على قوله ولا يعود بعودها الى القلة وقد بيناه آنفا
ولا يقتل تارك الصلوة عمدا لانه لا يكفر ما لم يجحد وقوله صلى الله عليه وسلم من ترك الصلوة
متعمدا فقد كفر محمول على الجحود على ما بين في اصول الكلام ولو ارتد عقيب فرض صلاه
عياذا بالله ثم اسلم في الوقت لزمه اعادته عندنا ولا يلزم عند الشافعي لان نفس الردة

لاتبطل

لا تبطل العمل بل الموت عليها لقوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فاولئك حبطت اعمالهم
ولنا ان الردة تبطل بنفس الكفر لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله واذا ابطل العمل صار كان لم
يصل فاذا اسلم في الوقت يجب عليه الاداء ولا يلزمه قضاء ما فاته زمان الردة يعني اذا مضت
مدة بعد ردته ثم اسلم لا يجب عليه قضاء ما فاته في تلك المدة من الفرائض عندنا ويجب عند الشافعي
لنا قوله تعالى قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف وهو بعمومه يتناول المرتد وله ان المرتد
مخصوص منه اذ الكافر الاصلي لا يعلم محاسن الاسلام ولم يلتزم ما فيه من التكاليف ولو كان يجب
عليه قضاء ما تركه حالة كفره لكان ذا ان ينفره عن الاسلام فخفف لذلك ولا كذلك المرتد لانه
علم محاسن الاسلام وتركه عنادا فلم يستحق التخفيف ولهذا لم يقبل منه الجزية ولا قضاء
ما فاته بعد اسلامه في دار الحرب ان جهل فرضيته يعني اذا اسلم حربي في دار الحرب ولم يعلم
وجوب الصلوة ونحوها ومكث فيه زمانا ثم علم وجوب الصلوة لا يلزمه قضاؤها وقال زفر يلزمه
لان الجهل بالشرائع لا يمنع وجوبها كما ان الجهل بالله تعالى لا يمنع وجوبه وكما لو اسلم في دار الاسلام
ولم يعلم بالشرائع يجب عليه ولنا ان الكافر عاجز عن اتيان الشرائع قبل العلم بها فكيف يلزمه
بخلاف الايمان لان دلائل وجود الصانع ووحدته ظاهرة وبخلاف من اسلم في دار الاسلام لانها
دار العلم وشيوع الاحكام فلم يكن معذورا في ترك العلم **باب سجود السهو**
لما فرغ من ذكر الاداء والقضاء شرع في بيان ما يكون جابرا للنقصان يقع فيهما وهذه الاضافة
اضافة الحكم الى السبب وهي الاصل في الاضافات لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوه
الاختصاص اختصاص المسبب بالسبب. اذا سهى بزيادة او نقصان سجد سجدتين اراد
بالزيادة زيادة فعل من افعال الصلوة واقع في غير محله او مستلزم لترك ما وجب وتلك الزيادة
نقصان واراد بالنقصان ترك ما وجب فعله في الصلوة كذا في ابن الملك بعد السلام فقط
قيل بعد تسليمة واحدة وعند الشافعي يسجد قبل السلام لما روي انه صلى الله عليه وسلم سجد للسهو
قبل السلام ولانه جبر للفائت فيقوم مقامه والفائت قبل السلام فكذا ما يجبره ولنا

حديث ابن مسعود انه عليه السلام سجد للسهو بعد السلام وما روي انه صلى الله عليه وسلم ... للاولى
وهو ما روى ثوبان رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لكل سهو سجدتان بعد التسليم قال
صاحب الهداية وهذا الخلاف في الاولوية لان الجواز ثابت في الاولى عندنا ان يسجد للسهو
بعد السلام ولو سجد قبل السلام يجوز وعنده على العكس وعند مالك ان كان سهوه عن نقصان
فقبل السلام وان كان عن زيادة فبعده قال صاحب الدرر اختار صاحب الهداية وشمس الائمة
والامام ابو الليث والامام ظهير الدين المرغيناني كونها بعد تسليمتين واختار صاحب الكافي
فخر الاسلام وشيخ الاسلام خواهر زاده وصاحب الايضاح بعد تسليمة وقال تاج الشريعة في شرح
الهداية ذكر شمس الائمة انه يأتي بتسليمتين ثم يسجد وهو الاصح لانه قول كبار الصحابة كعمر وعلي
وابن مسعود وجمهور العلماء والاخذ برواية اصحابنا لانه اقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم
اولى والرواية الاخرى عن عائشة وسهل بن سعد عن عائشة لانه وصف النساء في وسهل بن سعد
كان من الشبان فيحمل على انهما لم يسمعا التسليمة الثانية وسوق كلام الزيلعي يدل على ان
التسليمتين للامام الاعظم وفي المجمع نسب الثاني الى محمد والاول اليهما انتهى ما في الدرر وقيل المختار
للمنفرد تسليمتان وللامام تسليمة لانه اذا سلم تسليمتين ربما يشتغل بعض الجماعة بما ينافي
الصلوة وعمل العامة اليوم على هذا ويتشهد ويسلم ويأتي بالصلوة على النبي عليه السلام والدعاء
في قعدة السهو هو الصحيح وهو قول الكرخي لان الدعاء موضعه اخر الصلوة وقال الطحاوي يأتي
في القعدتين لان كل واحد منهما اخر الصلوة قال صاحب العناية ومنهم من قال في المسئلة
اختلاف بين العلماء فعند ابي حنيفة وابي يوسف في القعدة الاولى وعند محمد في الاخيرة
بناء على اصل وهو ان سلام من عليه السهو يخرجه من الصلوة عندهما فكانت القعدة قعدة
الختم وعند محمد على خلافه ثم قال فيه نظر انتهى فراجعه ويجب ان قرأ في ركوع او قعود
لان القعود والركوع ليس محل القراءة فتكون زيادة فعل من افعال الصلوة في غير محله
فيجب او قدم ركنا او فعلا او كرره او غير واجبا او تركه كركوع قبل القراءة

مثال تقديم

مثال تقديم الركن وتاخير القيام الى الثالثة بزيادة على التشهد مثال تاخير الركن روي عن ابي حنيفة ان
من زاد على التشهد الاول حرفا يجب عليه سجود السهو وقيل لا حتى يجيء بقوله اللهم صل على محمد
ونحوه انما المعتبر مقدار ما يؤدى فيه ركن وركوعين مثال تكرير الركن والجهر فيما يخفى وكذا عكسه مثال
تغيير الواجب واختلف الروايات في مقداره والاصح قدر ما تجوز به الصلوة في الفصلين لان اليسير من
الجهر والاخفاء لا يمكن الاحتراز عنه وعن الكثير ممكن وما يصح به الصلوة كثير قال صاحب الهداية
وهذا في حق الامام دون المنفرد لان الجهر والمخافتة من خصائص الجماعة انتهى وقال صاحب النهاية
فان قلت هذا الحكم في حق المنفرد في حق الصلوة التي يجهر فيها صحيح لانه لا يجب الجهر على المنفرد بل
مخير بين الجهر والمخافتة واما في حق الصلوة التي يخافت فيها فينبغي ان يجب سجود السهو
بالجهر فيها لان المخافتة على المنفرد واجبة فيها كالامام قلت هذا الذي ذكره جواب ظاهر
الرواية واما على رواية النوادر فانه يجب عليه سجدة السهو كذا ذكر الناطفي في واقعاته
برواية ابي بكر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في المنفرد اذا جهر فيما يخافت ان عليه السهو واما
ظاهر الرواية انه اذا خافت فيما يجهر فظاهر لانه مخير بين الجهر والمخافتة والتخيير ينافي الوجوب
وكذلك اذا جهر فيما يخافت لم يترك واجبا عليه لان المخافتة انما وجبت لنفي المغالطة و
انما يحتاج الى هذا في صلوة تؤدى على سبيل الشهرة والمنفرد يؤدي على سبيل الخفية فلم تكن
المخافتة واجبة عليه كذا في الفصول والمحيط انتهى وترك القعود الاول مثال ترك الواجب
وقيل كله يؤول الى ترك الواجب قال صدر الاسلام حيث قال ان سبب الوجوب واحد
وهو ترك الواجب الاصلي كذا في المحيط وهذا جمع ما قيل فيه لان جميع ما ذكر من مراعاة الترتيب
في الافعال والاذكار واجب وكذا التشهدان والقعود الاول على المحققين
وان تشهد في القيام او الركوع لا يجب لان القيام محل الثناء فلا تغيير فلا يجب
وان سها مرارا يكفيه سجدتان لقوله صلى الله عليه وسلم سجدتان بعد السلام تجزيان
عن كل زيادة ونقصان ولم يلزم المقتدي سهو امامه لتقرر السبب الموجب في حق الاصل

ولهذا يلزمه حكم الاقامة بنية الامام ان سجد وان لم يسجد الامام لم يسجد المؤتم لانه يصير
مخالفا لما التزم الاداء الا متابعا لا بسهوه اي لا يجب السجود على المقتدي بسهوه ولا
على الامام ايضا لانه لو سجد وحده كان مخالفا لامامه ولو تابعه الامام ينقلب الاصل تبعا
والمسبوق يسجد مع امامه للمتابعة ثم يقضي ما عليه ولهذا قيل الاولى ان لا يقوم قبل الامام
ولو قام قبل سجوده فعليه ان يعود ليسجد معه ان لم يقيد الركعة بالسجود وان قيدها
لا يعود ولو سها فيما يقضي سجد ثانيا لهذا السهو لانه منفرد واللاحق يجب عليه السجدة
لسهو امامه بان سها حال نومه مثلا او ذهابه الى الوضوء لانه بمنزلة من صلى خلفه ولو
سها اللاحق في القضاء لا يسجد لانه مؤتم كانه خلف الامام والمقيم خلف المسافر
حكمه حكم المسبوق في سجود السهو وسها عن القعود الاول وهو اليه اقرب بان لم يرفع ركبتيه عاد وقعد
وتشهد لان ما يقرب الى الشيء يأخذ حكمه كفناء المصر له حكم المصر في حق صلاة الجمعة والعيدين
واختلفوا في وجوب السجدة فقيل يسجد لانه اخر واجبا بقدر ما اشتغل بالقيام وقيل لا يسجد
وهو الاصح والا اي وان لم يكن الى القعود اقرب بان رفع ركبتيه لا اي لم يعد لانه كالقائم
معنى والقعدة الاولى واجبة والقيام الى الثالثة فرض فلا يجوز رفض الفرض لاجل الواجب
وقيل يعود الى القعود ما لم يستتم قائما وهو الاصح كذا في الزيلعي ويسجد للسهو لانه ترك الواجب
وان سها عن الاخير عاد ما لم يسجد لان اصلاح الصلاة به ممكن وكل ما كان كذلك وجب عمله
امرا اذا عسر ابطاله وانما قلنا ممكن لان ما دون الركعة محل الرفض لكونه ليس بصلاة وله حكمها
ولهذا اذا حلف لا يصلي لا يحنث بما دون الركعة ويسجد للسهو لانه اخر فرضا والمعترض عليه
بانه ينبغي له ان لا يسجد فيها اذا كان اليه اقرب كما في السهو عن القعود الاول اي يجيء ايضا
والجواب ان القعود الاخير فرض فبتاخيره يجب السجود اتفاقا بخلاف القعود الاول فانه واجب
يجب السجود بتركه وفي وجوب السجود بتاخيره اختلاف والاصح عدم وجوبه فافترقا ثم قال
ان في تاخير القعود الاول برجوعه اليه تاخير القيام الى الثالثة فتاخير القيام كتاخير القعود

الاخر

الاخر فينبغي ان يتحد حكمهما لانا نقول نقض الاخير القيام الى الثالثة لم يقع سهوا بل يلزمه ان يرجع
الى القعود الاول لئلا يترك الواجب ومثل هذا لا يوجب سجود السهو فظهر الفرق كما لا
يخفى فان سجد بطل فرضه عندنا لانه استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة
ومن ضرورته خروجه عن الفرض وهذا لان الركعة بسجدة واحدة صلاة حقيقة حتى يحنث بها في يمينه
لا يصلي وكلما استحكم شروعه في النافلة قبل اكمال اركان المكتوبة خرج عن الفرض لما في
بين الفرض والنفل وقد تحقق احدهما فينتفي الاخر وقال الشافعي ان كان عامدا
بطلت صلاته وان كان ساهيا لا بناء على ان هذه الركعة عنده عبث اذ الترتيب في افعال
الصلاة فرض عنده واصابة لفظ السلام فرض ايضا والنفل شرع بعد الفراغ من الفرض فاذا قدمه
بطل وصار عبثا منافيا للصلاة ولانه روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الظهر خمسا ولم
ينقل انه قعد في الرابعة ولا انه اعاد صلاته وبطل وصفه عند محمد وهو مختار للفتوى لان تمام
كل شيء باخره واخر السجدة الرفع اذ الشيء انما ينتهي بضده ولهذا لو سجد قبل امامه
فادركه امامه فيه جاز ولو تمت السجدة بوضع الجبهة لما جاز لان كل ركن اداه قبل الامام
لا يعتد به وبوضعه عند ابي يوسف لان السجود عبارة عن الانخفاض وهو قد حصل
بمجرد الوضع فمن شرط الرفع فقد زاد على النص بالرأي وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا وضع جبهته
فسبقه حدث فرفع رأسه للوضوء فتوضأ ثم تذكر انه لم يقعد في الرابعة هل يعود الى القعود
ويبني على صلاته قال ابو يوسف لا يعود لان فرضه فسد لانه تحقق انتقاله عن الفرض الى النفل فرضه تم
بمجرد الوضع وقال محمد يعود ويتم فرضه لان تمام السجدة بالانتقال والانتقال حصل بالحدث
فلم يصح ولم يصح الانتقال فلا تصح السجدة فصار كانه لم يسجد اصلا فيعود الى القعود وقد
حكي انه ذكر قول محمد بين يدي ابي يوسف فقال زه صلاة فسدت يصلحها الحدث وذكر في
الفوائد الظهيرية وهذه المسألة تسمى مسألة زه بزاء مكسورة معجمة وهي كلمة التعجب
~~التهكم كلمة التعجب~~ الا انها ههنا للتعجب بطريق التهكم وانما قال ابو يوسف هذا بلفظه
التهكم

لحصته من محله وهو انه روي ان محمدا اتهم بسجود عادت فيه الروايات وبالت فيه الكلام فقال
سجد ابو يوسف لان شك هذا ابق سجدا الا قيام الساعة عنده لكون الوقف تحريما عند محمد هذا او
محمد بعود الركعة ابو اقف زحيوية قال وهذا بعدوانة كذا في النهاية وصارت نفله
عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد لان بطلان الوصف يوجب بطلان الاصل عنده لا عندهما على
ما مر فيضم سادسة ان شاء ليصير متنفلا بست ركعات اذ النفل شرع شفعا لا وترا
ولو لم يضم له شيء عليه لانه مظنون غير مضمون وعن ابي يوسف انه ان قام عامدا انها ثالثة يشرع
مظنون ليس عليه عند علمائنا الثلثة خلافا لزفر وضم السادسة ندب عندهما
وعند محمد لما بطل اصل الصلوة لا يضم ركعة اخرى اصلا وهل يجب عليه سجدة السهو
هذه الصورة اختلفوا فيه والاصح انه لا يسجد لان النقصان بالفساد لا يجبر
بالسجدة ثم ان كل ما ذكرنا في الظهر والعصر والعشاء لانه غاية ما في الباب ان يصير
متنفلا بست ركعات قبلها وفي صلوة الفجر لا يضم رابعة ليكون الكل نفله لان التنفل تمام
بعد طلوع الفجر باكثر من سنة الفجر مكروه وفي الثلاثي الصاد اربعا كالمغرب لا يحتاج الى
الضم اذ الركعات الثلث بضم الرابعة اليها سهوا تحولت الى النفل فحصلت الصلوة
الثانية فلا يحتاج الى ضم اخرى اليها كذا في التتارخانية والنهاية وفي صلوة الفجر يقطع سواء
قعد على راس الثانية او لم يقعد لان التنفل قبل الفجر وبعده مكروه سوى ركعتيها يقول الفقير
فيه بحث وهو انه اذا قطع في صلوة الفجر لم يضم اليه ركعة هل يكون نفله عندهما كما في غيره او يبطل
اصله ان قيل يبطل اصلا يكون مخالفا لاصلهما وان قيل يكون نفلا يلزم التنفل بعد الصبح بثلث
ركعات وهو لا يجوز فتامل فيجابه وان قعد في الركعة الرابعة ثم قام عاد وسلم ما لم يسجد
ليخرج عن الفرض بالسلام لانه واجب ولا يسلم قائما لانه غير مشروع في الصلوة المطلقة
فقد امكنه بالاقامة على وجهها بالعود الى القعدة لان ما دون الركعة ليس بصلوة فيقبل
الرفض ويسجد للسهو لانه اخر الواجب وهو لفظ السلام كذا في تحفة الملوك وان سجد تم فرضه
ولم يبطل

ولم يبطل العقود ولم يتم لان الركعة الكاملة صلوة فلم تقبل الرفض فاستحكم خروجه عن الفرض ويسجد
للسهو بعدما ضم سادسة لتمكن النقصان في الفرض بالخروج لا على الوجه المسنون يقول الفقير لكن ينبغي هنا
للمصنف ان يأتي بقوله ويسجد للسهو بعد قوله ويضم سادسة بل بعد قوله والركعتان نفل ويضم سادسة
ليصير شفعا اذ الركعة الواحدة غير مشروعة لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن البتيراء والركعتان نفل
قيل اذا صلى في الفجر او العصر بعد القعدة الاخيرة ركعة زائدة ساهيا لا يضم اليها اخرى لكراهة
التنفل بعدهما والاصح ان يضم اليها لان المنهي عنه هو التنفل المشروع قصدا وهذا غير مشروع
بالقصد كذا في الزيلعي يقول الفقير ومنه هنا يخرج حل البحث الذي اوردناه آنفا لكن هذا في
صورة القعود ويجري في صورة عدم القعود عليها ايضا كما قال صاحب العناية والنهاية ولم يذكر محمد في الجامع الصغير
ان ضم السادسة في هذه الصورة بالتخيير او الاستحباب او الايجاب وفي الكافي ما يدل على الايجاب فانه قال
عليه ان يضيف سادسة وكلمة على للايجاب لكن قال صدر الشريعة وصاحب الدرر ولم يقل هنا ان شاء
كما قال في الاولى مع انه لو قطع لا قضاء عليه في الصورتين لان ضم السادسة هنا آكد من ضمها هناك لان
فرضه قد تم هنا لكن بتاخير السلام يجب سجود السهو فيه لتدارك نقصان الفرض واجب
فلو قطع ها بين الركعتين بان لا يسجد للسهو لزم ترك الواجب ولو طلب منه القيام وسجد للسهو لم
تؤد سجود السهو على الوجه المسنون حيث لم يكن بعد السلام او لم يكن بعد القعدة ثم التشهد
وكلها غير مشروع فلا بد ان يضم سادسة ويجلس على الركعتين ويسجد للسهو بخلاف مسئلة الاولى
فان الفرضية ثمة لم تتم ليحتاج الى تدارك نقصانها انتهى يقول الفقير كلامهما في
الاصل فيه كلمة على الا ان يقال كلمة على للتاكيد كون الضم هنا آكد لا للايجاب ولا عهدة لو
قطع ويعني لو قطع الى ... بان لم يضف اليها سادسة لم يلزمه شي لانه مظنون كما في الاولى
يقول الفقير هكذا قال صاحب الهداية ايضا تكون كلمة على في الاصل للدلالة على كون الضم آكد فيها
في الاولى لا للايجاب لكن ما نقله من العناية والنهاية صريح في ان كلمة على في الكافي للايجاب فتدبر
ولا تنوب الركعتان عن سنة الظهر لان المواظبة عليها ... واظب عليها بتحريمة مستأنفة ولان السنة

لانه دعا هو مظنون وقيل تنوبان بمنزلة الظهر والاصح انهما لا تنوبان ومن اقتدى به فيهما اي
الركعتين الزائدتين في الصورتين صلاهما فقط لانه اقتدى به في النفل بعد خروجه من الفرض حتى
لا يلزمه غير هذا الشفع ولو افسد قضاهما لانه شرع قصدا خلافا للامام فانه سقط
القضاء عنه بعارض يخصه وهو ظنه وعند زفر النفل بلا قصد التطوع وما يخصه لا يتعدى الى غيره
وعند محمد يصلي ستا لانه مؤدى بالتحريمة الاولى وبهذا الخلاف بناء على ان احرام الفرض انقطع
عند ابي يوسف كما انتقل الى النفل اذ لا يتصور كونه في احرامين والانتقال الى النفل يثبت ضمنا
فينقطع احرام الفرض ضرورة وعند محمد احرام الظهر باق اذ احرام الفرض اشتمل على اصل
الصلوة ووصف الفرضية والانتقال الى النفل اوجب انقطاع الوصف دون الاصل ولهذا
لو قام الى الخامسة صارت ركعة في النفل بلا تكبيرة الافتتاح ولو كان من ضرورة الانتقال
الى النفل انقطاع الاحرام لاحتيج الى تكبيرة الافتتاح اذ الاحرام الجديد لا ينعقد الا بتكبيرة
الافتتاح فعلم ان الاحرام الاول باق وهو ان النفل مؤدى بذلك الاحرام ولا قضاء
على المقتدي لو افسد كما ان الامام لا يقضي فانه صار كالمظنون لانه لو كان اقوى حالا من الامام
والا لزم زيادة الفرع على الاصل ولو سجد للسهو في شفع التطوع لا يبني عليه اي ومن صلى
ركعتين تطوعا فسها فيهما وسجد للسهو ثم اراد ان يصلي اخريين لا يبني لان السجود يبطل لوقوعه
في وسط الصلوة ولو بنى صح لبقاء التحريمة ولكن اعاد سجود السهو لان ما اتى به من السجود
وقع في خلال الصلوة فبطل ومن سلم وعليه سهو يخرج من الصلوة موقوفا عندهما لانه محلل
في نفسه وانما لا يعمل لحاجته الى اداء السجدة فلا يظهر دونها ولا حاجة على اعتبار عدم العود
ان سجد عاد اليها اي الى الصلوة والا اي وان لم يسجد لا اي لا يعود اليها فيصح اقتداء
من اقتدى به بعد سلامه الاول قبل سجود السهو لانه يكون مقتديا به في الصلوة ولو لم يسجد
بل رفض الصلوة لم يصح الاقتداء ويصير فرضه اربعا بنية الاقامة بعد السلام قبل سجود السهو
لان نية الاقامة كانت في خلال الصلوة ولو لم يسجد بل رفضها لم يصر اربعا لان نية الاقامة

سجدة بعد الصلوة ويبطل وضوءه بقهقهة اذا القهقهة وقعت في خلال الصلوة ولو لم يسجد بل رفض
لم يبطل وضوءه ان سجد والا فلا قيد للجميع من قوله فيصح اقتداء من اقتدى به الى هنا وعند محمد لا
يخرج بسلام من عليه السهو من الصلوة لا باتا ولا موقوفا لانها وجبت جبرا للنقصان فلا بد
ان يكون في احرام الصلوة تحصيلا للغرض المطلوب فتثبت الاحكام المذكورة من صحة
الاقتداء وصيرورة فرضه اربعا وبطلان وضوءه بقهقهة سجد اولا وكذا قول زفر ولو
سلم من عليه السهو بنية ان لا يسجد بطلت نيته وله ان يسجد لان نيته لغير المشروع فتلغو
كما لو نوى الظهر ستا بل عليه ان يسجد لبقاء التحريمة قالوا ان تكلم بنيته ان لا يسجد فله ان
يسجد ما لم يتكلم او لم يستدبر القبلة او لم يفعل ما ينافي الصلوة وان شك في صلوته كم صلى
ان كان اول ما عرض له استأنف واختلفوا في معناه فقال صاحب الايضاح معناه اول ما سها في عمره وقال
شمس الائمة السرخسي معناه ان السهو ليس بعادة له لا انه لم يسه قط وقال فخر الاسلام
اي في هذه الصلوة استقبل والا اي وان لم يكن اول ما عرض له بل يعرض كثيرا تحرى وعمل بغلبة
ظنه لانه اذا كثر كان في الاستيناف حرج فان لم يكن له ظن بنى على الاقل وذلك لانه روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك اخبار مختلفة روي عنه عليه السلام انه قال اذا شك احدكم في صلوته انه
كم صلى فليستقبل الصلوة وروي عنه عليه السلام ايضا قال من شك في صلوته فليتحر الصواب وروي
انه عليه الصلوة والسلام قال من شك في صلوته فلم يدر اثلاثا صلى ام اربعا بنى على الاقل
وعلم ان التوفيق لا بد منه بين الادلة مهما امكن وقد امكن بحمل كل واحد منها على صورة
من الصور المذكورة في المتن فحمل الحديث الاول على الصورة الاولى لان فيه الامر بالاستقبال
وذكرنا سبب الصورة الاولى لعدم التكرار المفضي الى الحرج بتكرار الاستقبال وحمل الثاني
على الصورة الثانية لان فيه الامر بالتحري الذي هو طلب الاحرى والاحرى هو ما يكون اكثر
رأيه عليه وتعين الثالث للثالثة بمقتضى الشرع والامر بالبناء على الاقل ويقعد في كل موضع
احتمل انه موضع القعود كيلا يصير تاركا لفرض القعود فرضا له اذا شك في صلوة الفجر انه صلى

ركعة او ركعتين بنى على ركعة ويقعد قدر التشهد لاحتمال انه صلى ركعتين ويضم اليها اخرى لاحتمال
انه صلى ركعة واذا شك في ذوات الاربع انها الاولى او الثانية ولم يقع تحريه على شيء يجعلها الاولى
ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة
اخرى كذا في الخلاصة نقلا عن مصنف الظهيرية انه اعتبر في هذا ثم علم انه صلى ركعتين وهو على مكانه اتمها
وسجد للسهو لان سلامه كان سهوا فلم يخرج من صلاته روي انه عليه الصلاة والسلام فعل كذلك
بخلاف ما لو ظن انه مسافر او انه يصلي الجمعة فسلم على راس ركعتين فانه يفسد صلاته لانه سلام العذر
الذي ادى فيه السلام عمدا فيقطع صلاته كذا في الكافي شك في الوتر انها ثانية او ثالثة
ثم يتم تلك الركعة ويقنت فيها لجواز انها الثالثة ويقعد ثم يقوم فيصلي ركعة اخرى ويقنت
ايضا هو المختار وان شك انه صلى الصلاة ام لا فان كان في الوقت فالظاهر انه لم
يصلها وان كان بعده فالظاهر انه اداها وكذا اذا شك انه ركع في صلاته ام لا فان كان
في الصلاة يأتي به وان كان بعد خروجه منها فالظاهر انه اتى به

باب صلوة المريض

ذكر صلوة المريض عقب سجود السهو لان كلا منهما من العوارض السماوية
الا ان السهو اكثر وقوعا لانه يعرض كثيرا واعم موقعا لانه يكون في صلوة المريض والصحيح فقد
لشيء مصلى الا الحاجة الا بيانه تعذر عليه القيام حقيقة او خاف زيادة مرض او خاف
بطوء البرء بسببه اي بسبب القيام صلى قاعدا يركع ويسجد كيف شاء من التربع وغيره
لقوله صلى الله عليه وسلم لعمران بن الحصين صل قائما فان لم تستطع فقاعدا وان لم تستطع فعلى
الجنب تومئ ايماء ولان الطاعة بحسب الطاقة وقال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها ثم اشار
الى العجز عن القيام اذا لم يوجد ولم يخف زيادة مرض ولا بطوء البرء لكن
لحقه نوع مشقة بالقيام لا يجوز تركه وان قدر على بعضه لا كله قام قدر ما يقدر على التكبير قائما
او على التكبير وبعض القراءة يقوم بقدر ما يقدر ثم اذا عجز قعد وان لم يفعل خفت ان لا تجوز
صلاته هذا هو المذهب ولا يروى عن اصحابنا خلافه لان الطاعة بحسب الطاقة كذا في المنية

بحيث لو لم يستطع

قال ابو جعفر الهندواني ح

وان تعذر الركوع والسجود اومى برأسه قاعدا لانه وسع مثله وجعل سجوده اخفض لان الايماء
قائم مقام الركوع والسجود فاخذ حكمهما وحقيقة السجود اخفض من الركوع فكذا ما قام مقامه
ولا يرفع الى وجهه شيئا للسجود لقوله صلى الله عليه وسلم ان قدرت ان تسجد على الارض فاسجد
والا فاوم برأسك فان فعل ذلك وهو يخفض رأسه صح ايماؤه لوجوده والا فلا يصح لعدم
الايماء وان تعذر القعود اومى مستلقيا على ظهره ورجلاه الى القبلة ويجعل وسادة تحت رأسه
حتى يكون شبه القاعد ليتمكن من الايماء بالركوع والسجود اذ حقيقة الاستلقاء تمنع الاصحاء عن الايماء
فكيف بالمريض او مضطجعا ووجهه اليها اي الى القبلة والاول اولى خلافا للشافعي لما روينا
من حديث عمران ولنا ما روي عن ابن عمر انه قال يصلي المريض قائما فان لم يستطع فقاعدا فان لم يستطع
فعلى قفاه يومي ايماء وحديث عمران محمول على انه كان لا يقدر على الاستلقاء على قفاه اذ كان به باسور
ولان الواجب استقبال القبلة في الصلاة واذا استلقى على قفاه كان الاستقبال اكثر والجانب به
من الى القبلة واشارته تقع على هواء الكعبة واذا اضطجع على جنبه وقعت اشارته
الى جانب رجليه وذا ليس بقبلة وما به المرض على شرف الزوال فاذا كان مستلقيا ان قدر
على القعود قعد كذا كان وجهه الى القبلة وان قدر على القيام قام كذا كان وجهه الى القبلة
وغيره يحتاج الى ان يتحرف وان تعذر الايماء برأسه اخر الصلوة لقوله عليه السلام في آخر
حديث ابن عمر فان لم يستطع فالله احق بقبول العذر منه واختلفوا في معناه فمنهم من قال بسقوط
القضاء عنه عند عدم القدرة على الايماء وقال احق بقبول عذر التأخير دون الاسقاط وفي
قوله اخر اشارة اليه ومنه قال لا يسقط عنه ذكره قال احق بقبول عذر الاسقاط وهو
الاصح كذا في العناية قال صاحب الهداية وقوله اخر اشارة الى انه لا تسقط الصلوة
وان كان العجز اكثر من يوم وليلة اذا كان مفيقا هو الصحيح لانه يفهم مضمون الخطاب
بخلاف المغمى عليه وقال شيخ الاسلام وفخر الاسلام وقاضيخان وغيرهم الصحيح انه يسقط
عنه الصلوة وقرينا من قاضيخان والاولى الاصح انه عدم وجوب القضاء لان مجرد العقل لا يكفي

لتوهم الخطأ ذكر محمد في نوادر من قطعت يداه الى المرفقين وقدماه من الساقين لا صلوة عليه فثبت ان

مجرد العقل لا يكفي لتوجه الخطاب على ما اصاب الاختيار فان دام على تلك الحال فلا شيء عليه وان

برأ فالصحيح انه يلزم قضاء يوم وليلة لا غير نفيا للحرج كما في الجنون والاغماء ولا يومئ بعينيه

ولا بحاجبيه ولا بقلبه لانه صح التيمم بالرأس فرض ان قدر ان يسجد على الارض فاسجد الا

فاوم برأسك اقتصر على الرأس في موضع البيان ولو جاز بغيره لبيّنه ولا قياس على الرأس لانه يتأدى

به ركن الصلوة دون العين واختيها وان قدر على القيام وعجز عن الركوع والسجود يومئ قاعدا

بين لم يلزمه القيام ويصلي قاعدا يومي لان ركنية القيام للتوسل به الى السجود لما فيه من

نهاية التعظيم فاذا كان لا يتعقبه السجود لا يكون ركنا فيتخير وهو ابى الايماء قاعدا افضل

من الايماء قائما لانه اشبه بالسجود فانه عند الايماء قاعدا يصير رأسه اقرب الى الارض من الايماء

قائما وقال زفر والشافعي لم يسقط عنه القيام لان القيام ركن فلا يسقط بالعجز عن ركن

اخر ولو مرض في اثناء الصلوة بنى بقدر الامكان اي يتمها قاعدا يركع ويسجد او يومي ان لم

يقدر او مستلقيا ان لم يقدر لانه بناء الادنى على الاعلى فصار كالاقتداء وهو مرد لصحيح وهذا

لان بناء آخر الصلوة على اول الصلوة كبناء صلوة المقتدي على صلوة الامام ويجوز اقتداء

المومي بالصحيح فكذا هذا ولو افتتحها قاعدا يركع ويسجد فقدر على القيام بنى قائما لان

البناء كالاقتداء والقائم يقتدي بالقاعد فكذا المنفرد يبني آخر صلوته على اوله وقال محمد

يستانف بناء على ان عنده لا يقتدي القائم بالقاعد فكذا لا يبني وان افتتحها بالايماء

فقدر على الركوع والسجود استانف لانه لم يجز اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء وقال زفر يبني

لانه يجوز اقتداء الراكع بالمومي فكذا البناء وللمتطوع القائم ان يتكئ على شيء ان اعيى

لانه عذر قالوا الاتكاء بعذر غير مكروه اجماعا وبغير عذر يكره عند ابي حنيفة وعندهما يكره لابي

حنيفة ان الاتكاء ينقض القيام ولو ترك كله بلا عذر جاز فلا يكره تنصيفه وعندهما

ترك كل القيام بعد ما شرع قائما لم يجز فيكره تنصيفه ولو صلى في فلك جاريا قاعدا بلا عذر صح

لان

لان الغالب العجز واسوداد العين والغالب كالمتحقق لكنه ترك الافضل خلافا لهما لان القيام

ركن فلا يترك الا بعذر ومن كان مربوطة لم يجز بلا عذر بالاجماع الا ان يعجز عن الخروج وفي محيط ولم يمكنه

التوجه الى القبلة عند افتتاح الصلوة لانه يمكنه الاستقبال من غير مشقة ولا يتيسر الا

بأمر في سفينة اخرى لا الفلك مكان الاتيان بمنزلة الحجر ولا يجوز الا بالصلوة على الدابة

على دابة ومن اغمي عليه او جن يوما وليلة قضى وما زاد فلا يقضى اذا اغمي عليه وقت صلوة

كاملا لانه عجز مانع عن فهم الخطاب فيأتي بالمستحب اذا استوعب وقت صلوة ولنا ما روي ان

عليا اغمي عليه اربع صلوات فقضاهن وعبد الله بن عمر اغمي عليه ثلثة ايام فلم يقض شيئا

وكذا الجنون ان كان اكثر من يوم وليلة سقط القضاء والا فلا كذا ذكره ابو سليمان وقد نص عليه في

نوادر الصلوة كذا في الغناية والحكمة فيه ان المدة اذا طالت كثرت الفوائت فيحرج واذا قصرت

قلت الفوائت فلا حرج والكثير ان يزيد على يوم وليلة لانه يدخل في حد التكرار وان زاد ساعة

لا يقضي وعند محمد يقضي ما لم يدخل وقت سادسة قال ابو جعفر الزيادة تعتبر عند ابي يوسف من حيث

الساعات وهو رواية عن ابي حنيفة وعند محمد من حيث الصلوات فما لم يصر الصلوات ستا لا يسقط عنه

القضاء وان كانت من حيث الساعات اكثر من يوم وليلة وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا اغمي عليه عند

الضحى ثم افاق من الغد قبل الزوال بساعة فهذا اكثر من يوم وليلة من حيث الساعات فلا قضاء

عليه في قول ابي يوسف وعلى قول محمد يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تزد على خمس **باب سجود**

التلاوة كان من حق هذا الباب ان يقترن بسجود السهو لان كلا منهما سجدة لكن لما كانت صلوة

المريض لعارض سماوي كالسهو الحق بالصلوة باب سجود السهو ثم ذكر سجود التلاوة ثم من اضافة

من قبيل اضافة الحكم الى السبب كان سجود السهو فان قيل كان الواجب ان يقول سجود التلاوة و

السماع لان السماع سبب كالتلاوة اجيب بان التلاوة لما كانت سببا للسماع ايضا اكتفى بذكرها

مشتملا على السماع من وجه فاكتفى به وشرطها الطهارة عن الحدث والخبث واستقبال القبلة وستر

العورة وركنها وضع الجبهة على الارض وصفتها الوجوب يجب على التالي عند ابي يوسف وفي رواية

٧ وفي الصلوة ح

محله الدراية اذ لا يمكنه الاستقبال الى القبلة مع سير الدابة متن

المريض م

٧ وعن هذا الكرم

عن الامام ابي حنيفة وفورا عند محمد وروي انه على الامام وقال الشافعي سنة لقول عمر رضي الله عنه انها
لم تكتب علينا ولما روي انه صلى الله عليه وسلم قرأها ولم يسجد لها ولنا قوله عليه السلام السجدة
على من سمعها وتلاها وكلمة على للوجوب ولان آيات السجدة بعضها امر بالسجود وبعضها ذم
على الترك وبعضها خبر عن فعل الانبياء والاقتداء بهم واجب وقول عمر لم تكتب علينا اي لم تفرض
بل هي واجبة وما روي انه عليه السلام لم يسجد محمول على انه لم يسجد في وقته وهو جائز في
روى ابو هريرة انه عليه السلام قال اذا تلا ابن آدم آية السجدة فسجدها اعتزل الشيطان
يبكي ويقول امر ابن آدم بالسجود فسجد فله الجنة وامرت بالسجود فلم اسجد فلي النار وهي اربعة
آية سجدة من اربع عشرة سورة في الاعراف والرعد والنحل والاسراء ومريم والحج الاول
منه والفرقان والنمل والم تنزيل وص وفصلت والنجم والانشقاق والعلق كذا كتب في
مصحف عثمان وهو المعتمد وقال الشافعي موافقا في العدد الا انه يقول في الحج سجدتان وليس في ص
سجدة وموضع السجدة في حم السجدة قوله ان كنتم اياه تعبدون احتج الشافعي على ان في الحج
سجدتين بحديث عقبة بن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فضلت الحج بسجدتين من لم
يسجدهما لم يقرأها ومذهبنا مروي عن ابن عباس وابن عمر فانهما قالا سجدة التلاوة في الحج
هي الاولى والثانية سجدة الصلوة ويعضد قرانها بالركوع كما قال يا ايها الذين آمنوا
اركعوا واسجدوا والسجدة المقرونة بالركوع هي سجدة الصلاة وتاويل ما روي فضلت الحج
بسجدتين احديهما سجدة التلاوة والثانية سجدة الصلاة على انه صلى الله عليه وسلم عد سجدة
الفرقان وعد في الحج سجدة واحدة واستدل الشافعي على انه ليس في ص سجدة تلاوة بل سجدة
شكر بما روي انه صلى الله عليه وسلم تلا في خطبته سورة ص فتهيأ الناس للسجود فقال عليه السلام
علام تهيأتم انها توبة نبي وقال عليه السلام سجدها داود توبة ونحن نسجدها
شكرا قلنا هذا يدل على كونها سجدة تلاوة اذ ما من عبادة يأتي بها العبد الا وفيها
معنى الشكر وقد روي انه عليه السلام سجدها في خطبته فدل على انها سجدة تلاوة حتى

قطع الخطبة لها ولئن سلم انه لم يسجد في خطبته فذلك لان تعليمه الجواز تأخيرها وقد روي ان
بعض الصحابة قال يا رسول الله رأيت فيما يرى النائم كأني اكتب سورة ص فلما انتهيت
الى موضع السجدة سجد الدواة والقلم فقال عليه الصلوة والسلام نحن احق بها من الدواة و
القلم فامر حتى تليت في مجلسه فسجدها مع اصحابه كذا ذكر في النهاية يقول الفقير ان ما رواه الشافعي
من قوله صلى الله عليه وسلم فتهيأ الناس للسجدة علام تهيأتم انها توبة نبي صريح قطعي في الدلالة على مذهبه
ان صح وجوابه ما في النهاية لا يدفعه تدبر وموضع السجدة في حم السجدة عند قوله تعالى وهم لا يسأمون
وهو مذهب ابن عباس وقال الشافعي عند قوله ان كنتم اياه تعبدون وهو مذهب علي لان الامر
بالسجدة فيها والاحتياط فيما قلنا لانها ان كانت عند الآية الثانية لم يجز تعجيلها فلو سجد
عند تعبدون لا يخرج عن العهدة بيقين وان كانت عند الاولى فقد جاز تأخيرها فلو سجد عند
لا يسأمون يخرج عن العهدة بيقين ولان تمام معاني السجدة عندها فانها شرعت طورا
بالاقتران بذكر استكبار الكفرة وذكر خشوع المطيعين ففي الآية الاولى امر وفي الثانية ذكر
استكبار الكفرة وخشوع الملائكة ويجب على من سمع ولو غير قاصد فهم او لم يفهم لمعنى الكلمة
السجدة على من سمعها السجدة على من تلاها وكلمة على كلمة ايجاب وهي غير مقيدة بالقصد لغرض
بانها لو كانت واجبة لما ادتيت في سجدة الصلوة وركوعها ولما تداخلت ولما ادتيت في سجدة
~~الصلوة وركوعها ولما تداخلت على الصحيح~~ بالايماء من راكب يقدر على النزول وأجيب بان
اداءها في ضمن شيء لا ينافي وجوبها في نفسها كالسعي الى الجمعة تتأدى بالسعي الى التجارة وانما
جاز التداخل لان المقصود منها اظهار الخضوع والخشوع وذلك يحصل مرة ولهذا جوزنا اداءها
بالايماء لمن قرأها راكبا على الدابة لانه اداها كما وجبت لان تلاوته شروع فيما تجب به — على الدابة م
السجدة فكان نظير من شرع على الدابة بالتطوع واداه فكما يجوز هناك يجوز هنا وعلى المؤتم
بتلاوة امامه لانه التزم متابعة امامه بالاقتداء فلو لم يسجد لادى الى المخالفة المنهي عنها
تجب السجود عليه وان لم يسمع ولا يجب بتلاوته اي تلاوة المؤتم اصلا اي لا في الصلوة ولا

بعد ما تلاها الامام عند ابي يوسف واربع وقال محمد يسجدونها اذا فرغوا لان السبب
تقرر ولا مانع منها خارج الصلوة وكل ما تقرر سببه وانتفى مانعه يتحقق لا محالة بخلاف حالة
الصلوة فان المانع موجود لانه يؤدي الى قلب موضوع الامامة ان سجد التالي اولا وتابعه
الامام لانقلاب المتبوع تابعا والتابع متبوعا او الى قلب موضوع المتابعة ان سجد الامام اولا
وتابعه التالي لان التالي امام السامع فيجب ان يتقدم سجود التالي كما قال عليه السلام للتالي كنت
امامنا لو سجدت سجدنا ولهما ان المقتدي محجور عن القراءة لان المحجور هو الممنوع من التصرف على
وجه يظهر نفاذ ذلك التصرف عليه من جهة غيره والمقتدي بهذه الصفة لانه ممنوع عن القراءة
والقراءة تنفذ عليه من جهة امامه قال عليه الصلوة والسلام من كان له امام فقراءة الامام له
قراءة وكل من هو محجور لا حكم لتصرفه ووجوب السجدة حكم تصرفه الذي هو القراءة فلا يثبت
الا على السامع من غير الصلوة فيسجد بالاتفاق وقال بعضهم انه على الاختلاف لا يسجد عندهما
ويسجد عند محمد والصحيح كونه بالاتفاق لان الحجر ثبت في حق المقتدين لان علة الحجر
هي الاقتداء وهو مختص بهم فلا يعدوهم واعترض بان المقتدي اما ان يكون محجورا
اولا والاول يقتضي شمول العدم والثاني شمول الوجود واجيب بانه محجور بالنسبة الى من
وجد فيه علة الحجر وغير محجور بالنسبة الى من لم يوجد وهو الخارج ولو سمعها المصلي ممن ليس معهم
لا يسجد في الصلوة لانها ليست بصلوتية لان سماعهم هذه السجدة ليس من افعال الصلوة
لان افعال الصلوة اما ان تكون فرضا او واجبا او سنة وهذا السماع ليس بشيء من ذلك
وما ليس من افعال الصلوة لا يجوز ان تؤدى به فيها ويسجد بعدها لتحقق سببها
وهو السماع ممن ليس بمحجور فان سجد فيها لا يجزئه ولا تبطل الصلوة فظاهر الرواية اما
عدم الجواز فلانه ذكر السجود ناقصا لمكان النهي وهو منع الشرع عن ادخال ما ليس من افعال
الصلوة فيها فلا يتأدى به الكامل وهي السجدة الواجبة بالسماع ممن ليس بمحجور فانه وجب كاملا
لا يتأدى ناقصا واما عدم بطلان الصلوة فلان السجدة من افعال الصلوة وزيادتها

فلا يكون

فلا يكون مفسدة ولو سمعها من امام فاقتدى به قبل ان يسجد سجد معه لانه لو لم يسمعها سجدها
معه فهاهنا اولى وان اقتدى بعدما سجد فان كان في تلك الركعة لم يسجد اصلا اي لا في الصلوة
ولا خارجها لانه صار مدركا لها بادراك تلك الركعة وان في غيرها سجدها خارج الصلوة لوجود السبب
وعدم الاداء كما لو لم يقتد فانه يقضي خارجها ولا تقضى الصلوتية خارجها لانها صلوتية ولها
مزية الصلوة فلا تتأدى بالناقص فتسقط [illegible] ويراد من الصلوتية ان تكون التلاوة من افعال
الصلوة فقراءة من هو خارج الصلوة لا تكون من افعال الصلوة فاندفع ما اورد على كلية المسئلة
تنبيه ثم انه قيل ان لفظ الصلوتية بالتاء خلاف القياس لان مقتضى النسب ان يحذف منه تاء نفس
الكلمة كما يقال آية مكية وامرأة بصرية دون مكتية وبصرتية واجيب بانه خطأ مستعمل
وهو عند الفقهاء خير من صواب نادر ثم اعلم ان من تلا آية سجدة في الصلوة فان كان في وسط
القراءة فالافضل ان يركع او يسجد في الحال غير ركوع الصلوة وغير سجودها للتلاوة ثم يقوم
فيقرأ ويتم صلوته واما ان قرأ بعدها آيتين او ثلث آيات ثم ركع وسجد لصلوته فقد سقط
سجدة التلاوة عنه لان بهذا القدر لا ينقطع الفور وقال مشايخ بلخ لا تسقط عنه الا اذا نواها
في ركوعه او سجوده الصلوتي وقال عامة المشايخ لا يحتاج الى النية وتصير سجدة التلاوة مؤداة
بالصلوتية لانها اقوى فتنوب عن الادنى الا اذا انقطع الفور بان قرأ بعدها اربع آيات فحينئذ
يحتاج الى النية بالاتفاق كذا في الخلاصة تلاها ثم دخل في الصلوة واعادها ولم يتبدل المجلس
الصلوة مع مجلس التلاوة وسجد كفته عن التلاوتين لان الثانية اقوى لكونها صلوتية فاستتبعت
الاولى وفي النوادر يسجد لاخرى بعد الفراغ من الصلوة لان الصلوتية وان كانت اقوى فللاولى
قوة السبق فاستويا فلا يكون احدهما تابعا للآخر قلنا للثانية قوة اتصال المقصود اي
اتصال التلاوة بما هو المقصود وهو السجود فترجحت بها وعورض بان للاولى الاولية بالنسبة
فله موضع التداخل لان التي بعد تنقض وافضل فكيف يكون ملحقا بالاولى واجيب بان التابع
قد يكون تبعا اذا كان الثاني اقوى كالسنة قبل الفريضة وان سجد للاولى ثم شرع في الصلوة

وإعادتها سجدة أخرى لأن الثانية هي المستتبعة لما قلنا أنها لكونها صلاتية أقوى ولا وجه للأولى فيها
من ما بالأولى لأنه يؤدي إلى سبق الحكم على السبب ولو كرر آية واحدة في مجلس واحد كفته سجدة وا
لما روي أنه عليه السلام كان يسجد واحدة بتكرار آية واحدة في مجلس واحد ولأن الاحتياج
إلى تكرار آية للحفظ أو التعليم غالب فاتحدت السجدة دفعا للحرج ولا كذلك إذا اختلفت الآية
أو المجلس وإن بدلها أي آية السجدة أو المجلس لا يكفيه سجدة واحدة والأصل أن مبنى السجدة
على التداخل دفعا للحرج وذلك أن المسلمين محتاجون إلى تعليم القرآن وتعلمه وذلك يحتاج إلى التكرار
غالبا فالتزام التكرار في السجدة مفض إلى الحرج لا محالة وهو مدفوع وقد صح أن جبريل عليه السلام
كان ينزل بآية السجدة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ويكررها عليه مرارا فيسجد لها مرة واحدة
تعليما لجواز التداخل دفعا للحرج ثم التداخل إما أن يكون في السبب أو في الحكم والأليق بالعبادات
الأول وبالعقوبات الثاني وذلك لأن التداخل إذا كان في الحكم دون السبب كانت الأسباب
باقية على تعددها فيلزم وجود سبب موجب للعبادة بدونها وفي ذلك ترك الاحتياط
فيما يجب فيه الاحتياط فقلنا بتداخل الأسباب في العبادات إذا وجد دليل الجمع وهو اتحاد
المجلس لأن السجدة عبادة وتركها مع وجود موجبها شنيع وقلنا بتداخل الحكم في العقوبات
(معطوف على قوله إذا وجد دليله)
لأنها ليست مما يحتاط فيها بل في درئها وإذا لم يوجد دليل الجمع بأن لم يتحد المجلس عاد الحكم
إلى عدم التداخل ويكون لكل سبب وتسدية الثوب وهو أن يغرز الحائك في الأرض خشبات — حكمه
يسوي فيها سدى الثوب في ذهابه ومجيئه فإن مجلسه يتبدل بالانتقال إلى الطرف
والسدير يعني كدس مسمى بالفارسية تاره وبالتركية ارش والدياسة والانتقال من غصن إلى
غصن تبديل لوجود الاختلاف حقيقة وعدم الجامع كما يحكى زوايا المسجد والبيت فإنها
في حكم واحد بدليل صحة الاقتداء ولا يختلف بمجرد القيام لأنه صاحب مجلس يقوم مرة ويقعد
أخرى ألا يرى أن المصلي يقوم ويقعد ولا يتبدل مكانه ولا يتبدل أيضا بخطوة أو
خطوتين ولا بأكل لقمة أو لقمتين وشرب شربة ماء أو شربتين ولا يتبدل أيضا بالإتكاء والركوب

والنزول

والنزول لكونها على الدابة وهي تسير غير مفصل بتكرار السجدة لأن سير الدابة يضاف إلى راكبها حتى
يجب عليه ضمان ما أتلفته وإنما قيل غير مفصل لأن حرمة الصلاة تجعل الأمكنة كمكان واحد ولهذا
قالوا لما صحت صلوته ولا يتبدل أيضا لو كررها في فلك يجري وإن لم يكن في الصلاة لأن الفلك
كالبيت وجريانها لا يضاف إليه ولو كرر مصل في ركعة كفته سجدة فيها وسجدتان لاتحاد المجلس
ولو كرر في الركعتين فكذلك عند أبي يوسف ولو تبدل مجلس السامع تكرر الوجوب عليه وإن اتحد مجلس التالي
لأن السبب في حقه السماع وإن تبدل مجلس التالي واتحد مجلس السامع لا يتكرر الوجوب
عليه وقال بعضهم يتكرر والأصح أنه لا يتكرر لأن السبب في حقه أيضا السماع قيل ولو سمعها من الطوطي
أو من نائم قيل لا يجب وقيل يجب والأصح الأول ولو تلاها بالفارسية يلزمه على السامع عند أبي حنيفة
سواء فهم معناها أو لم يفهم إذا أخبر واحد ممن سمعها بأنها آية السجدة ولو لم يخبر أحد لا تجب
لئلا يكون تكليفا بما ليس في الوسع وعندهما إن فهم معناها يجب وإلا لا لأن نظم الفارسية ليس بقرآن
وإذا فهم معناها لم يكن سامعا للقرآن من وجه وفي المحيط أنها موجبة اتفاقا كذا في ابن الملك
وكيفيته أي كيفية سجود التلاوة أن يسجد بشرائط الصلاة من الوضوء وستر العورة و
طهارة المكان وغيرها بين تكبيرتين من غير رفع يد يعني كبر ولم يرفع يديه وسجد ثم كبر ورفع
رأسه اعتبارا بسجدة الصلوة هو المروي عن ابن مسعود وقوله من غير رفع يد احتراز عن مذهب الشافعي
فإن عنده أن يرفع يديه ناويا ثم يكبر للسجود ويخر ساجدا ثم يكبر لرفع الرأس ويسلم
قيل يقرأ في السجدة سبحان ربنا إن كان وعد ربنا لمفعولا والأصح أن يقول فيها ما يقول
في سجدة الصلوة وإن لم يذكر شيئا لا يضر لأنها ليست بأقوى من سجدة الصلوة ولو لم يذكر فيها
شيئا جاز فكذلك هنا ولا تشهد ولا سلام لأنه ذكر للتحليل وهو يستدعي سبق التحريمة
وهي منعدمة فإن قيل لا نسلم أنها منعدمة لأنه قال كبر والتكبير للتحريم بالنص أجيب بأنه
ليس كل تكبير للتحريم ألا ترى إلى تكبير السجود فإنه ليس للتحريم لكن هذه السجدة لما اشبهت
بسجدة الصلوة سن فيها التكبيرات بهذه ويكره أن يقرأ سورة ويدع آية السجدة

باعتبار و

ويستحب عندنا أن يقوم ثم يسجد كما روي عن عائشة

لانه يوهم الاستنكاف عنها والمراد لزوم السجدة لا عكسه وهو ان يقرأ آية السجدة وبعدها
لانه مبادرة اليها وكره ندب ان يضم اليها آية او آيتين قبلها دفعا لتوهم التفضيل بنوله الفقير
لا يناسب ان يزيد قوله او بعدها او يقول ان يضم الله اليها آية او ايتين وترك قوله قبلها
ليكون اعم ندب واستحسن اخفاؤها عن السامعين شفقة عليهم فانه ربما يكون السامع
غير متوضئ بهذا اذا وقع في قلبه انه يشق على السامع واما اذا علم ان السامع متهيئ للسجود
او وقع في قلبه انه لا يشق عليه اداء السجدة فالمستحسن ان يقرأ جهرا ولو تهجى بآية
السجدة لا تجب السجدة ولا تفسد بها الصلوة لانه من حروف القرآن ولكن لا يقع عن القرآن
كذا في شرح تحفة الملوك وكره قراءة امام مخافتة آياتها لانه يؤدي الى اشتباه الامر على
القوم اذا سجد لها في خلال الصلوة وتقضى لانها واجبة فالصلوة التي فاتت عند طلوع
الشمس وسجد عند الزوال او الغروب او راكبا فنزل فركب او ومى لها صح خلافا لزفر
لانه يجري بعض الوقت والنزول صار دينا في ذمته كاملا فلا يؤدى ناقصا ولنا ان الواجب لا
يتعلب شيئا آخر فبقي ناقصا والناقص يؤدى ناقصا ولو تلى على الارض وسجد راكبا لا عند
الشافعي يجوز بناء على انه واجب عندنا خلافا له قال انه
باب المسافر لما كانت السفر عارضا من
مكتسبة ناسب ان يذكر مع سجدة التلاوة لان التلاوة ايضا كذلك وتفرعهما لانها
عبادة دونه والسفر في اللغة قطع المسافة وليس بمراد هنا بل المراد قطع خاص
وهو ان يتغير به الاحكام وهذا لا يتيسر الا بالقصد والارادة فلهذا قال مريدا
لانه لو طاف جميع العالم بلا قصد سير ثلثة ايام لا يصير مسافرا فلو قصد ولم يظهر ذكر بالفعل
فكذلك من جاوز بيوت مصره من جانب خروجه وان كان بحذائه بيوت اخرى جانب
اخر مريدا سيرا وسطا ثلثة ايام مع الاستراحات التي تكون في خلال ذلك لان الانسان
لا يمكنه ان يمشي دائما بل يمشي في بعض الاوقات ويستريح في بعضها ويأكل
ويشرب وعند الشافعي قدّر بيومين وهو ستة عشر فرسخا وفي قول له بيوم وليلة عنده

مالك

مالك ما بعة برد كل بريد اثني عشر ميلا قصر الفرض الرباعي وصار فرضه فيه ركعتين قيد بالفرض
اذ لا قصر في السنن وبالرباعي ليخرج الفجر والمغرب وقال الشافعي فرضه الاربع والقصر رخصة
اعتبارا بالصوم ولنا ان الشفع الثاني لا يقضى ولا يؤثم على تركه وهذا آية النافلة بخلاف
الصوم لانه يقضى وروي عن عائشة انها قالت فرضت الصلوة في الاصل ركعتين فزيدت في الحضر
واقرت على اصلها في السفر وقال عمر رضي الله عنه صلوة السفر ركعتان وصلوة الجمعة ركعتان والعلم
ذكر الا توقيفا وروى ابن عباس عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال فرض عليكم الصلوة على
لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين ومثله عن علي كرم الله وجهه وذكر الشعبي من اتم
الصلوة في السفر فقد رغب عن ملة ابراهيم ثم اعلم انه لا بأس بترك السنن للمسافر في حديث عمر
انه قال كنت انا وابو بكر وعثمان مع النبي صلى الله عليه وسلم في السفر فلم نصل سوى الفرض والمختار
انه لا يترك السنن الرواتب وحالة السعة ويترك بالكلية وقت الضيق ولا يقصر لانه لم يرد
العفو فيها ومثل النفل حال النزول والترك حال السير وقيل يصلي سنة الفجر خاصة وقيل سنة المغرب
ايضا كذا في التمرتاشي المحيط واعتبر الوسط في السهل سير الابل ومشي الاقدام السهل
سير الجبل فان سير الابل ومشي الاقدام الوسط المعتاد لان السير على الازل سريع كالعجلة
بطيء فاعتبرنا الوسط لان خير الامور اوساطها وفي البحر اعتدال الريح وفي الجبل ما يليق به
فانه يعتبر ثلثة ايام في السير فيه وان كانت تلك المسافة في السهل يقطع بما دونها قالوا ولو كان
لمقصد طريقان احدهما سير ثلثة ايام والاخر اقل منها فان سلك الطريق الابعد قصر وفي الاقرب
لا يقصر كذا في شرح التحفة فلو اتم المسافر ان قعد في الثانية صح واساء لان فرضه ثنتان
والقعدة الاولى فرض عليه ولكنه اساء لتأخير السلام وشبهة عدم قبول صلوته اسح يصير
الاوليان فرضا وما بعدهما نفلا وفي الزاهدي مسافر صلى الرباعية اربعا فقد خالف الحنفية
وكان صلي الظهر اربعا لان قصر الرباعية عندنا رخصة اسقاط وحكمها انه يأثم المكلف
بالعزيمة والا اي وان لم يقعد في الثانية فلا تصح وانقلب الكل نفلا لاختلاط النافلة

لا يخرج من العجلة والبطيء من صفة ايام المتفادت

قبل كمال اركانها لان الصفة الاصلية ركن وقد تركها ولا يزال الى آخره اي لا يزال على حكم السفر حتى
يدخل وطنه فاذا دخل وطنه يتم وان لم ينو الاقامة او ينوي مدة الاقامة ببلد
او قرية تقييد بها اشعار بان نية الاقامة لا تصح في المفازة وكان صاحب الكافي وصاحب
الاصلاح وهذا اذا اتم مدة السفر ثم رجع واما اذا رجع قبله فيصير بنية الاقامة ولو في
المفازة يصير مقيما وكان صاحب الاختيار [illegible] ولا يزال على حكم السفر لان السفر اذا
صح لا يتغير حكمه الا بالاقامة بالنية او بدخول وطنه لان الاقامة ترك السفر فاذا
اتصل بالنية تم بخلاف المقيم حيث لا يصير مسافرا بالنية لان السفر انشاء فعل فلا يصير
بالنية واما دخول وطنه فلان الاقامة للانتقال [illegible] تحصل بوطنه من غير نية وكذا
نقل ان النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة كانوا يسافرون ويعودون الى اوطانهم مقيمين
من غير نية وهي اي مدة الاقامة خمسة عشر يوما او اكثر لا فائدة [illegible] بقوله اكثر
ولو تركه لكان احصر وان نوى اقل من ذلك قصر عندنا وقال الشافعي في قول اذا نوى اقامة
اربعة ايام صار مقيما وفي قول صار مقيما ان مكث اربعا وان لم ينو ولنا انه لا بد من اعتبار
مدة لان السفر يجامعه اللبث يعني ان المسافر ربما يلبث في بعض المواضع لمصلحة كانتظار الرفقة
والاستراحة وغيرها فقدرناها بمدة الطهر لانهما مدتان موجبتان فان مدة الطهر توجب
اعادة ما سقط بالحيض والاقامة توجب اتمام ما سقط بالسفر فكما قدر ادنى مدة الطهر
بخمسة عشر يوما فكذلك قدر ادنى مدة الاقامة بخمسة عشر يوما ولهذا قدرنا ادنى مدة
الحيض وادنى مدة السفر بثلثة ايام لكونهما مسقطين وهذا التقدير بمدة الطهر مأثور
روى مجاهد عن ابن عباس وابن عمر انهما قالا اذا دخلت بلدة وانت مسافر وفي عزمك ان
تقيم بها خمسة عشر يوما فاكمل الصلوة وان كنت لا تدري متى تظعن فاقصر والاثر في
مثله من المقدرات الشرعية كالخبر مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم لان العقل لا يهتدي
الى ذلك [illegible] عن الخلاف [illegible] قولهم معتمدا على انه روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم

دخل

دخل مكة صبيحة اليوم الرابع من ذي الحجة وخرج الى منى يوم التروية وقد كان يقصر الصلوة وقد اقام اكثر
من اربعة ايام ولو نواها اي الاقامة بموضعين كمكة ومنى لا يصير مقيما الا ان يبيت باحدهما
لان الاقامة لو اعتبرت في موضعين لامكن اعتبارها في مواضع يعني لا عشرة وفي خمسة عشر
دفعا للتحكم واعتبارها في مواضع ممتنع لان اقامته اما تكون في منزله [illegible] دابته والسفر
لا يعرى عن ذلك [illegible] يكون كل مسافر مقيما ان نوى وهو فاسد الا اذا نوى ان يبيت باحدهما
فيصير مقيما بدخوله فيه لان اقامة المرء مضافة الى مبيته الا ترى انك اذا قلت للسوقي اين
تسكن يقول في محلة كذا وهو بالنهار يكون في السوق وان دخل اولا الموضع الذي عزم الاقامة
فيه بالنهار لم يصر مقيما اعلم ان هذا اذا كان كل من الموضعين اصلا بنفسه وان كان احدهما تبعا
للآخر بان كان قريبا منه بحيث تجب الجمعة على ساكنه فانه يصير مقيما فيهما بدخول احدهما
ايهما كان لانهما في الحكم كوطن واحد وكان صاحب النهاية وكان سبب تفقه عيسى بن ابان هذه المسئلة
فانه كان مشغولا لطلب الحديث واراد ان دخل مكة في اول العشر من ذي الحجة مع صاحب له وعزم على
الاقامة شهرا فجعل يتم الصلوة فلقيه بعض اصحاب ابي حنيفة فقال اخطأت لانك تخرج الى منى
فان الحاج لا بد ان يخرج الى منى وعرفات كان يبيت فيها بالبيتوتة فيها لا يكون مقيما بمكة لان الاعتبار
للبيتوتة فلما رجع من منى بدا لصاحبه ان يخرج وعزم على ان اصاحبه فجعل اقصر الصلوة
فقال له صاحب ابي حنيفة اخطأت فانك مقيم بمكة فما لم تخرج منها لا تكون مسافرا فقال اخطأت في مسئلة
واحدة في موضعين ولم ينفعني ما جمعت من الاخبار فدخل مجلس محمد واشتغل بالفقه وقصر ان
نوى اقل منها اي خمسة عشر يوما وان طال مقامه او لم ينو وبقي سنين لان ابن عمر اقام
باذربيجان ستة اشهر وكان يقصر وروي ان سعد بن ابي وقاص اقام بقرية من قرى نيسابور
شهرين وكان يقصر وكذا ذكر علقمة بن قيس اقام بخوارزم سنتين يقصر الصلوة وكذا ذكر [illegible] عن
ابن عباس وعن انس ان اقام اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة اشهر يقصرون الصلوة وفي المحيط
لو قصد الحاج الشام وعلم ان القافلة انما تخرج بعد خمسة عشر يوما وعزم ان يخرج معهم لا يصير

لانه كان دار الاقامة وكذا عسكر نزلوا بارض الحرب او حاصروا مصرا فيها لان نيتهم لم تصادف محل
الاقامة لان محلها ما يكون محل قرار ليس الا وهذا دائر بين القرار والفرار فلم يكن دار اقامة وعن بعض
مادون منه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم اقام بتبوك عشرين يوما يقصر الصلوة لانها كانت دار
الحرب او حاصروا اهل البغي في دار الاسلام في غير مصر لان حالهم مبطل عزيمتهم يعني
انهم دائرون بين الصلح والحرب او القتال ان صالحوا اقاموا والا ارتحلوا فاذا اصل انه يجوز
فلا يكون نيتهم القرار وكذا صاحب الهداية انما ذكره وكان يعلم حكمه من حكم اهل الحرب او في مجلس
نيتهم ان الاقامة في دار الحرب انما لم تصح لانها ليست موضع دار الاسلام فكانت كالمفازة
بخلاف مدينة اهل البغي لانها في يد اهل الاسلام فكان ينبغي ان يصح النية وتوطن فيه غيرهم
لبيت حيث لو نزلوا مدينة اهل البغي وحاصروهم في الحصن لم يصح نيتهم ايضا لان مدينتهم
كالمفازة عند حصول المقصود لا يقيمون فيها انتهى ان العناية نوع المعتبر فيها هذا الوجه
ترك المصنف قوله وغيره لكان اولى ههنا لان حمل القتال بعقوبات دقيق وغيرهم اتفاق
وعند زفر يصح في الوجهين اي في محاصرة اهل الحرب واهل البغي اذا كانت الشوكة لهم للتمكن
من القرار ظاهرا وعند ابي يوسف يصح اذا كانوا في بيوت المدر لانه موضع الاقامة ونية
اهل الاخبية لو نووها في الاصح كذا صاحب العناية ونية الاقامة من اهل الكلأ وهم اهل
الاخبية مختلف فيها فمنهم من يقول لا تصح ابدا لانهم ليسوا في موضع الاقامة والاصح انهم
مقيمون [illegible] يدورون كما روي عن ابي يوسف وهو المفتى به لان الاقامة للرجل اصل والسفر
عارض يحصل عند الانتقال الحاصل بنية مدة السفر وهم لا يقصدون ذلك وانما
ينتقلون من ماء الى ماء ومن مرعى الى مرعى فكانوا مقيمين ابدا انتهى وقالت المحققون
يصح نية اقامتهم في المفاوز نصف شهر لانها وطنهم كالامصار والقرى عن ابي يوسف لا يصح
لان اقامتهم للكلاء والماء فاذا لم يبقيا ينتقلون منه واما اذا ارتحلوا عن موضع اقامتهم
في الصيف وقصدوا الموضع اقامتهم في الشتاء او بالعكس وبينهما مسيرة ثلاثة ايام

يصير فرضا

لانهم ايضا بين قرار وفرار وح

ولا يكونون مقيمين ابدا ح

ح

بصيرورته ازين ذلك في الدين قاضيخان وكذا الرعاة اذا كانوا يطوفون في المفاوز ولهم مضارب
واخبية بينهم لم يصح نيتهم كما لم يصح نية الغزاة اذا دخلوا دار الحرب للمحاربة ونووا
الاقامة وعن ابي يوسف ان نزل الرعاة موضعا كثير الماء والكلاء ونصبوا الخيام واتخذوا
المعالف ونووا الاقامة خمسة عشر يوما والماء والكلاء يكفيهم لتلك المدة صاروا مقيمين في
كذا التاركة والاعراب انتهى يقول الفقير يعني ما روي صاحب العناية والخانية عن ابي يوسف وهي
ما دون فخر الدين قاضيخان عنه شرح مخالفة ومناقضة تدبر ولو اقتدى مسافر بالمقيم في الوقت
صح ويتم لان الاقتداء من مسافر بالمقيم يكون بمنزلة نية الاقامة فيجب التكميل ويصلي اربعا
بعد الوقت لا يصح الاقتداء لانه لا يتغير بعد الوقت لانقضاء السبب كما لا يتغير بنية الاقامة
فيكون اقتداء المفترض بالمتنفل في حق القعدة ان اقتدى في الشفع الاول ولانه العقل الاول فرض
في حق المسافر ونفل في حق المقيم او في حق القراءة ان اقتدى في الشفع الثاني لان القراءة فرض
في حق المسافر ونفل في حق المقيم فاقتداء المفترض بالمتنفل لا يجوز واقتداء المقيم بالمسافر يصح فيهما اي في
الوقت وبعده لان حال المقيم لا يتغير تمامها في الوقت فانه لو اقتدى بالمسافر في الوقت كان في
حق القعدة اقتداء المتنفل بالمفترض وكذا لو اقتدى بعد الوقت ويقصر المسافر ويتم المقيم اذا
التزم الموافقة في الركعتين فيتمون الباقي بلا قراءة لانه كاللاحق حيث ادرك اول الصلوة مع الامام
وفرض القراءة صار مؤدى بقراءة امامه فيتركها احتياطا وهذا لانه لما كان كاللاحق
كان في الحكم كأنه خلف الامام فكان مقتديا من هذا الوجه وهو منفرد حقيقة فيحرم عليه القراءة
نظرا الى انه مقتد ولم يجب القراءة نظرا الى انه منفرد فدارت قراءته بين الحرمة والندب فالاحتياط
في الترك لان الحرام واجب الامتناع وهذا هو حاصل الترك فلو كان حراما يأثم بالفعل
ولو كان مندوبا لا يأثم بالترك بخلاف المسبوق فانه ادرك قراءة نافلة فكانت قراءته فيما
يقضي فرضا فيجب الاتيان بها ويستحب له ان يقول لهم اي للمقتدين المقيمين اتموا صلاتكم
فانا قوم سفر لانه صلى الله عليه وسلم قاله حين صلى باهل مكة مسافرا فان قلت هذه الرواية مخالفة

لما ذكرنا وفي قاضيخان وغيره حيث قال اذا اقتدى بامام لا يدري انه مقيم او مسافر قالوا لا
يصح اقتداؤه لان العلم بحال الامام شرط اداء الصلوة بالجماعة ذكره في فصل فيمن يصح
الاقتداء به وفيمن لا يصح وفي رواية المنتقى قد تعلم انه يصح الاقتداء بامام وان لم يعرف حاله
انه مسافر او مقيم لانهم اذا كانوا عالمين بانه مسافر كان قول الامام اتموا صلاتكم فانا قوم
سفر اعلاما في مسافر عبثا لاشتغاله بما لا يفيد وان كانوا عالمين بانه مقيم كان هذا
القول من الامام كذبا عندهم فتعين بهذا انه انما يقول فيما اذا لم يعلموا بحاله فما وجه التوفيق
بينهما قيل تلك الرواية محمولة على ما اذا بنوا امر الامام على ظاهر حال الاقامة والحال انه لم يعلم
وسلم الامام على راس الركعتين وتفرقوا على ذلك لاعتقادهم فساد صلوة الامام واما اذا علموا
بعد الصلوة بحال الامام كان اقتداؤهم به جائزا وان لم يعلموا بحاله وقت الاقتداء به
ويبطل الوطن الاصلي بمثله الا ترى انه صلى الله عليه وسلم بعد الهجرة عد نفسه بمكة مسافرا
حتى قصر لا بالسفر يعني اذا سافر من وطنه ثم رجع الى وطنه اتم بمجرد الدخول فيه ووطن
الاقامة بمثله يعني اذا نوى الاقامة في بلد ثم راح منه واقام في بلد اخر ثم راح
والى البلد الاول قصر ما لم ينو الاقامة ثانيا والسفر يعني اذا نوى الاقامة في بلد
ثم سافر ثم رجع الى ذلك البلد قصر ما لم ينوها والاصلي يعني اذا نوى الاقامة في بلد ثم دخل
وطنه الاصلي ثم دخل ذلك البلد قصر ما لم ينوها قالوا الاوطان ثلثة وطن اصلي وهو مولد
الرجل او البلد الذي تاهل به ووطن سفر وقد يسمى وطن الاقامة ايضا وهو البلد الذي
ينوي المسافر الاقامة فيه خمسة عشر يوما او اكثر ووطن سكنى وهو البلد الذي ينوي
المسافر الاقامة فيه اقل من خمسة عشر يوما ثم من حكم الوطن الاصلي ان ينتقض بالوطن
الاصلي لانه مثله حتى لو انتقل من البلد الذي تاهل به باهله وتوطن ببلدة اخرى لا يبقى البلدة
المنتقل عنها وطنا له ولا ينتقض هذا الوطن بوطن السفر ولا بوطن السكنى لان كل واحد منهما
دونه وكذلك لا ينتقض بانشاء السفر فان النبي عليه السلام كان يخرج من المدينة الى الغزوات

مرارا

مرارا ولم ينتقض وطنه بالمدينة حتى لا يجدد نية الاقامة بعد رجوعه ولو كان له اهل ببلدة فاستحدث
في بلدة اخرى اهلا كان كل واحد منهما وطنا اصليا كما روي انه كان لعثمان في الطائف اهل كما
كان له اهل بالمدينة وكان يتم الصلوة بهما جميعا ومن حكم وطن السفر انه ينتقض بالوطن الاصلي لانه فوقه
وينتقض بوطن السفر لانه مثله وينتقض بانشاء السفر لانه ضده ولا ينتقض بوطن السكنى لانه دونه
ومن حكم وطن السكنى انه ينتقض بكل شيء وعبارة المحققين من مشايخنا ان الوطن وطنان وطن
اصلي ووطن سفر وهو وطن الاقامة ولم يعتبروا وطن السكنى وهو الصحيح لانه لم يثبت فيه حكم الاقامة
بل حكم السفر فيه باق ولهذا لم يذكر في اكثر الكتب كذا في النهاية مع تفصيل طويل وفائتة السفر
تقضى في الحضر ركعتين وفائتة الحضر تقضى في السفر اربعا لان القضاء بحسب الاداء والواجب في
اخر الوقت كان ركعتين وعلى المقيم اربعا بخلاف مريض صح بالايماء مثلا اذا فاتته صلوة يقضيها
في الصحة قائما لا بالايماء والمعتبر في ذلك اخر الوقت مقدار التحريمة لانه المعتبر في السببية عند عدم
الاداء كذا في الهداية وقال صاحب الكافي فيه اشكال لانه تقرر في الاصول ان السبب عند عدم
الاداء كل الوقت لا الجزء الاخير ويجاب بانه اراد به عند عدم الاداء في اول الوقت ثم
لا ان يأتي الجزء المضيق فيكون هو السبب ثم ان فائدة كون المعتبر اخر الوقت انه ان كان مسافرا
في اخر الوقت وفاتته الصلوة قضى ركعتين وان كان في اول الوقت مقيما وان كان مقيما في اخر
الوقت وفاتته قضى اربعا وان كان في اوله مسافرا واعترض بانه كلامنا في القضاء اذا
فاتت الصلوة عن وقتها كان كل الوقت سببا لما عرف في الاصول لا الجزء الاخير واجيب بان
بعض المشايخ فرقوا في السببية على الجزء الاخير وان فات الوقت فجاز ان يكون المصنف قد
اختار ذلك وقال صاحب العناية اقول الاعتراض ليس بوارد لان المصنف قال القضاء بحسب الاداء
يعني كل من وجب عليه اداء اربع قضى اربعا ومن وجب عليه اداء ركعتين قضى ركعتين وهذا لا نزاع
فيه ثم بين ان المعتبر في السببية للاداء هو الجزء الاخير من الوقت وهذا ايضا لا نزاع
فيه فتم مراد المصنف واما ان السببية تنتقل بعد الفوت الى كل الوقت ليظهر اثره في عدم جواز

فشابه قضاء العصر الفائتة في يوم آخر ووقت الاحمرار فكل شيء آخر لا مدخل له في مراد المصنف وهذا اوضح
انتهى والعاصي كغيره في السفر والرخصة السفر على ثلاثة اقسام سفر طاعة كالحج والجهاد وسفر
مباح كالتجارة وسفر معصية كقطع الطريق والاباق عن مولاه وحج امرأة بلا محرم والاولان
سببان للرخصة بلا كلام واما الاخير فكذلك عندنا خلافا للشافعي فان الرخصة تثبت
تخفيفا وما كان كذلك لا يتعلق بما يوجب التغليظ ولنا اطلاق النصوص كالآية وحديث عمر رض
او على سفر فعدة من ايام اخر علق رخصة الافطار بنفس السفر زيادة قيد ان لا يكون باغيا
او قاطع طريق او غيره يجري مجرى النسخ والصلوة مثله وقال النبي عليه السلام فرضها ركعتين
ولان نفس السفر ليس بمعصية لانه خروج مديد انما المعصية ما يكون بعده بان يقصد قطع الطريق او
يجاور مكان الاباق فصلح السفر مناط الرخصة اذ لا قبح في عينه والقبح المجاور لا ينافي الاحكام
كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة ونية الاقامة والسفر تعتبر من الاصل
دون التبع كالعبد تعتبر من مولاه والمرأة تعتبر من الزوج والجندي تعتبر من السلطان او امير يعني
اقامة الاصل توجب اقامة التبع حتى لو نوى مولاه الاقامة ولم يعلم العبد حتى صلى اياما ثم علم
قضى تلك الصلوة وكذا غيره قال في التحفة اعلم انه اذا نوى الزوج الاقامة تصير
الزوجة مقيمة تبعا له اذا كانت مستوفية مهرها المعجل وان لم تستوفها فالمعتبر نيتها
لان لها ان تحبس نفسها من زوجها وكذا الجيش مع الامير ان كان رزقهم منه وان كان
عندهم فالعبرة لنيتهم لان لهم ان يذهبوا حيث شاءوا وكذا الغريم مع المديون معسر
والاجير مع مستاجره باب الجمعة تناسب هذا الباب لما قبله ان كلا منهما يتنصف
بواسطة الاولى بواسطة السفر والثانية بواسطة الخطبة الا ان الاولى شاملة في كل ذوات
الاربع والثانية خاص في الظهر والخاص بعد العام لان التخصيص يعتمد العموم والجمعة من الاجتماع ع
كالفرقة من الافتراق وهي ساكن عند اهل اللغة والقراء بضمها كذا في العناية
وفي الكشاف يوم الجمعة يوم الفوج المجموع كقولهم ضحكة ويوم الجمعة بفتح الميم
يوم

يوم الوقت الجامع كقولهم ضحكة ولعنة ويوم الجمعة بضمها كعشرة في عشرة وقرئ بهن جميعا
وقال صاحب المغرب والجمعة الجمعة بضمتين وكلمة جمعة كعمرة وجمعا بالضم والفتح ويفتح
الميم يكون قول صاحب العناية وهي ساكن عند اهل اللغة محل كلام ثم ان صاحب الهداية
قال اعلم ان الجمعة فريضة محكمة لا يسع تركها ويكفر جاحدها بثبوت فرضيتها بالكتاب
والسنة واجماع الامة ونوع من المعنى اما الكتاب فقوله تع يا ايها الذين آمنوا اذا نودي
للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله والمراد من ذكر الله الخطبة والامر على الوجوب واذا
افترض السعي الى الخطبة التي هي شرط جواز الجمعة فالاصل الجمعة كان اوجب ثم اكد الوجوب
بقوله تع وذروا البيع فحرم البيع بعد النداء وتحريم المباح من الله لا يكون الا لامر واجب
والسنة حديث جابر رضي الله عنه قال خطبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ايها الناس
توبوا الى ربكم قبل ان تموتوا وتقربوا الى الله بالاعمال الصالحة قبل ان تشتغلوا واعلموا
ان الله تع كتب عليكم الجمعة في يومي هذا في شهري هذا في مقامي هذا فمن تركها تهاونا
بها او استخفافا بحقها وله امام جائر او عادل الا فلا جمع الله شمله الا فلا صلوة له
الا فلا زكوة له الا فلا صوم له الا ان يتوب فمن تاب تاب الله عليه وفي حديث ابن عباس
وابن عمر رضي الله عنهما قالا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم على اعواد منبره يقول لينتهين اقوام
عن تركهم الجمعة او ليختمن على قلوبهم وليكونن من الغافلين واجمعت الامة على فرضيتها وانما
اختلفوا في اصل الفرض في هذا الوقت واما المعنى فلانا امرنا بترك الظهر لاقامة الجمعة والظهر
فريضة ولا يجوز ترك الفرض الا بفرض هو آكد واولى منه فدل هذا على ان الجمعة آكد من الظهر
في الفرضية قالوا اعلم ان لها اثني عشر شرطا ستة منها لادائها وهي المصر او مصلاه
والسلطان او نائبه ووقت الظهر والخطبة والجماعة والاذن العام وستة منها لوجوبها
وهي الاقامة والذكورة والصحة والحرية وسلامة العينين والرجلين فشرط الاداء
كله متعلق بالمصلى بالفتح وشرط وجوبها كله صفات المصلي بالكسر والفرق بينهما

ان بانتفاء الاول لا يصح اداء الجمعة وبانتفاء الثاني يصح كذا في اكثر الكتب قال المولى الفاضل
سعدي افندي ان الوقع سبب شرط الاداء بصار الى المجاز لا تصح الجمعة الآتية شروط
بعد شروط الاداء المصر او فناؤه تنكير الفناء فيما اعد لحوائج المصر كركض الخيل والرمي
وصلاة الجنازة ودفن الموتى وغيرها ولا بد ان يكون متصلا بالمصر حتى لو كان بينه وبين المصر
فرجة من المزارع والمراعي لا يكون فناء له كذا في الخانية قال صاحب العناية وقدر شيخ
الاسلام وشمس الائمة فناء المصر بالغلوة وله تجوز في القرى لقوله عليه السلام لا جمعة ولا
تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع وقال الشافعي في القرى ليس بشرط ولا فناؤه بل كل قرية
يسكنها اربعون من الرجال الاحرار لا يظعنون عنها صيفا ولا شتاء يقام فيها الجمعة [illegible]
لقوله ... فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل ولما روي ان اول جمعة جمعت في الاسلام بعد المدينة
ما جمعت بجواثا وهي قرية من قرى عامر بن عبد القيس بالبحرين والجواب ان قوله عليه السلام
الا في مصر جامع ينفي اقامتها في القرى والصحابة حين فتحوا الامصار والقرى ما اشتغلوا
بنصب المنابر وبناء الجوامع الا في الامصار وهذا منهم اتفاق منهم على ان المصر من شرائط
الجمعة والآية ليست بحجة له لان المكان مضمر فيها بالاجماع حتى لا يجوز اقامة الجمعة في البوادي
بالاجماع فنحن نضمر المصر وهو يضمر القرية وجواثا مصر بالبحرين وتسمية الراوي قرية لا ينفي
ما ذكرنا لان اهل القرية يطلقون على البلدة قال الله تعالى وكاين من قرية والمراد بها مكة وقوله
لتنذر ام القرى ومن حولها كذا في العناية والنهاية والسلطان اي الوالي الذي لا والي
فوقه فلان ذكر الخليفة او نائبه وهو الامير او القاضي او الخطباء لان الجمعة تقام بجمع عظيم
لكونها جامع الجماعات وقد تقع منازعة في التقدم بان يقول شخص انا اتقدم وغيره يقول
انا اتقدم وفي التقدم بان يتقدم طائفة شخصا واخرى اخر وقد يتقدم غيرهما شيئا ان يسوء
بعض الناس الجامع فيتقدمونها لغرض لهم ويفوت على غيرهم وفيه من الفتنة ما لا يخفى فيجعل
مفوضا الى الامام الذي فوض اليه امور الناس والعدل بينهم لانه اقرب الى تسكين

الفتنة

الفتنة ولقوله عليه السلام اربع الى الولاة وذكر من جملتها الجمعة والعيدين وقال الشافعي ليس ذلك
بشرط لما روي ان عثمان حين كان محصورا بالمدينة صلى علي كرم الله وجهه الجمعة بالناس
ولم يروا انه صلى بامر عثمان وكان الامر بيده والجواب انه يحتمل انه فعل ذلك باذن عثمان وما
احتمل لا يصلح حجة ولئن سلم انه فعل بغير اذنه فانما فعل لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك
يجوز لان الناس اجتمعوا عليه وعند ذلك يجوز لان الناس اصطلحوا الى اقامة الجمعة عند
انقطاعهم كذا في العناية وقال صاحب الاصلاح وانما يصلح هذا اذا امكن التوصل الى واحد منهما
واما اذا لم يمكن فللناس ان يجتمعوا ويقدموا من يصلي بهم ذكره في الذخيرة قال صاحب الدرر
والمستخلف للخطيب للخطبة لم يكن اصلا ولا للصلاة ابتداء بل يجوز بعد ما احدث الامام ونحوه
منه ما قال صاحب الهداية في كتاب ادب القاضي في بحث المامور باقامة الجمعة حيث يستخلف لانه على
شرف الفوات لتوقته فكان الامر به الخليفة اذنا بالاستخلاف وقد قال شراحه يجوز له ان
يستخلف لان اداء الجمعة على شرف الفوات لتوقته بوقت يفوت الاداء بانقضائه
فكان الامر به الخليفة اذنا بالاستخلاف دلالة ووجهه ان الخطبة والامامة بعد من افعال
السلطان كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد لم يجز وتحقيقه ما قال الشيخ ابو جعفر
في شرح الجامع الكبير لم يجوزوا استخلاف القاضي الا اذا فوض السلطان ذلك اليه لانه استفاد
القضاء بالاذن فيراعي ما لم يؤذن ولو كان قبل الاذن ويجوز الاستخلاف بعد ما فوض
اليه لانه ملكه ذلك باذن السلطان كما ملك القضاء بنفسه بين الناس واعتبر هذا بالوكيل
بالبيع اذا وكل غيره بحكم تفويض فان له ان يوكل لانه فوض عنه على ما ملكه فيملك تمليك
ذلك منه غيره فيكون متصرفا بحكم الملك بخلاف ما نحن فيه فانه متصرف بحكم الاذن فيملك بقدرها
اذن له ثم قال وعن هذا اجاب قالوا من قام مقام غيره لغيره لا يكون له ان يقيم
غيره مقام نفسه ومن قام مقام غيره لنفسه كان له ان يقيم غيره مقام نفسه فان قيل
هل يجوز خطابة النائب بحضور الاصيل عند عدم الاذن كما جاز حكم النائب وتصرف الوكيل

عند حضور القاضي والوكيل عند عدم الاذن قلنا لا لان مدارهما حضور الرأي فاذا وجد جاز
بخلاف الجمعة اذ لا مدخل للرأي في اقامتها واذا كان مأذونا من السلطان بالاستخلاف يجوز ذكر
وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون انتهى ما في الدرر وتحرير قوله مولانا الفاضل ابن كمال في هامش
رسالته المرتبة في تحقيق الاستخلاف ما قال في الهداية وليس للقاضي ان يستخلف على القضاء الا ان
يفوض اليه ذلك بخلاف المأمور باقامة الجمعة حيث يستخلف اول يعني يجوز له ان يقيم الغير مقامه فانه
الجمعة وهذا ظاهر في جواز الاستخلاف للخطبة بلا تفويض من السلطان لان اقامة الجمعة لا تكون بدون
فجواز الاستخلاف لاقامة الجمعة متضمن لجواز الاستخلاف للخطبة وعبارة صاحب الكافي حيث
قال له ان يستخلف وان لم يكن فوض اليه ما قاله الاستخلاف صريحة فيما ذكرناه لان ما يكتب
في منشور الامامة انما هو الاذن بان يستخلف خطيبا او مقاما ثم ان التعليل المذكور في الهداية
بقوله لانه على شرف الفوات لتوقته فكان الامر به اذنا بالاستخلاف في الصلوة كذلك يدل على
كون الامر المذكور اذنا بالاستخلاف في الخطبة وهذا امر وضوحه قد خفي على مولانا خسرو حيث
قال ان الاستخلاف للخطبة لا يجوز اصلا ولا للصلوة ابتداء بل يجوز بعد ما احدث الامام هنا
يعني ما قال في الهداية بحكم المأمور باقامة الجمعة حيث يستخلف انه ارتكب غلطا وارتكب شططا
اما انه ارتكب الغلط فلتصريحه بعدم جواز الاستخلاف للخطبة اصلا واما انه ارتكب شططا فلحمله
كلام صاحب الهداية على ما لا يحتمله ثم قال وجهة الخطبة والامامة بعدها من افعال السلطان
كالقضاء فلم يجز لغيره الا باذنه فاذا لم يوجد لم يجز ولا يخفى ما فيه من الخلل لانه ان اراد
بالاذن في قوله فلم يجز لغيره الا باذنه الاذن الصريح لا يكون صحيحا لما عرفت من كفاية الاذن
دلالة وما ذكر من كونهما من افعال السلطان لا يقتضي ذلك فلا يتم التفريع ايضا وان اراد به
الاذن دلالة كما يقتضيه التفريع المذكور فان ما قدمه انما يقتضي ذلك فلا يتم التفريع لان فرع
من تحقق الاذن دلالة في الاستخلاف للخطبة ثم قال وتحقيقه ما قال الشيخ ابو حفص الحلواني
وطول ذيل المقال ولم يأت بما يبقى ما ادعاه او يصحح مدعاه وبعد هذا الكلام كلمة تفصيل

وهي

وهي قوله وهذا مما يجب حفظه والناس عنه غافلون انتهى ما ذكره الفاضل المرحوم نوح افندي والحق ان حمل صاحب
الدرر قول صاحب الهداية بحكم المأمور باقامة الجمعة على ما حمله بعيد بمقتضى السوق بحيث لا ينبغي
لمثله ان يرتكبه وقال صاحب الكافي بحكم المأمور باقامة الجمعة مطلقا حيث يجوز له ان يستخلف غيره وان
لم يؤذن بالاستخلاف لانه لما فوض اليه اقامة الجمعة مع علمه بان العوارض مانعة من اقامتها من
مرض والحدث في الصلوة مع ضيق الوقت وغيرهما قد يعتريه ولا يمكن انتظار الامام الاعظم
لانها لا تحتمل التأخير عن الوقت كان اذنا له بالاستخلاف دلالة وفي القضاء تأخير سماع
الخصومة لا لوجود الاذن من الامام الاعظم ممكن لانه غير موقت بوقت فلم يثبت الاذن بالاستخلاف
صريحا ودلالة فلذلك لم يكن التفويض الى الغير انتهى قوله الغير لعله بالاولى صاحب الدرر في بعض المواضع
قول صاحب الكافي والحدث في الصلوة مع ضيق الوقت لكن له ملحق بمثله لمثله ان يرتكب مثله
مع وجود قول صاحب الكافي اولا من مرض وثانيا وغيرهما فتبرهن التدبر وفي الظهر
فلا تصح قبله ولا بعده لقوله صلى الله عليه وسلم لما بعث مصعب بن عمير الى المدينة قبل هجرته له
اذا مالت الشمس فصل بالناس الجمعة ولحديث انس كان يصلي الجمعة مع رسول الله اذا مالت الشمس
ولانها خلف عن الظهر وقد سقط الظهر فيكون وقتها له غير كذا في شرح ... والعناية والكافي
والخطبة قبلها اي قبل الجمعة في وقتها اي وقت الظهر لان النبي صلى الله عليه وسلم ما صلاها بدون
الخطبة في عمره وقالت عائشة انما قصرت الصلوة لمكان الخطبة وعليه الاجماع وهي انما تكون
قبل الصلوة به وردت السنة قال صاحب العناية وشرطيتها ايضا تقتضي ذلك والجماعة
بالاجماع انما الاختلاف في العدد والاذن العام وهو ان يفتح ابواب الجامع ويؤذن
للناس حتى لو اجتمع جماعة في الجامع واغلقوا الابواب وجمعوا لم يجز وكذا السلطان اذا اراد
ان يصلي بحشمه في داره فان فتح بابه واذن للناس اذنا عاما جازت صلوته شهدها
العامة اولا وان لم يفتح باب الدار واغلق الابواب واجلس البوابين ليمنعوا عن الدخول لا
لاشتراط السلطان للتحرز عن تفويتها على الناس وذا لا يحصل الا بالاذن العام ومن كل فرع

قال قيل ان اول جمعة جمعها رسول الله كانت بعد الهجرة في جوار بني سالم من طالع ... د ... ذلك في ... فتاوى الشافعي ... منه سلمه

تم الجزء ٧

لا امير وقاضٍ ينفذ الاحكام ويقيم الحدود وهو المراد بالامير والٍ يقدر على انصاف المظلوم من الظالم قال
صاحب العناية وانما قال ويقيم الحدود بعد قوله ينفذ الاحكام لان تنفيذ الاحكام لا يستلزم
اقامة الحدود فان المرأة اذا كانت قاضية تنفذ الاحكام وليس لها ان تقيم الحدود وكذلك
المحكم يقول الفقير اذا كانت الالف واللام في الاحكام للاستغراق لا يصح ما ذكره ولا يمكن ان تكون
ايضا للعهد اذ لا عهد ولا ان تكون للحقيقة لانه لا يمكن تنفيذها ولا يمكن ايضا ان تكون للعهد الذهني
وهو ظاهر اللهم الا ان يقال الاحكام اذا ذكرت مطلقة يراد بها غير الحدود لكنه غير معلوم ثم
وانما ذكر الحدود دون القصاص لانهما يتقارنان في عامة الاحكام فذكر احدهما كان مغنيا عن ذكر
الآخر وقيل ما لو اجتمع اهله في اكبر مساجده لم يسعهم يعني اذا اجتمع من يجب عليهم الجمعة لا كل من يسكن
في ذلك الموضع من الصبيان والنسوان والعبيد في اكبر مساجده لا يسعهم حتى احتاجوا الى بناء مسجد آخر
للجمعة وكلا المعنيين منقول عن ابي يوسف الاول اختيار الكرخي وهو ظاهر الرواية وعليه اكثر الفقهاء
والثاني اختيار ابي عبد الله الثلجي وعن ابي يوسف رواية غيرهما اخرج من الروايتين وهو كل موضع يسكن فيه
عشرة آلاف نفر فهذه ثلث روايات وقال سفيان الثوري المصر الجامع ما يعده الناس
مصرا عند ذكر الامصار كبخارى وسمرقند وقسطنطينية وبروسة وادرنة قال صاحب النهاية فعلى
هذا لا يجوز اقامة الجمعة بكرمينية وكشانية وقال بعضهم ما يعيش كل محترف فيه ويتمكن كل صانع ان
يعيش بصنعته فيه ولا يحتاج الى التحول الى صنعة اخرى قال ابو بكر وهو عن ابي حنيفة
كل بلدة فيها سكك واسواق ولها رساتيق ووالٍ لدفع المظالم وعالم يرجع اليه في الحوادث
وهذا هو الاصح كذا في التبيين انتهى قال صاحب الاختيار وعن محمد كل موضع مصره الامام فهو مصر
حتى لو بعث الى قرية نائبا لاقامة الحدود والقصاص صار مصرا فاذا عزله ودعاه التحق بالقرى
يقول الفقير هذا قريب من المعنى الاول وينافي ما اتصل به متنا المصالح سيجيء تحقيقه في آخر
الباب قال صاحب النهاية ثم في كل موضع وقع الشك في كونه مصرا واقام اهله الجمعة
ينبغي لهم ان يصلوا بعد الجمعة اربع ركعات ينوون بها الظهر احتياطا حتى انه لو لم تقع

الجمعة

الجمعة موقعها يخرجون عن عهدة فرض الوقت باداء الظهر بيقين قال بعضهم كيفية نيتها ان يقول نويت آخر ظهر
ادركت وقته ولم اصل بعد وتصح في مصر في مواضع هو الصحيح وهو قول ابي حنيفة ومحمد لان
الاجتماع في موضع في مدينة كبيرة حرجا بينا وهو مدفوع وعن الامام في موضع واحد فقط لانه
متوارث ولانه لو جازت في موضعين لجازت في جميع مواضع كثيرة منها الصلوات فانه ممنوع يقول الفقير
في الملازمة بحث تدبر وعند ابي يوسف تجوز في موضعين ان حال بينهما نهر فاصل كبغداد
لانه يصير كمصرين وكان ابو يوسف يامر بقطع الجسر يوم الجمعة في بغداد لينقطع الوصلة بين الجانبين وان
لم يكن بينهما نهر فالجمعة لمن سبق لعدم المزاحم وقد وقعت في وقتها بشرائطها وتفسد جمعة الآخرين
فيقضوا الظهر وان صلى اهل مسجدين معا فصلاة الكل فاسدة لعدم الاولوية فلا يخرج عن العهدة
بشك وعن منى مصر في الموسم فتصح الجمعة فيها خلافا لمحمد لانها ليست بمصر حتى لا يصح صلاة العيد
فيها اتفاقا ولهما انها تتمصر في ايام الموسم لاجتماع شرائط المصر من السلطان والقاضي والابنية
والسكك والاسواق الا انها لا تبقى مصرا بعد انقضاء الموسم لكن بقاءه مصرا ليس بشرط لان الناس
بأسرهم على شرف الرحيل وعدم التعييد للتخفيف لاشتغال الحجاج باعمال المناسك من الرمي
والذبح والحلق فرخص لهم عدم العيد لا لعدم المصرية للخليفة او لامير الحجاز وهو سلطان بمكة لا لامير الموسم
وهو يسمى بامير الحاج ولا بعرفات في قولهم جميعا والفرق ان عرفات فضاء وما فيها ابنية اما
امير الموسم فيلي امور الحج لا غير وان استعمل على مكة يقيم الجمعة بمنى لان له الولاية ح وقيل ان
كان من اهل مكة يقيمها وان استعمل على الموسم خاصة وان لم يكن من اهلها لا يقيم وفرض
الخطبة تسبيحة او نحوها على قصد الخطبة وعندهما لا بد من ذكر طويل يسمى خطبة
عرفا وقال الشافعي لا يجوز حتى يخطب خطبتين يشتمل كل منهما على التحميد والصلوة والوصية
بالتقوى اعتبارا للمتعارف له ولهما قوله تعالى فاسعوا الى ذكر الله من غير فصل وعن عثمان رضي الله عنه
انه قال الحمد لله فارتج عليه فنزل وصلى وصلى معه الصحابة بلا نكير فدل على انه
يكتفي بهذا القدر قال صاحب الاختيار وان تعمد ذلك يجزيه عند ابي حنيفة مع الاساءة واطالة

قلنا ان الخطبة هي الواجبة والتسبيحة او التحميد لا تسمى خطبة عادة ثم المراد من الذكر الطويل
يكون مقدار ثلث آيات عند الكرخي وقيل مقدار التشهد من قوله التحيات الى قوله عبده ورسوله
وانما قلنا في قول ابي حنيفة على قصد الخطبة لانه اذا استحى او حمد للعطاس او للتعجب لا تنوب (لا يجوز م)
وسننها اي سنن الخطبة ان يخطب قائما لانه متوارث وان خطب قاعدا جاز لحصول
المقصود الا انه يكره لمخالفته المتوارث على طهارة وان خطب على غير طهارة جاز ايضا
ويكون خطبتين يفصل بينهما بجلسة به جرى التوارث الاولى ان يقول المصنف كما قال
صاحب الهداية وغيره لان اهل اللغة قالوا القعدة من القيام والجلسة من الاضطجاع
ومقدارها ان يستقر كل عضو منه في موضعه مشتملتين صفة خطبتين على ثلاث آيات في
الايصاء بالتقوى والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم قال شارح التحفة نقلا عن الزاهدي
اعلم ان الخطبة احدى عشر سنة اولها التعوذ في نفسه قبل الخطبة والثاني البداية بالحمد لله
وثالثها الثناء عليه بما هو اهله ورابعها الشهادتان وخامسها الصلاة على النبي عليه السلام
ويستحسن ذكر الخلفاء الراشدين وسادسها العظة والتذكير وسابعها قراءة القرآن
وتاركها مسيء وقد قرأ النبي صلى الله عليه وسلم في خطبته سورة العصر وفي اخرى لا يستوي اصحاب
النار واصحاب الجنة اصحاب الجنة هم الفائزون وفي اخرى ونادوا يا مالك ليقض الآية
وثامنها الجلوس بين الخطبتين وعند الشافعي واجب وتاسعها ان يعيد في الخطبة الثانية
بالحمد والثناء والصلاة على النبي عليه السلام ويدعو فيها مكان الوعظ وعاشرها ان
ان يزيد في الدعاء للمؤمنين والمؤمنات والحادي عشر تخفيف الخطبتين بقدر سورة من طوال
المفصل ويكره التطويل فيهما فيكره تركها ذكره كذا في مجمع البحرين والظاهر ان علة
كراهة الترك كون كل منها متوارثا واقل الجماعة ثلثة سوى الامام عند الامام لانه
وعند ابي يوسف اثنان وقيل محمد مع ابي يوسف قال صاحب الهداية والاصح ان
هذا قول ابي حنيفة وحده له ان في المثنى معنى الاجتماع لانه اجتماع واحد باخر والجمعة مشتقة

عن معنى الاجتماع وذو الاثنين اجتماع لا محالة ولهما ان الجمع الصحيح انما هو الثلث والجماعة في الجمع
وهو قوله تعالى فاسعوا والجمع الصحيح هو الثلث لانه جمع تسمية ومعنى فان قيل لما قالا ابو يوسف كذلك
لانه يعتبر مع الامام ثلثة اجيب بان الجماعة شرط على حدة وكذا الامام شرط على حدة فلا يعتبر الامام
من الجماعة وذكر لان قوله تعالى فاسعوا يقتضي ثلثة وقوله الى ذكر الله يقتضي ذاكرا فذلك
اربعة ويجب ان يكون كلهم ممن يصلح اماما حتى اذا كان احدهم صبيا او مجنونا لا يجوز
بخلاف العبيد والمسافرين فان الجماعة تتم بهم لصلاحيتهم للامامة وكما في الآية مادون الثلث
نفي اشتراط الاربعين لعدم دلالتها عليه بوجه كذا في العناية يقول الفقير في نفي الآية اشتراط
الاربعين بحث بل هي سكوت في الآية لان قوله فاسعوا غير نفي في الثلث بل هو اقله ويحتمل
الزيادة فلا يكون في الآية دلالة على نفي اشتراط الاربعين ولا اثباته لعل من اشترط تمسك
بدليل آخر قال الشافعي لا بد من اربعين رجلا احرار مقيمين سوى الامام لان اول جمعة اجتمع في الاسلام
كان مع اربعين رجلا لما جاء في حديث مصعب بن عمير انهم جمعوا اول جمعة اجتمع بالمدينة وهم
اربعون يومئذ ولو كان يجب بعد الاربعين لا يجمع قبل ان يبلغوا ذلك العدد ونقول
الفقير لا يلزم منه عدم الصحة بما دون الاربعين لجواز انهم لم يتيسر قبل ذلك او عدم التمكن
من اقامتها بسبب من الاسباب فتاخرها لذلك لا لان الجماعة لم تبلغ اربعين وقد صح
انه يوم الجمعة بقي اثنى عشر رجلا فصلى بهم النبي عليه السلام فلو نفروا قبل سجوده يستأنف
الظهر لان الانعقاد بالشروع في الصلاة ولا يتم ذلك الا بتمام الركعة لان ما دونها
ليس بصلاة فلا بد من دوامها اليها بخلاف الخطبة لانها تنافي الصلاة فان الامام هو الذي
يخطب ولا يمكنه ان يخطب في الصلاة فلا يشترط دوامها وعندهما لا يستأنف لان الجماعة
شرط الانعقاد فلا يشترط دوامها كالخطبة فان قلت دوامها الى تقييد الركعة بالسجدة
غير شرط بالاتفاق وهو ظاهر الا ان نفروا قبل شروعه فانه يستأنف الظهر اتفاقا
وكذا اذا نفروا قبل قعوده قدر التشهد يستأنف الظهر لان الجماعة شرط الاداء كالوقت

فلا بد من دوامها الى ان يتم الصلوة في الوقت ولا يعتبر بقاء النساء والصبيان لانه لا تنعقد بهم
الجمعة و تبطل بخروج وقت الظهر فيقضي الظهر ولا تقام الجمعة وشرط وجوبها ستة الاقامة
بمصر فلا تجب على مسافر لانه يحرج في الحضور فربما لا يجد من يحفظ رحله وربما ينقطع عن رفقته
والذكورة فلا تجب على النسوان لانها مشغولة بخدمة الازواج منهية عن الخروج شرعا
لا فوجوبها من العقل والبلوغ والصحة فلا تجب على المريض لانه يحرج كالمسافر والحرية
فلا تجب على العبد لانه مشغول بخدمة المولى وسلامة العينين والرجلين فلا تجب على الاعمى وان
ان وجد قائدا لانه عاجز عن السعي بنفسه كالمريض فلا يصير قادرا بغيره فان القائد
قد يتركه في الطريق خلافا لهما لقدرته على السعي اذا وجد من يهديه الى الطريق وكذا الخلاف
في الحج يعني لا يجب الحج على الاعمى وان وجد قائدا عند الامام ويجب ان وجد قائدا
عند الامامين قال صاحب الكافي في التسهيل ويقتبس هذه الشروط الاثني عشر كلها
من قوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة الاية بعضها عبارة وبعضها اشارة و
بعضها اقتضاء وبعضها دلالة فالاذن العام بقوله نودي فانه مشتهر اي تشهير
والجماعة بقوله ضمير فاسعوا ويفهم منه الثلثة سوى الامام والوقت بقوله يوم وذروا
البيع اذ نهي عن سوق التجارة وقت الظهر عند انتصاب الرؤس وهبوطهم في مجتمعهم والخطبة
والامام بقوله ذكر الله وذروا البيع اذ البيع الذي يحتاج الى المنع يكون في الامصار اذ هي مصب
النواس وباقي الشروط يستفاد من قوله تعالى فاسعوا اذ لا سعي من المريض والزمني و
العمي والنسوان والمرأة بالقرار في البيوت بالنص والعبد والمسافر مشغولان بخدمة
مولى والتنقل انتهى ومن هو خارج المصر ان كان يسمع النداء تجب عليه عند محمد وبه يفتي
لقوله عليه السلام الجمعة على من سمع النداء وقيل تجب على من بينه وبين المصر فرسخ كذا في الكافي
قال صاحب التسهيل ووجوبها على قرية بقرب من المصر رواية عن ابي حنيفة للسنية عن ابي يوسف
لو كان بينهما فرسخان يجب وعن محمد لو كان بينهما ثلثة اميال تجب الا فلا وبه قال مالك

الا اذكر انه اذ لا بد لمن ذا كر والحر بقوله ح

وبه يفتي

وبه يفتي وعن ابي يوسف يجب على من سمع النداء انتهى بقول المفتي وجب الجمعة على من سمع النداء
قبله صاحب التسهيل رواية عن ابي يوسف واعتبار ثلثة اميال رواية عن محمد والمصنف
جعل وجوبها على من سمع النداء مذهب محمد وجعله المفتى به وصاحب التسهيل جعل المفتى به اعتبار
ثلثة اميال فيلزم تغير الكتب لبيان ما هو الحق والحق ومن لا جمعة عليه ان اداها
اجزأه عن فرض الوقت لان السقوط عنهم للتخفيف فاذا تحملوا جاز عن فرض الوقت كالمسافر
اذا صام وللمسافر والعبد والمريض ان يؤم فيها وقال زفر لا يجوز لانها غير واجبة عليهم
كالصبي والمرأة ولنا انهم اهل للامامة وانما سقط عنهم الوجوب تخفيفا للرخصة فاذا
حضروا يقع فرضا فيجوز امامتهم كما في سائر الصلوات والنبي عليه السلام صلى الجمعة بالناس
في مكة وهو مسافر وتنعقد بهم يعني لو كان خلف الامام مسافر وعبد ومريض تجب الجمعة
خلافا للشافعي ومن لا عذر له لو صلى الظهر قبلها جاز مع الكراهة وقال زفر لا يجوز لان
عنده الجمعة هي الفريضة اصالة والظهر كالبدل عنها ولا مصير الى البدل مع القدرة على الاصل والقدرة
ثابتة لان فواتها انما يكون بعد فراغ الامام عن الصلوة والمسئلة قبل ذلك ولنا ان اصل الفرض
هو الظهر في حق الكافة لان التكليف بحسب القدرة والمكلف بالصلوة في هذا الوقت متمكن
بنفسه من اداء الظهر دون الجمعة لتوقفها على شرائط لا تتم به وحده فكان التكليف
بالجمعة تكليفا بالعسر والوسع الا انه امر باسقاط الفرض وهو الظهر باداء الجمعة عند استجماع
شرائطها فكان العدول عنها مع القدرة مكروها ثم اذا سعى اليها والامام فيها تبطل
صلوة الظهر بمجرد سعيه اليها سواء ادركها اولا لان السعي الى الجمعة من خصائص الجمعة
فينزل منزلتها في حق ارتفاض الظهر احتياطا اذ الاقوى يحتاط لاثباته ما لا يحتاط
لاثبات الضعيف وقالا ما اذا لم يكن الامام فيها لانه ليس بسعي اليها وقالا لا تبطل ما لم يدخل في
الجمعة ويشرع فيها لان السعي دون الظهر فلا ينقضه بعد تمامه والجمعة فوقه فينقضها لانها
اقوى لتوقفها على شرائط وذا اثر كونه اقوى انما قال ويشرع فيها بعد قوله ما لم يدرك

للجمعة لانه ان ادركها ولم يشرع فيها لم يبطل الظهر ولو فات ما لم يشرع في الجمعة لا لعفو كره للمعذور
والمسجون اداء الظهر بجماعة في مصر في يومها سواء قبل فراغ الامام او بعده لما فيه من
الاخلال بالجمعة لانها جامعة للجماعات بخلاف اهل السواد اذ لا جمعة عليهم ولو صلوا اجزأهم
لوجود شرائط الجواز ومنه يعلم كراهة ظهر غير المعذور بالطريق الاولى وقد جرى التوارث (بالجماعة م)
في جميع الامصار والاعصار بغلق المساجد وقت الجمعة ولولا الكراهة لما غلقوها ومن
ادركها في التشهد او سجود السهو يتم جمعة لان من ادرك الامام يوم الجمعة صلى معه ما
ادرك وبنى عليه الجمعة لقوله صلى الله عليه وسلم ما ادركتم فصلوا وما فاتكم فاقضوا ولا شك
ان مراده ما فاتكم من صلوة الامام بدليل قوله ما ادركتم فصلوا فان معناه من صلاة الامام
والذي فات من صلوة الامام هو الجمعة فيصلي ما هو الجمعة قال صاحب الكافي والايضاح
فان قيل لا يؤدى في الجمعة سجود السهو نص عليه في الخانية فما معنى قوله او سجود السهو
قلت ذكر قول بعض المشايخ وهم لا ينكرون جوازه بل يقولون ان تركه اولى كيلا يقع الناس في الفتنة
وقال محمد يتم ظهرا ان لم يدرك اكثر الثانية بان ادركه بعدما رفع رأسه من الركوع من الركعة
الثانية لانه جمعة من وجه من حيث انه لا يتأدى الا بنية الجمعة ظهر من وجه لفوات بعض الشرائط
فيحتاط فيصلي اربعا اعتبارا للظهر ويقعد لا محالة على رأس الركعتين اعتبارا للجمعة
ويقرأ في الاخريين لاحتمال النفلية ولهما انه مدرك للجمعة في هذه الحالة حتى تشترط نية الجمعة
وهي ركعتان ولا وجه لما ذكره محمد لان الظهر والجمعة مختلفان لا يبنى احدهما على تحريمة الاخر
وان ادرك اكثر الركعة الثانية بان ادركه في الركوع يتم جمعة بالاتفاق واذا خرج الامام اي صعد على
المنبر لاجل الخطبة فلا صلوة ولا كلام حتى يفرغ من خطبته فمن كان في صلوة فان كان في سنة
الجمعة يقطع على رأس الركعتين وان صلى ركعة ضم اليها ركعة اخرى ثم سلم وان كان في الثالثة
اتم الاربع وقالا لا يباح الكلام بعد خروجه ما لم يشرع في الخطبة لان الكراهة للاخلال بفرض
الاستماع ولا استماع بخلاف الصلوة لانها تمتد فتفضي الى الاخلال وله قوله عليه السلام اذا

خرج

خرج الامام فلا صلوة ولا كلام من غير فصل ولان الكلام قد يمتد طبعا فلا يمكنه قطعه فاشبه الصلوة
في الافضاء الى الاخلال قال صاحب الهداية يباح الكلام اذا نزل حتى يكبر عندهما ويجب
السعي وترك البيع بالاذان الاول لقوله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر
الله وذروا البيع وقيل بالاذان الثاني لان الاول لم يكن في زمن النبي عليه السلام [illegible]
[illegible] عند الاذان الاول لم يتمكن من [illegible] الاستماع للخطبة [illegible] الجمعة
فاذا جلس على المنبر اذن بين يديه ثانيا بذلك جرى التوارث ولم يكن في عهد رسول الله الا
هذا الاذان ولهذا قيل هو المعتبر في وجوب السعي وحرمة البيع والاصح ان المعتبر هو الاول والذي
حدث في زمن عثمان على الزوراء وقال الحسن بن زياد يعتبر هو الاذان على المنارة لانه لو
انتظر الاذان عند المنبر يفوته اداء السنة وسماع الخطبة وربما يفوته الجمعة اذا كان بيته
بعيدا من الجامع وقال الطحاوي يعتبر الاذان عند المنبر بعد خروج الامام فانه هو
الاذان الذي كان للجمعة على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذلك في عهد ابي بكر وعمر وهذا اختيار
شيخ الاسلام قال والاصح ان المعتبر في وجوب السعي وكراهة البيع هو الاذان الاول ان كان بعد
الزوال لحصول الاعلام به وهو مختار شمس الائمة السرخسي كذا في العناية ويستقبلون
مستمعين منصتين سواء كانوا قريبين او بعيدين قيل الدنو من الامام افضل
وعظه بشرط ان لا يتخطى رقاب احد او يؤذيه وقيل التباعد منه اولى في زماننا لئلا يسمع
مدح الظلمة وبعضهم قالوا وجوب الاستماع مخصوص بالخطبة الاولى دون الثانية لما فيها من
مدح الظلمة والاصح انه يجب استماعها من اولها الى اخرها كذا في الزاهدي قال صاحب
الدرر نقلا عن [illegible] كل بلدة فتحت بالسيف عنوة يخطب الخطيب على منبرها بالسيف
يريهم انها فتحت بالسيف فاذا رجعتم عن الاسلام فذلك باق في ايدي المسلمين يقاتلونكم حتى
ترجعوا الى الاسلام وكل بلدة اسلم اهلها طوعا يخطب الخطيب فيها بلا سيف ومدينة الرسول
عليه السلام فتحت بلا سيف فيخطب الخطيب بلا سيف ومكة فتحت بالسيف فيخطب بالسيف فاذا

الزوراء موضع السوق بالمدينة كذا في النهاية

اتم الخطبة ابتهج ويقرأ الامام في الجمعة في كل ركعة فاتحة الكتاب واي سورة شاء ويجهر بها في
اختلفوا في قراءة رسول الله صلى الله عليه وسلم روي انه كان يقرأ في صلوة الجمعة سورة الجمعة والمنافقين
وروي انه كان يقرأ سبح اسم ربك الاعلى وهل اتيك حديث الغاشية والترتيب اذا دخل عليه يوم
الجمعة انه نوى ان يمكث تمة يوم الجمعة يلزمه الجمعة وان نوى ان يخرج في ذلك اليوم قبل الوقت او بعد
فلا جمعة عليه لانه في الاول صار كواحد من اهل المصر في ذلك اليوم وفي الثاني لم يصر واذا اقام
في مصر يوم الجمعة على عزم ان لا يخرج منه يوم الجمعة لا يلزمه الجمعة ما لم ينو الاقامة خمسة عشر يوما
واذا اراد الرجل ان يسافر يوم الجمعة لا بأس به اذا خرج من عمران المصر قبل خروج وقت الظهر
لان الجمعة انما تجب في آخر الوقت وهو مسافر في ذلك الوقت كذا في الخانية

باب صلوة العيدين

مناسبتها لصلوة الجمعة من ان كلا منهما صلوة نهارية ويؤدى كل منهما بجمع عظيم
ويجهر بالقراءة فيهما ويشترط لاحدهما ما يشترط للآخر سوى الخطبة ويشترط له ايضا جميع
التكاليف فانها تجب على من تجب عليه وقدم الجمعة لقوتها لكونها فريضة او لكثرة وقوعها
والعيد من عاد يعود اذا رجع واصله عود بالكسر قلبت الواو ياء وجمعه اعياد والقياس اعواد
لانه واوي وانما جمع بالياء لئلا يلتبس بجمع عود وسمي عيدا لعوده في كل سنة تجب صلوة العيدين
والاصل فيها قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم قيل هو صلوة العيد وتواتر الاخبار انه عليه السلام
كان يصلي صلوة العيد وروى انس انه صلى الله عليه وسلم قدم المدينة ولهم يومان يلعبون فيهما
فقال عليه السلام قد ابدلكم الله بهما خيرا منهما الاضحى والفطر واجمع الامة على اقامتهما من
لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا بلا نكير منكر وهي واجبة عند الجمهور
لمواظبته عليه السلام وقضائه اياها وذكر دليل الوجوب هكذا روي عن ابي حنيفة وقيل
انها سنة والاول اصح وقوله في الجامع الصغير عيدان اجتمعا في يوم الاول سنة والثاني
فريضة ولا يترك واحد منهما معناه واجب بالسنة لانه قوله ولا يترك واحد منهما دليل
الوجوب كذا في الاختيار وتسميتها بالعيدين على طريقة قولهم العمرين والقمرين وقيل لخطبها

كشرائط

كشرائط الجمعة وجوبا واداء سوى الخطبة فانها ليست من شرائط العيد ويخطب بعد الصلوة كذا
ما نقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو تركها جاز لانها سنة ليست بشرط وفيه اشارة الى ان السنة
وكذا لو انه خطب قبل الصلوة يجوز لحصول المقصود وهو تعليمهم وظيفة اليوم ويكره لمخالفته
السنة ولا اذان لها ولا اقامة والوقت ايضا شرط لها كما في الجمعة ووقت الظهر شرط
فيها ما يجيء بعد ويندب في الفطر ان يأكل شيئا قبل صلوته لانه عليه السلام كان يفعل كذلك
روى انس رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم كان لا يخرج يوم الفطر الى المصلى حتى يأكل تمرات ثلثا
او خمسا او سبعا او اكثر او اقل بعد ان يكون وترا ويستحب ان يكون شيئا حلوا كذا في البزازية ويستاك
ويغتسل ويتطيب لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يغتسل في العيدين ولانه يوم اجتماع فيسن
فيه الاستياك والغسل والتطيب لئلا يقع التأذي بالرائحة الكريهة كما في الجمعة ويلبس
احسن ثيابه لانه صلى الله عليه وسلم كان له جبة فنك او صوف يلبسها في الجمع والاعياد قال الجوهري
الفنك الذي يتخذ منه الفرو ويؤدي صدقة الفطر قبل صلوته فيصرفها في مصرفها هكذا فعل رسول الله
صلى الله عليه وسلم وفيه تفريغ بال الفقير للصلوة وقال صلى الله عليه وسلم اغنوهم عن المسئلة في مثل هذا اليوم
وان اخرها جاز والتعجيل افضل ويتوجه الى المصلى ويستحب ان يمشي راجلا الا بعذر كذا
روي عن النبي عليه السلام ولا يجهر بالتكبير في طريقه عند الامام وهو رواية عنه ولو كبر
من غير جهر كان حسنا خلافا لهما وروى الطحاوي عن استاذه ابن عمران البغدادي ان الامام انه يكبر
في طريق المصلى جهرا اعتبارا بالاضحى وجه قول ابي حنيفة ان الاصل في الثناء الاخفاء والشرع
ورد بالجهر في الاضحى لانه يوم تكبير قال الله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات جاء في التفسير ان
المراد به التكبير في هذه الايام ولا كذلك يوم الفطر لانه لم يرد به الشرع وليس في معناه ايضا لان
عيد الاضحى اختص بركن من اركان الحج والتكبير شرع علما على وقت افعال الحج وليس في شوال
ذلك فان قيل الامام ان الشرع لم يرد به فانه قال تعالى ولتكملوا العدة ولتكبروا الله
على ما هداكم امر بالتكبير بعد اكمال عدد ايام شهر رمضان قلنا روى نافع عن ابن عمر ان رسول صلى الله عليه وسلم

لا يخرج يوم الفطر ويوم الاضحى وانما صونه بالتكبير وهذا انفق في الباب باحتياط مراد بما في الاية
التكبير في صلوة العيد ومعنى صلوا صلوة العيد وكبروا الله فيها وعدا المدينة على الوليد بن محمد
الزهري والوليد متروك الحديث كذا في العناية ويستحب ان يخرج يوم العيد من طريق ويرجع
طريق اخرى لان مكان القربة يشهد لصاحبها ففيه تكثير الشهود كذا في الكافي ولا يتنفل
قبلها لانه صلى الله عليه وسلم لم يتنفل ذلك مع حرصه على الصلوة وكون قرة عينه فيها وفي العناية
التنفل قبل صلوة العيد مكروه في المصلى وغيره للامام وغيره وقد ورد النهي عن ذلك عن الصحابة
كثيرا روي عن ابن مسعود وحذيفة انهما قاما فنهيا الناس عن الصلوة قبل الامام يوم الفطر وروي
ان عليا كرم الله وجهه خرج الى المصلى فرأى قوما يصلون فقال ما هذه الصلوة التي لم نكن نعرفها على
عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم فقيل له الا تنهاهم فقال اكره ان اكون الذي ينهى عبدا اذا صلى
ووقتها من ارتفاع الشمس قدر رمح او رمحين الى زوالها لانه عليه السلام كان يصلي العيد و
الشمس قدر رمح او رمحين وروي ان قوما شهدوا برؤية الهلال بعد الزوال فامر عليه السلام
بالخروج الى المصلى من الغد ولو جاز الاداء بعد الزوال لما اخر وصفتها ان يصلي ركعتين
يكبر تكبيرة الاحرام فيربط يديه كما في سائر الصلوات ثم يثني اي يقرأ سبحانك اللهم الخ ثم
يكبر ثلثا ثم يقرأ الفاتحة وسورة ثم يركع ويسجد ويبدأ في الثانية بالقراءة ثم يكبر
ثلثا ثم اخرى للركوع وهذا قول ابن مسعود رضي الله عنه وهو قولنا وقال ابن عباس يكبر في الاولى
للافتتاح وخمسا بعدها وفي الثانية يكبر خمسا ثم يقرأ وفي رواية يكبر اربعا وظهر عمل العامة
اي عمل الناس كافة بقول ابن عباس لامر بنيه الخلفاء في الولاية لما انتقلت اليهم امروا
الناس بالعمل في التكبيرات بقول جدهم وكتبوا في مناشيرهم ذكره في ... وعن ابي يوسف انه
حين قدم بغداد صلى صلوة العيد وكبر تكبير ابن عباس لانه صلى خلفه هارون الرشيد وامره بذلك
وكذا روي عن محمد لا مذهبا ولا اعتقادا لان المذهب هو القول الاول وهو قول ابن مسعود
وهو مذهب عمر وابي موسى الاشعري وحذيفة وابن الزبير وابي هريرة وابي مسعود الانصاري

رضوان

رضي الله عنهم اجمعين فكان اولى بالاخذ وقال ابو بكر الرازي حديث الطحاوي ويسنده الى النبي عليه السلام
انه صلى يوم العيد وكبر اربعا ثم اقبل بوجهه حين انصرف فقال اربع كاربع الجنائز فلا تنسبوا عليكم
واشار باصابعه وقبض ابهامه ففيه قول وفعل واشارة وتشبيه وتاكيد فلا جرم كان الاخذ به
اولى فان قيل ظاهر قولك لانه ان اريد به الكل فهو غير ... وان اريد به الزوائد فهي ثلث
عندكم قلنا اريد به التكبيرات المتوالية في حالة واحدة وذا اربع اربع او اريد به غير تكبيرة
الافتتاح واخذ الشافعي بقول ابن عباس احتياطا بالاكثر في العبادة ويسكت بين
كل تكبيرتين قدر ثلث تسبيحات في رواية عن ابي حنيفة رضي الله عنه لئلا يشتبه على الناس عن الامام
قال صاحب العناية قال في المبسوط ليس هذا القدر بلازم بل يختلف ذلك بكثرة الزحام وقلته
لان المقصود ازالة الاشتباه عن القوم وذلك يختلف بحسب كثرة القوم وقلتهم ولا يسن ذكر
بين التكبيرات لانه لم ينقل وقال الشافعي يقول بين كل تكبيرتين سبحان الله والحمد لله ولا اله
الا الله والله اكبر ويرفع يديه في الزوائد لقوله صلى الله عليه وسلم لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن
وذكر من جملتها تكبيرات الاعياد وعن ابي يوسف انه لا يرفع لان الرفع سنة الافتتاح ولا افتتاح
في الزوائد فلا رفع كما في تكبير الركوع والسجود والحجة عليه ما روينا آنفا ويتعوذ قبل التكبيرات
كالثناء عند ابي يوسف وعند محمد يتعوذ بعدها عند القراءة لانه تبع للقراءة عنده واذا
ترك تكبيرات الزوائد سهوا فذكرها في الركوع قضاها فيه ولم يسجد للسهو كذا في تحفة
الملوك ... ويخطب بعدها خطبتين يذكر فيهما ... يعلم
الناس احكام الفطرة لانها شرعت لاجلها ولا يقضيها ان فاتت مع الامام لانها بصفة
كونها صلوة العيد لم تعرف قربة الا بشرائط لا تتم بالمنفرد وكلمة مع متعلقة بالصلوة التي
يرجع اليها ضمير فاتت لا بفاتت يعني فاتت عنه الصلوة بالجماعة ليس ههنا فاتت الصلوة عنه
وعن الامام وحاصل المعنى ادى الامام صلوة العيد ولم يؤدها هو وقال الشافعي يصلي
وحده ويكبر فيها تكبيرات العيد وهما من قوليه وان منع عذر عنها اي عن صلوة العيد

في اليوم الاول بان غم عليهم الهلال او شهدوا عند الامام بعد الزوال او قبله بحيث لا يمكن اجتماع الناس قبل الزوال او صليت في يوم غيم ثم ظهر انها وقعت بعد الزوال صلوها في اليوم الثاني لان هذا تأخير بعذر وقد ورد فيه الحديث وهو ما روي ان ركبا شهدوا عند رسول الله انهم راوا الهلال بالامس فامرهم رسول الله صلى الله عليه وسلم بالخروج الى المصلى من الغد ولا تصح بعد ايام لا تؤخر الى ما بعد الغد ان وجد عذر لان الاصل فيها انه لا تقضى كالجمعة الا انا تركناه بما رويناه من تأخيره عليه السلام الى الغد ولم يرد تأخيرها الى ما بعد الغد فبقي على الاصل وفي النهاية ومن فاتته صلاة العيد فاحب ان يصلي فالافضل ان يصلي اربع ركعات لما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قال من فاتته صلاة العيد صلى اربع ركعات يقرأ في الركعة الاولى سبح اسم ربك الاعلى وفي الثانية والشمس وضحاها وفي الثالثة والليل اذا يغشى وفي الرابعة والضحى وروي في ذلك عن النبي عليه السلام وعدا جميلا وثوابا جزيلا كذا في المحيط انتهى وفي الخانية عيد الكبر قال يستحب له صلاة الضحى والاضحى كالفطر في الكل لكن يستحب تأخير الاكل فيها الى ان يصلي لما روي انه صلى الله عليه وسلم كان لا يطعم في يوم النحر حتى يرجع فيأكل من اضحيته ولان الناس اضياف الله تعالى في هذا اليوم فيستحب ان يكون اول تناولهم من لحوم الاضاحي التي هي ضيافة الله تعالى وهذا في حق المصري واما القروي فيذبح اضحيته كما اصبح ويطبخ فيأكل منها ولا يكره الاكل قبلها في المختار لكنه الاصح القول بكراهة تقديم الاكل ويجوز صلاة العيد في موضعين من مصر واحد لان عليا رضي الله عنه استخلف في جامع الكوفة من يصلي صلاة العيد بالضعفاء وخرج هو بالناس الى المصلى كذا في شرح التحفة ويستحب تعجيل الاضحى ليذبح الاضاحي ويبدأ بالافطار بلحومها وتأخير صلاة الفطر كذا في الجامع الصغير انتهى ويجهر بالتكبير في طريق المصلى بخلاف الفطر على ما بينا ويقطع التكبير كما انتهى الى المصلى في رواية وفي رواية حين يشرع الامام في الصلاة ويعلم في الخطبة تكبير التشريق والاضحية لان كل واحد منهما شرع في الوقت والخطبة ما شرعت الا للتعليم ويجوز تأخيرها

الى الثالث

بحر الرائق

الى الثالث بعذر وبغير عذر لان الصلاة موقتة بوقت الاضحية فتتقيد بايامها لكنه يكون مسيئا في التأخير بغير عذر لمخالفته المنقول ولا يجوز بعد اليوم الثالث لانها لا تقضى والعذر هنا لنفي الكراهة وفي الفطر لثبوت الجواز حتى لو اخرها صلاة الفطر الى الغد بلا عذر لم يجز والاجتماع يوم عرفة تشبيها بالواقفين ليس بشيء لان الوقوف عرف عبادة مختصة بمكان [illegible] فلا يكون عبادة دونه كسائر المناسك وقوله ليس بشيء [illegible] معتبر يتعلق به الثواب عن ابي يوسف ومحمد في غير رواية الاصول انه لا يكره والصحيح هو الاول كذا في النهاية قال شارح التحفة وفي النوازل التعريف فعل الروافض [illegible] وقيل يستحب ذكره لانه تشبه باهل الطاعة فيكون له ثوابهم وعن ابن عباس انه فعل ذلك بالبصرة قلنا هذه عبادة مخصوصة بمكان فلا يتصور عبادة في غير ذلك المكان كالطواف حول بيت غير الكعبة يخشى عليه الكفر ولم يثبت عنه عليه السلام التعريف بالمدينة ولا يجوز الاجتماع في الدين وما نقل عن ابن عباس فذاك في الوعظ والتذكير لا في التشبيه وبه نقول انه لا يكره وعن ابي حنيفة انه ليس بسنة وانما هو حدث احدثه الناس فمن فعله جاز ومن تركه [illegible] من الجمع والجماعات والاعياد ان شاء والخروج الى الجبانة سنة ولو وسعهم الجامع انتهى من الكافي ويجب تكبير التشريق لقوله تعالى واذكروا الله في ايام معدودات قيل المراد تكبير التشريق ولقوله صلى الله عليه وسلم لا جمعة ولا تشريق ولا فطر ولا اضحى الا في مصر جامع ذكره بين الواجبات فدل هذا على انه واجب والمراد بالتشريق هنا هو التكبير هكذا انقل عن الخليل والنضر بن شميل ومثله عن علي رضي الله عنه ثم الوجوب ومثله يقتضي الوجوب كذا في الاختيار وجعله صاحب الكنز سنة واطلقه القدوري والهداية للاختلاف فيه والاصح انه واجب لما تلونا عليك وقيل التشريق في اللغة تقديد اللحم فعلى هذا التسمية بتكبير التشريق وقعت على قول الامامين لان شيئا من التكبير لا يقع في ايام التشريق على قول الامام الاعظم ويجوز ان تكون تسمية باعتبار القرب اذ لهم ايام التشريق وهي الثلاثة بعد يوم النحر وايام النحر يوم عيد ويومان بعده فالاول والرابعة

وح

نحر بلا تشريق والرابع تشريق بلا نحر والاوسطان نحر وتشريق ويكون الاول الاضافة للبيان
كذا في النهاية وقول المغيري وغاية التي تحتاج اليها صحة الحمل معقودة فيه لان حاصله
اذا كانت الاضافة للبيان يكون التكبير الذي هو التكبير اللهم الا ان يقال ان المغايرة اعتبارية
كافية فيها وهي موجودة فيه لان المضاف يلاحظ بالعموم وصفا وفيه بالخصوص ونقول فيه
بانه كنت عارفا بما عن الالفية البيانية وعوارضها من فجر عرفة لما كان بين علمائنا
فيه في ظاهر الرواية لاختلاف كبار الصحابة عليه الى عصر يوم العيد عند ابي حنيفة اختلف
الصحابة في ابتداء التشريق وانتهائه اما ابتداؤه فكبار الصحابة عمر وعلي وابن مسعود
قالوا يبدا بالتكبير بعد صلوة الفجر من يوم عرفة وبه اخذ علماؤنا في ظاهر الرواية وصغارهم
كعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وزيد بن ثابت قالوا يبدا بالتكبير من صلوة الظهر يوم النحر واليه
ابو يوسف في بعض الروايات عنه وهو مذهب الشافعي واما انتهاؤه فقال ابن مسعود صلاة العصر من
اول ايام النحر فيكون ثمان صلوات وبه اخذ ابو حنيفة اخذا بالاقل لان الجهر بالتكبير بدعة
قال الله سبحانه ان الله لا يحب المعتدين اي المجاهرين بالدعاء وقال ايضا ادعوا ربكم تضرعا
وخفية وقال واذكر ربك في نفسك تضرعا وخيفة دون الجهر ورأى النبي صلى الله عليه وسلم اقواما
يرفعون اصواتهم عند الدعاء فقال انكم لن تدعوا اصم ولا غائبا فاذا كان لا بد
البتة بالاكثر فكان الاخذ بالاقل اولى ووجه ابي حنيفة ان البداية حتما كانت زمن
تؤدى فيه ركن الحج فالقطع مثله يكون يوم النحر الذي تؤدى فيه ركن الحج وهو الطواف
على المقيم بالمصر فلا يجب على المسافر والقروي عقيب كل فرض فلا يكبر بعد الوتر وصلوة
العيد والنافلة وقوله عقيب اشارة الى انه لا يجوز ان يتخلل ما يقطع به حرمة الصلوة
حتى لو قام وخرج من المسجد او تكلم لا يكبر ادي بجماعة فلا يكبر المنفرد وقوله ادي
اشارة الى انه لا يكبر في القضاء مستحبة احترازا عن جماعة النساء فانه لا يكبير عليهن
اذا لم يكن معهن رجل وبالاقتداء يجب على المرأة وعلى المسافر تبعا واما المسافرون

اذا

اذا اصلوا جماعة في مصر ففيهم روايتان وعندهما الى عصر اخر ايام التشريق فيكون ثلاثا وعشرين
صلوة وهو قول علي كرم الله وجهه واختلف الروايتين عن الامام فاخذا به احتياطا في العبادات
اذ الشيء متى دار بين الوجوب وعدمه فالاخذ بالوجوب اولى احتياطا وقال ابن عمر يقطع بعد صلوة
الفجر من اول ايام التشريق فاخذ الشافعي بقوله ابتداء وانتهاء ترجيحا لقول الشبان على
من يعقب الفرض على اي وجه كان سواء ادي بجماعة او لا وسواء كان المصلي رجلا او امرأة
او مسافرا او مقيما في مصر او قرى لانه شرع التكبير تبعا للمكتوبة فيؤدي بهم من تؤدى به لان ابي
حنيفة ان الجهر بالتكبير ثبت على خلاف القياس والنص الذي ورد به كان جامعا لهذه
الشرائط فيشترط ان يراعي جميعها كذا في ابن ملك وعليه اي على قول الامامين العمل اي
عمل الناس احتياطا في العبادات وصفته اي صفة التكبير ان يقول مرة احترازا عن قول من
قال صفته عندي ان يقول الله اكبر ثلاثا وهو قول الشافعي لان المنصوص عليه هو التكبير
وهو ان يقول الله اكبر ثلاثا كما هو شرع الكفر فعندنا صفته ان يقول التكبير مرة وكرر
مرة حتى لو اتى به مرتين او ثلثا فقد خالف السنة قال ... في تحفة الملوك انما نقل عنه
في التحفة ان الواجب مرة واحدة واما ما زاد عليها فمستحب ثم قال وفيه نظر انتهى يقول
المغيري وجه النظر الله اعلم ان ما خالف السنة كيف يكون مستحبا وهي الله اكبر الله اكبر
لا اله الا الله والله اكبر الله اكبر ولله الحمد هذا هو المأثور عن سيدنا ابراهيم الخليل
عليه صلوات الله وسلامه قيل اصل ذلك ما روي ان جبريل لما جاء بالقربان خاف العجلة على
ابراهيم في الذبح فقال الله اكبر الله اكبر فلما رآه ابراهيم قال لا اله الا الله والله اكبر
فلما علم اسماعيل بالفداء قال الله اكبر ولله الحمد فبقي في الاعقاب اما واجبا واما سنة
فروى ابن عمر افضل ما قلت وقال الانبياء من قبلي يوم عرفة الله اكبر الله اكبر لا اله الا الله
والله اكبر الله اكبر ولله الحمد كذا في الفتاوى وقال بعض الفضلاء ... فالدائم
ما ذكراه يكون ما ثبت من الخليل بعض تكبير التشريق وبعضه لم يكن ذلك بقول المغيري بل

راجع الى المكتوبة بانه وبل الفرض ...

ن

أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال

ن

لا يليق لمثله ان ينزل عما تفوق مثله لانه من البتر ان المراد من هذا الحق تقدم منه طرف الخليل
في قصة جعل ابنه قربانا لله ولا يتركه يتوهم ان تركه اما به لانه يؤدي الى بطلان الصلوة
لانها فلم يكبر الامام فيهما كسجدة التلاوة في محلها وسجود السهو لانه يؤدي الى الصلوة فلو
بعضهم ان سبقه حدث قبل ان يكبر توضأ وكبر على الاصح والاولى كذا قال الحموي لو ولي
قال الامام ابو يوسف صليت بالناس المغرب يوم عرفة واستادي ابو حنيفة مقتد بي فسهوت
ان اكبر فكبر ابو حنيفة رضي الله عنه فدل على ان الامام ان ترك التكبير لا يدعه المقتدي
قال صاحب العناية قيل في ذكر هذه الحكاية فوائد منها بيان منزلته عند استاده حيث قدمه في
الاقتداء ومنها بيان حسن استاده في تعليمه فانه لما علم ان المقتدي به استاده سها عما
سهو لم يعن عادة لان العادة انما هو نسيان التكبير الاول وهو الثالث عقب فجر عرفة
اما بعد توالي ثلث اوقات ووصوله الى الرابع لم يجر العادة بنسيانه لعدم بعد العهد ومنها
مبادرة استاده الى الستر عليه حيث كبر ليتذكر هو ويكبر وهكذا ينبغي ان يكون تعاملهما بين
كل استاذ وتلميذ يعني ان التلميذ يعظم الاستاد والاستاد يستر عليه عيوبه ومنها دليل
على ان تعظيم الاستاد وطاعته حيث تقدم ابو يوسف بالامر ويكبر المسبوق لانه مقتد
تحريمة لكنه لا يكبر مع الامام بل عقيب قضاء ما فاته ومنه يعلم حال اللاحق لانه كان خلف
الامام بالتمام

باب صلوة الخوف

ان اشتد الخوف قال صاحب
نقلا عن صاحب التحفة سبب جواز صلوة الخوف نفس قرب العدو من غير ذكر الاشتداد وكذا
في الاسلام وفي مبسوطه المراد بالخوف عند البعض حضرة العدو لا حقيقة الخوف فانه يقوم
مقام الخوف على ما عرف من اصلنا وفي مغلوب الروضة بمنزلة السفر لا حقيقة المشقة لان السفر
سبب للمشقة فاقيم مقامها فكذا حضرة العدو هنا سبب للخوف فاقيم مقام حقيقة
الخوف انتهى فعلم ان الخوف ليس بشرط فضلا عن الاشتداد فكان ينبغي لهم ان يقولوا
اذا حضر العدو تنبه ثم انه قيل صلوة الخوف على الوجه المذكور في الكتب انما يحتاج اليها اذا

تنازع

تنازع القوم في الصلوة خلف الامام فيأتي كل طائفة منهم كما نصح معكرو اما اذا لم يتنازعوا
فالافضل ان يصلي الامام بطائفة تمام الصلوة ثم يسلم الى وجه العدو ويأمر رجلا من الطائفة
التي كانت بازاء العدو ان يصلي بهم تمام صلوتهم ايضا ويقوم الطائفة التي صلت مع
الامام بازاء العدو من عدو او سبع جعل الامام طائفة بازاء العدو وصلى بطائفة
ركعة ان كان مسافرا او في الفجر لانها شطر صلوة مسافر وصلوة الفجر قال صاحب الدراية في
الجمعة او في العيدين لان شطر صلوتهما ركعة ايضا وركعتين ان كان مقيما او في المغرب
لانها لا تقبل التنصيف فكان الركعتان للطائفة الاولى بحكم السبق ومضت هذه
اي الطائفة التي صلوا مع الامام الى العدو وجاءت تلك اي الطائفة التي بازاء العدو
ولم يصلوا بعد اصلا لقوله تعالى ولتأت طائفة اخرى لم يصلوا فليصلوا معك وصلى ان
الامام بهم ما بقي وهو الركعة الثانية في مسافر والفجر والجمعة والعيدين و
الركعتان في مقيم وسلم اي الامام وحده لانه تم صلوته ولم يسلم القوم لانه لم يتم
صلوتهم وذهبوا الى العدو وجاءت الطائفة الاولى واتموا بلا قراءة لانهم
لاحقون فكأنهم خلف الامام ثم جاءت الطائفة الاخرى واتموا بقراءة لانهم مسبوقون
ويبطلها المشي يعني مشيه بعد استوائه بازاء العدو لا المشي نحوه والركوب مقاتلة
لانها عمل كثير هو ترك المشي نحو للضرورة وقال الشافعي لا يبطلها المقاتلة لانه تعالى
امر باخذ السلاح بقوله وليأخذوا حذرهم واسلحتهم والامر باخذ السلاح ليس الا
لجواز القتال فيها ولنا انه عمل كثير مناف للصلوة واخذ الاسلحة لارهاب العدو لا
لجواز القتال فيها فروي ان النبي صلى الله عليه وسلم شغل يوم الخندق عن اربع صلوات
حتى قضاها ليلا وقال ملأ الله بيوتهم وقلوبهم نارا كما شغلونا عن الصلوة الوسطى
وفي رواية وقبورهم نارا ولو جازت الصلوة مع القتال لما اخرها لان الخندق
كان بعد شرعية صلوة الخوف فان النبي صلى الله عليه وسلم صلى صلوة الخوف في غزوة

ذات الرقاع وهي قبل الخندق هكذا ذكره الواقدي وابن اسحق وان اشتد الخوف
حتى بلغ غايته وعجزوا عن الصلوة بهذه الصفة التي ذكرت بان لا يدعهم العدو ان يصلوا نازلين
بل يهجمونهم بالمحاربة صلوا وحدانا ركبانا يومئون الى جهة قدروا ان عجزوا عن
التوجه الى القبلة لقوله تعالى فان خفتم فرجالا او ركبانا ولقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه
الله وعن محمد انهم يصلون جماعة استحسانا لينالوا فضل الجماعة وليس بصحيح لان اتحاد المكان
شرط صحة الاقتداء فلم يوجد الا ان يكون الراكب مع الامام على دابته ولهذا فيصح الاقتداء
لانتفاء المانع ولا تجوز اي صلوة الخوف بلا حضور عدو اي بطريق الحقيقة بان
يكون بالمقابلة واما اذا كان يتقدم منهم فظنوا عدوا بان رأوا سوادا او غبارا
وصلوا صلوة الخوف ثم ظهر غيره لم تجز صلوتهم وابو يوسف لا يجيزها اي صلوة الخوف
بعد النبي عليه الصلوة والسلام قيل كان ابو يوسف يقول مثل ما قالا ثم رجع وقال كانت
مشروعة في حق النبي صلى الله عليه وسلم خاصة لقوله تعالى واذا كنت فيهم الاية ولينال
كل طائفة فضيلة الصلوة خلفه وقد ارتفع ذلك بعده فكل طائفة تتمكن من اداء الصلوة
بامام على حدة فلا يجوز اداؤها بصفة الذهاب والمجيء ولنا ان الصحابة اقاموها
بعده صلى الله عليه وسلم بسببها وهو الخوف يتحقق بعده عليه السلام كما كان في حياته بل اشد
ولم يكن ذلك لينال فضيلة الصلوة خلفه لان ترك المشي والاستدبار في الصلوة فريضة
والصلوة خلفه فضيلة ولا يجوز ترك الفرض لاحراز الفضيلة والخطاب للرسول قد لا يختص
به بل كثر الخطاب في الخطابيات عاما كما في قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة الاية فانه خطاب عام
للنبي والخلفاء والامراء على ان المعلق بالشرط لا يوجب عدم الحكم عند عدمه عندنا
على ما عرف في الاصول بل هو موقوف على قيام الدليل وقد قام الدليل على وجوده وهو فعل
الصحابة بعد النبي صلى الله عليه وسلم فانه روي عن سعد بن ابي وقاص وابي عبيدة الجراح وابي
موسى الاشعري انهم اقاموا صلوة الخوف باصحابهم وكذا روي عن سعيد بن ابي العاص

انه صلى

انه صلى حين حارب المجوس بطبرستان ومعه الحسن بن علي وحذيفة بن اليمان وعبد الله بن عمرو بن
العاص صلى بهم صلوة الخوف ولم ينكر احد فحل محل الاجماع

باب صلوة الجنائز

الجنائز جمع جنازة والجنازة بالكسر السرير وبالفتح الميت وقيل هما لغتان وعن الاصمعي لا يقال
بالفتح ومعناه كان عن موت او العوارض ذكر صلوة الجنازة او المناسبة ان هذا ينقض
ان يذكر الصلوة في الكعبة قبلها ولكن اخرها لتكون ختم كتاب الصلوة بما يتبرك بها حالا ومآلا
وذكرها عقيب صلوة الخوف لان الخوف قد يفضي الى الموت يوجه المحتضر بالحاء المهملة وفتح الضاد
المعجمة الذي قرب منه الموت لان الوفاة حضرته او ملائكة الرحمة او العذاب وعلامته ان
يسترخي قدماه وينعوج انفه وينخسف صدغاه الى القبلة على شقه الايمن اي يضجع الايمن
اعتبارا بحال الوضع في القبر فانه يوضع فيه كذلك بالاتفاق لانه اشرف عليه اي على الوضع
في القبر والشيء اذا قرب من الشيء اخذ حكمه واختير الاستلقاء يعني اختار اصحابنا رحمهم الله
الاستلقاء على قفاه لانه اسهل لتغميض عينيه وشد لحييه وتوجيه بعضه وهو المعتاد
في زماننا لكن يرفع رأسه قليلا ليصير وجهه الى القبلة والاول هو السنة قال صاحب النهاية
اعلم ان الاضطجاع على ستة انواع اضطجاع في حالة المرض فانه يضجع على شقه الايمن
عرضا للقبلة واضطجاع في حالة النزع فانه يوضع كما يوضع في حالة المرض الا ان العرف
فيما بين الناس ان يضجع مستلقيا على قفاه واضطجاع في حالة الغسل بعد ما قبض يضجع
بلا رواية وعن اصحابنا انه كيف يوضع على التخت الا ان العرف انه يضجع مستلقيا
على قفاه طولا نحو القبلة كما في حالة الصلوة وذلك حسن واضطجاع في حالة الوضع
في اللحد فانه يضجع على شقه الايمن كما في حالة المرض انتهى بمعناه قيل ستة
وعدّ خمسة الا ان يعتبر الاضطجاع في حالة النزع اثنين احدهما ما هو السنة والآخر
ما هو مختار بعض مشايخنا لكنه بعيد ويلقن الشهادة قالوا اذا اشتد مرضه ودنا
موته فالواجب على اصدقائه واقربائه ان يلقنوه كلمة الشهادة ولا يقولوا له قل

ولكن يقول وهو يسمع ولا يلقن لان الحال صعب عليه فربما يمتنع عن ذلك فيصاب بسوء وقال الشافعي
يلقن بعد الدفن لقوله عليه السلام لقنوا موتاكم شهادة ان لا اله الا الله قلنا ان الاحتضار
وقت يتعرض فيه الشيطان بافساد عقيدته فيحتاج الى تذكير والمراد من قوله لقنوا موتاكم اي من
قرب الى الموت مجازا من قبيل تسمية الشيء بما يؤول اليه على طريقة قوله تعالى اني اراني اعصر
خمرا وقيل ان كان موته على الايمان فهو مستغن عن التلقين والا فلا ينتفع به لقول
العفيف وهذا الترديد يرد على من قال يلقن بعد الموت لا على من قال يلقن عند الاحتضار
لانه يمكن ان يكون موته على الايمان معلقا بالتلقين على ما عرف من مسألة التعليق في اصول
الكلام وعلى كل حال فالتلقين مندوب بل واجب ثم انهم قالوا ويخرج من عند المحتضر
الحائض والنفساء والجنب ويوضع عنده الطيب ويقرأ عنده سورة يس او غيرها
ويوضع على بطنه سيف او حديد ويوجه رجلاه الى القبلة كذا في الظاهرية فاذا مات شدوا
لحييه وغمضوا عينيه هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم بابي سلمة ولان فيه اذا ترك
فظيع المنظر ويبقى مفتوح العين فيقبح في اعين الناس وعليه توارث الامة على ان ما رآه
المسلمون حسنا فهو عند الله حسن ويستحب تعجيل دفنه لقوله عليه السلام عجلوا موتاكم
فان يك خيرا قدمتموه اليه وان يك شرا فبعدا لاهل النار وفي رواية فبعدا لاهل النار
ولا بأس باعلام جيرانه واقربائه لان فيه تحريضهم على الطاعة وحثا على الاستعداد لها فيكون دالا
على الخير والدال على الخير كفاعله كذا في النهاية فاذا ارادوا غسله قالوا غسل الميت
واجب على الاحياء بالسنة واجماع الامة ونوع من المعنى اما السنة فما روى ابي بن
كعب رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان آدم لما حضرته الوفاة نزل
الملائكة بحنوطه وكفنه من الجنة فلما مات غسلوه بالماء والسدر ثلثا وكفنوه في وتر من
الثياب وصلوا عليه عند البيت وامهم جبرئيل وقالوا هذه سنة ولد آدم من بعده
واجماع الامة على هذا واما المعنى فهو ان الميت وصلوة الجنازة بمنزلة الامام للقوم فانه
لا يجوز

لا يجوز الصلوة بدونه ولهذا قال ابن مسعود الجنازة متبوعة وليست بتابعة ولهذا اشترط تقديمه على القوم كالامام
وطهارة الامام شرط لجواز صلوة القوم فكذا طهارة الميت ولان ما يصيب الميت حالة العرض
على الله تعالى فوجب تطهيره بالغسل تعظيما لله سبحانه ولهذا استحب غسل الكافر وان
كان لا يصلى عليه تعظيما له لانه حالة عرض الميت وبه ورد السنة في حق الكافر في حديث
ابي طالب كذا في النهاية وقال العصر ما روي ابي بن كعب لا يثبت وجوبه لانه قال الملائكة قالوا
هذه سنة ولد آدم فاين الوجوب فالاولى الاستدلال بالحديث الذي اورده صاحب الكافي
وهو انه صلى الله عليه وسلم قال للمسلم على المسلم ستة حقوق ومن جملتها ان يغسله بعد موته ثم
ثم هو واجب عملا بالحجة على الكفاية اذا قام به البعض سقط عن الباقين ثم قال رحمه الله باعمال فلذلك
اريد بالسنة في حديث آدم الطريقة ثم اختلف المشايخ انه لاي شيء وجب غسل الميت قال
ابو عبد الله البلخي انما وجب غسله لاجل الحدث لا لنجاسة تثبت بالموت لا تزول بالغسل كما
في سائر الحيوانات والحدث كما يزول بالغسل حالة الحيوة فكذا بعد الوفاة والادمي لا يتنجس
بالموت كرامة له ولكن يصير محدثا لان الموت سبب لاسترخاء المفاصل وزوال العقل قبل موته
وانه حدث فلهذا يجب ان يكون مقصورا على اعضاء الوضوء كما في حالة الحيوة الا ان الكتاب
في حال الحيوة غسل جميع البدن في الحدث كما في الجنابة لكن اكتفي بغسل الاعضاء الاربعة
نفيا للحرج لانه يتكرر في كل يوم والجنابة لما لم تتكرر لم يكتف بغسل الاعضاء الاربعة
وكذا الحدث بسبب الموت لا يتكرر فلهذا يغسل جميع البدن لعدم الحرج فاخذنا فيه بالقياس
وقال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني وغيره من مشايخ العراق يقولون بان غسله واجب
لنجاسته بالموت لا بسبب الحدث وذلك لان الادمي له دم سائل فيتنجس بالموت قياسا
على سائر الحيوانات التي لها دم والدليل عليه ان المسلم اذا وقع في بئر ومات فانه يجب نزح
ماء كله وكذا لو احتمل رجل ميتا قبل الغسل وصلى معه لا يجوز الصلوة ولو كان الغسل
واجبا لازالة الحدث لا غير لما لا يجوز الصلوة مع حمله قبل الغسل كما لو حمل محدثا وصلى

ح

ولو بقيت والعسل لاجل لا لاجل الا ... ح

وذكر ان النجاسة التي تثبت بالموت ح

ثم تطهيره بالغسل واجب لازالة نجاسة ثبتت بالموت وان النجاسة بالغسل في علام ازالتها
في سائر الحيوانات كرامة للآدمي كذا في العناية والنهاية وقال شارح التحفة ولو وجد
الميت في الماء لا بد من غسله لان الخطاب توجه بالغسل وهو لا يكون الا بالقصد ويوضع على
سرير ليتصبب الماء عنه فانه لو وضع على الارض يتلطخ بالطين وكيفيته وضع نفس السرير
الوضع طولا على ما اختاره بعض اصحابنا كما كان يفعل في مرضه اذا اصابه وجعا وقيل عرضا
كما في القبر والاصح انه يوضع كيف ما اتفق فانه يختلف باختلاف الاماكن والمواضع مجمر
وترا لما فيه من تعظيم الميت واما الايتار فلقوله صلى الله عليه وسلم ان الله وتر يحب الوتر
وكيفيته ان يدار حول السرير بالمجمرة اوترا ثلثا او خمسا ولا يزاد عليها ويفعل عند ارادة
غسله اخفاء للرائحة ويستر عورته بخرقة لان ستر العورة واجب على كل حال والادمي
محترم حيا وميتا الا يرى انه لا يحل للرجال غسل النساء وله للنساء غسل الرجال الا
بعد الوفاة دون الحانية الصغير والصغيرة اذا لم يبلغا حد الشهوة يغسلهما الرجال
والنساء لانه ليس لاعضائهما حكم العورة ثم ظاهر الرواية انه يستر العورة الغليظة وهي
ويترك فخذاه مكشوفين وفي النوادر قال ويوضع على عورته خرقة من السرة الى الركبة
وهكذا ذكر الكرخي في كتابه قال عليه السلام لعلي رضي الله عنه لا تنظر الى فخذ حي ولا ميت لكن
قال صاحب الهداية ويكتفي بستر العورة الغليظة فقط هو الصحيح احترازا عن رواية
النوادر وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يوزر بازار سابغ كما يفعل في حياته اذا
اراد الاغتسال وفي ظاهر الرواية قال يشق على الغاسل غسل ما تحت الازار فيكتفي
بستر العورة الغليظة ويجرد فان السنة عندنا ان يجرد الميت ليمكن التنظيف لان
المقصود من الغسل هو التطهير وهو لا يحصل اذا غسل مع ثيابه لان الثوب متى تنجس
بالغسالة تنجس معه بدنه ثانيا بنجاسة الثوب فلا يفيد الغسل فيجب التجريد وفيه
نفي لقول الشافعي فان السنة عنده ان يغسل في قميص واسع الكمين حتى يدخل الغاسل

بين

يده في الكمين فيغسل بدنه وان كان ضيقا خرق الكمين لان النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي غسل في
قميصه الذي توفي فيه وما كان سنة في حق النبي صلى الله عليه وسلم كان سنة في حق غيره ما لم يقم دليل
التخصيص قلنا قد قام الدليل حتى روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي اجتمعت
الصحابة لغسله فقالوا لا ندري كيف نغسله كما نغسل موتانا او نغسله وعليه ثيابه
فارسل الله عليهم النوم فناداهم منادي ان اغسلوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وعليه ثيابه
فهذا يجمع الصحابة على ان السنة في سائر الموتى التجريد وقد خص رسول الله صلى الله عليه وسلم
بذلك لعظم حرمته ويوضأ بلا مضمضة واستنشاق اما الوضوء فلانه سنة الاغتسال
واما تركهما فلان اخراج الماء من فمه متعذر فيكون سقيا لا مضمضة لان المضمضة ادارة الماء
في الفم ومجه والاستنشاق من جذب الماء بالنفس الى الانف ولا يحصل في الميت ولو كبوه
على وجهه لربما خرج من جوفه ما هو شر منه وقال الشافعي يمضمض ويستنشق اعتبارا بحال الحيوة
والجنابة اعتبارا بما سلف لان النبي صلى الله عليه وسلم قال الميت يوضأ وضوءه للصلوة ولا يمضمض ولا
يستنشق ومن العلماء من قال يجعل الغاسل على اصبعه خرقة رقيقة ويدخل الاصبع في فمه ويمسح
بها اسنانه ولهاته وشفتيه وينقيها ويدخل في منخريه ايضا قال شمس الائمة الحلواني وعليه
الناس اليوم قال صاحب النهاية ثم الفرق بين هذا الوضوء وبين الوضوء في غسل الجنابة من
اوجه احدها ان الميت لا يمضمض ولا يستنشق بخلاف الجنب والثاني ان الجنب يبدأ بغسل يديه
الى الرسغ وفي الميت لا يبدأ بغسل يديه بل بوجهه والثالث ان الميت لا يمسح رأسه بخلاف
الجنب فانه يمسح رأسه في ظاهر الرواية والرابع ان الجنب يغسل رجليه بعد الفراغ لا عند الوضوء
والميت يغسل رجلاه عند الوضوء هذا كله على رواية صلوة الاثر والصحيح ان يكون الحكم
فيه كالحكم في الجنب غير مضمضة واستنشاق لانه صلى الله عليه وسلم استثناهما فقط ويستنجي
عندهما خلافا لابي يوسف لانه ربما يزداد الاسترخاء بالاستنجاء فيخرج من باطنه شيء فلا يفيد
الاستنجاء ولهما ان موضع استنجاء الميت قلما يخلو عن نجاسة حقيقية فيجب ان يزيلها كما

لو كانت في موضع او من البدن والاشتمال عليه للحلوان هذا الذي ذكر من الوضوء في حق البالغ والصبي
الذي يعقل الصلاة واما الصبي الذي لا يعقل الصلاة فانه يغسل ولا يوضأ وضوءه
للصلاة لانه كان لا يصلي ويغسل بماء مغلي من الاغلاء لانه انفع فان الغلي والتغلية
لانه سبب او عرض ان وجد مبالغة في التنظيف وقال الشافعي الغسل بالماء البارد
افضل عنده لان زيادة الاسترخاء توجب خروج النجاسة فيحتاج للكفن قلنا غسل الميت
شرع للتنظيف وماء الحار ابلغ في التنظيف فيكون افضل وزيادة الاسترخاء قد يعين على
المقصود من التنظيف لانه يخرج ما هو معد للخروج فلا تتلوث الكفن بعد الفراغ من الغسل
والا اي وان لم يوجد ماء مغلي بالسدر او بالحرض وهو الاشنان فالقراح اي يغسل
بالماء القراح اي الخالص وقال صاحب العناية ما محصله انه ان لم يوجد ماء مغلي بالسدر
او الحرض يغسل بالماء القراح واما اذا وجد فلم يكتف به بل روي عن ابن مسعود ان الافضل
ان يبدأ اولا بالماء القراح حتى يبتل ما على البدن من الدرن والنجاسة ثم بماء السدر او
الحرض ليزول ما على البدن من ذلك لانه ابلغ في التنظيف ثم بماء الكافور ان وجد تطييبا
لبدنه هكذا فعل الملائكة بآدم عليه السلام حين غسلوه انتهى بتوضيح قال الفقير نقل صاحب
العناية عن مبسوط شيخ الاسلام والمحيط لكن ما يفهم من ظاهر الكتب المتداولة انه ان وجد
المغلي بالسدر او الحرض يغسل به فقط والا فبالماء القراح حتى ان الشراح هكذا الذي
ذكره صاحب العناية يخالف مبسوط شيخ الاسلام والمحيط لانه ذكر فيهما انه يغسل
اولا بالماء القراح ثم بالماء الذي يطرح فيه السدر انتهى ولعل مراد اصحاب الكتب
المتداولة ايضا ذلك لكنهم سكتوا عن حكم ماء القراح اولا لعلمهم قالوا ويغسل
بماء مغلي بسدر بعد غسله بالقراح ان وجد والا فبالماء القراح خاصة ويغسل راسه
ولحيته بالخطمي ليكون انظف له لانه مثل الصابون في التنظيف وقال صاحب القاموس الخطمي
بكسر الخاء المعجمة ويفتح نبات محلل منضج ملين نافع لعسر البول والحصا وقرحة الامعاء

الارتعاش

الارتعاش ويفتح الرأس ويسكن الوجع ويحل اللهيب ويجعل الكتان مخضخضة وينفي الهوام عن
الشعر وفي الجوهرة الخطمي بالكسر الذي يغسل به الراس وقال صاحب النهاية ويراد به خطمي العراق
وهو مثل الصابون في التنظيف فاذا كان له شعر على راسه لان اللحي اذا اغتسل وله شعر
يغسل بكره حتى يصل الماء الى اصول الشعر وان لم يوجد فبالصابون ونحوه ويضجع على يساره
ليغسل حتى يصل الماء الى ما يلي التخت منه اي من يساره ثم على يمينه كذلك لان السنة البداءة
بالميامن روي عن ام عطية ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهن في غسل ابنته ابدأن
بميامنها ثم يجلس مسندا ويمسح بطنه برفق لا بعنف حتى ان بقي شيء عند المخرج يسيل
تحرزا عن تلويث الكفن والاصل فيه ما روي ان عليا كرم الله وجهه لما غسل رسول الله صلى الله عليه وسلم
مسح بطنه بيده رفيقا وطلب منه ما يطلب من الميت فلم ير شيئا فقال طبت حيا وميتا فان خرج
منه شيء غسله ولا يعيد غسله وقال صاحب العناية روي بضم الياء وفتحها ولا وضوءه وهذا
الذي ذكر من مسح البطن بعد المرة الثانية من الغسل فظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة
في غير رواية الاصول انه قال يقعده اولا ويمسح بطنه ثم يغسله لان المسح قبل الغسل اولى
حتى يخرج ما في بطنه من النجاسة فيقع الغسل ثلثا بعد خروج النجاسة وجه ظاهر الرواية
ان النجاسة قد تكون منعقدة لا تخرج الا بعد الغسل مرتين بماء حار فكان المسح بعد مرتين
اقدر على اخراج ما به من النجاسة فيكون اولى واعلم ان التثليث في غسل الميت لحديث ام
عطية اغسلنها ثلثا او خمسا وقال ابو بكر الرازي في شرح مختصر الطحاوي يغسل اولا
وهو على جنبه الايسر ثم يغسل وهو على جنبه الايمن ثم يغسل وهو على جنبه الايسر حتى يحصل
الغسل ثلثا كذا في العناية ثم اعلم انه لا بد من النية في غسل الميت حتى لو اخرج الغريق
يجب غسله الا اذا حركه عند الاخراج بنية الغسل قال صاحب العناية وفيه نظر لان
الماء مزيل بطبعه فكما لا يجب النية في غسل الحي فكذا لا يجب في غسل الميت ولهذا قال في فتاوى
قاضيخان ميت غسله اهله من غير نية الغسل اجزأهم وينشف بثوب اي يأخذ

ما فى ثوب حتى يجف كيلا يبتل الكفن نه من تشمه غلاء اعنى بخرقة من باب ضرب وفيه لها ن
للنبى صلى الله عليه وسلم خرقة ينشف بها اذا توضأ ويجعل الحنوط بفتح الحاء المهملة عادة
عود وهو عطر مركب من اشيا طيبة قال صاحب القاموس الحنوط كصبور وكتاب كل طيب
يخلط للميت على رأسه ولحيته ولا بأس بسائر الطيب غير الزعفران والورس لانهما كانا
يكرههما للرجال حال الحيوة كذا فى المعراج والكافور على مساجده اى مواضع سجوده جمع
مسجد بفتح الجيم لا غير كذا فى المغرب قال سيبويه يقال لموضع السجود مسجد بالفتح لا غير كذا
فى الجار بردى يعنى بها جبهته وانفه ويديه وركبتيه وقدميه لانه كان يسجد بهذه الاعضاء
فتختص بزيادة الكرامة يقول الفقير تسمية هذه الاعضاء بمواضع السجود مجاز لانها
فى الحقيقة ما يحصل السجود به وموضع السجود حقيقة الارض ولا يسرح شعره ولحيته ولا
يقص ظفره وشعره تسريح شعر الميت تخليص بعضه عن بعض وقيل تخليصه بالمشط وقال الش
يسرح بمشط واسع ويقص ظفره وشعره له ان النبى صلى الله عليه وسلم قال اصنعوا بموتاكم ما
تصنعون بعرائسكم ويصنع هذا بالعروس كذا فى الحقائق ولنا قول عائشة رضى الله عنها
علام تنصون ميتكم وتنصون على وزن تكوون قال ابو عبيد هو ماخوذ من نصوت الرجل
اذا مددت ناصيته كانها كرهت تسريح رأس الميت وقص ظفره وشعره فجعلته بمنزلة
الاخذ بالناصية فكونها غير محتاج اليها ولان هذه الاشياء من تسريح الشعر واللحية
وقص الظفر والشعر للزينة وقد استغنى الميت عنها وفى الحى كان تنظيفا لاجتماع
الوسخ تحته وروى عن ابى حنيفة ان الظفر اذا كان منكسرا فلا بأس بان يؤخذ منه ولا
يختن لان الختان سنة فى حق الاحياء دون الاموات ثم يكفنه تكفين الميت لغة
بالكفن وهو واجب يقدم على تقديم الدين والارث والوصية ولذا قالوا من
لم يكن له مال فكفنه على من يلزمه نفقته كما يلزمه كسوته فى حال حيوته وسنة كفن الرجل
قميص وهو من المنكب الى القدم بلا جيب ودخريص وازار ولفافة وهما من القرن الى

القدم

القدم وقال بعضهم من الهامة روى انه صلى الله عليه وسلم كفن فى ثلثة اثواب بيض
سحولية وهى منسوبة الى سحول بفتح السين عن الازهرى بالضم وهى قرية باليمن ولانه اكثر ما
يلبس عادة فى حيوته كذا فى الهداية وكفاية ازار ولفافة لقول ابى بكر اغسلوا ثوبى
هذين وكفنونى فيهما ولانه ادنى لباس الاحياء وسنة كفن المرأة درع وازار وخمار و
لفافة وخرقة تربط على ثدييها وفى الكافى انه روى انه صلى الله عليه وسلم امر بكذا فى تكفين
بنته رقية فليبسها ودرع المرأة قميصها والخمار بكسر الخاء المعجمة ما تغطى به المرأة رأسها
قدر طول الخمار ذراعان وعرض الوضع شبر والخرقة طولها ثلاثة اذرع وعرضها ما يحيط
ابطيها الى ركبتيها وقيل الى سرتها واما الخرقة التى توضع على عورته فطولها قدر الفخذ فذراع
ونصفه وعرضه [illegible] زاد على
هذا او نقص فقد تعدى وظلم كذا فى كافية للوصول على صدر الشريعة وكفاية ازار وخمار ولفافة فى
اى كفاية كفن المرأة
لانه ادنى ما تستر به فى حال الحيوة ويكره اقل من ذلك وعن ابى يوسف يكفيها ازار ولفافة لحصول
الستر بهما وعند الضرورة يكفى الواحد لان مصعب بن عمير حين استشهد كفن فى ثوب واحد
وهذا كفن الضرورة ولا يقتصر عليه الا عند الضرورة فان كان بالمال كثرة وبالورثة
قلة فكفن السنة اولى وان كان على العكس فكفن الكفاية اولى والمراهق فى الكفن بمنزلة
البالغ والطفل الذى لم يبلغ حد الشهوة فان كان صبيا يكفن فيما يكفن فيه البالغ وان كفن
فى ثوب واحد جاز كذا فى الخانية ويستحب الابيض لما روى آنفا انه عليه السلام
كفن فى ثلثة اثواب بيض ولا يكفن الرجل الا فيما يجوز له لبسه حال الصحة فلا يجوز الحرير
نحو اعتبارا لحالة الحيوة وتجمر اى تدخن الاكفان وترا بان يدار بمجمر ثلثا او خمسا
او سبعا قبل ان يدرج الميت فيها لانه عليه السلام امر باجمار اكفان ابنته وترا والاجمار
هو التطييب وتبسط اللفافة ثم الازار عليها ثم يقمص ويوضع على الازار ثم يلف
الازار من قبل يساره ثم من يمينه وانما يقدم عطف اليسار على اليمين ليصير اعلاها

ان للبيمين فضلا على اليسار فاذا اقر عطف اليمين يكون فوق اليسار واثلثه ان ما يلبسه حالة
الحيوة من القباء يعطف اولا من قبل اليسار ثم من قبل الايمن فكذا هنا ثم اللفافة كذلك و
المرأة تلبس الدرع ويجعل شعرها ضفيرتين على صدرها فوقه اي فوق الدرع وقال الش
يضفر شعرها خلف ظهرها اعتبارا بحالة الحيوة قلنا انما يفعل ذلك لاجل الزينة وهذه
حالة حسرة وندامة فيعتبر مثل هذه الحالة من حال الحيوة ثم في حالة الحيوة في حالة الحسرة
والندامة بان اصابتها مصيبة لا يجعل شعرها خلف ظهرها بل يجعل على صدرها فكذا
بعد الوفاة ثم الخمار فوق ذلك تحت اللفافة سوى الصدر هكذا في نسخ متون معتبرة
المختار والكنز والوقاية واكثر نسخ الهداية وسائر كتب الفقه مثل الاصلاح والايضاح
والدرر والمجمع بلا فرق لكن يتوجه عليهم انهم سكتوا عن الازار وهو للرجل يكون تحت
اللفافة وعبارتهم هذه ناطقة بان الخمار فوق الدرع تحت اللفافة لكن ان كان الازار
تحت اللفافة كما في الرجل يلزمهم ان يقولوا ثم الخمار فوق ذلك تحت الازار تحت اللفافة
وان كان مخالفا للرجل وكان فوق اللفافة يلزمهم بيانه والعجب انهم بسطوا الكلام
في كل واحد ولم يتعرض شراحهم ولا محشيهم لما ذكرنا اصلا على اني رأيت في هامش نسخة
من نسخ غاية البيان معلما بعلامة الصحة هكذا والمرأة تلبس الدرع اولا ثم الخمار فوق
ذلك ثم اللفافة ثم الازار فيكون موضع الازار في المرأة مخالفا لموضعه في الرجل يعني ان
الازار يكون تحت اللفافة في الرجل وفوقها في المرأة فعلى هذا يكون لانهم اكتفوا بذكر اللفافة
عن ذكر الازار لانه اذا كان الخمار فوق الدرع تحت اللفافة يلزمه ان يكون الازار
فوقها لانه لم يبق الا هذا الكل رأيت في نسخة من نسخ الهداية هكذا ثم الخمار فوق
ذلك تحت الازار تحت اللفافة فعلى هذه النسخة لا يرد الاشكال اصلا الا ان عبارات
القوم متفقة على الاولى فتدبر وبعقد الكفن ان خيف ان ينتشر صيانة عن الكشف
فصل الصلوة عليه فرض كفاية يعني ان ادى البعض سقط عن الباقين

وان لم

وان لم يؤد احد يأثم الجميع وهي فرض كفاية بقوله تعالى وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم وقوله
عليه السلام صلوا على كل بر وفاجر واجماع الامة وشرطها اي الصلوة على الميت اسلام الميت
للنهي عن الصلوة على الكافر والمنافق بقوله ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على قبره انهم كفروا
بالله ورسوله وطهارته حتى لو صلوا على ميت قبل ان يغسل يعاد الصلوة بعد الغسل لان الطهارة
في صفة معتبرة للصلوة عليه كما تعتبر فيمن يصلي عليه واولى الناس بالتقدم فيها السلطان ان حضر
لان في التقدم عليه ازدراء به ولانه نائب النبي عليه السلام وهو كان اولى بالمؤمنين من انفسهم
بحكم الاستخلاف
فكذا نائبه وروي عن ابي يوسف رحمه الله ان الولي اولى وبه اخذ الشافعي رحمه الله تعالى لانها
من حقوق الميت فكان الولي اولى كالغسل والتكفين والدفن لانا نقول يلزم في التقدم على السلطان
بالشيء الصلوة لحقاظ هيبته ونحوه داره العامة فلا يجوز مخالفة هذا الامر لانه لا تعظيم في
مباشرتها للسلطان بل فيها اندراء به وروي انه لما مات الحسن بن علي رضي الله عنهما خرج الحسين
الناس لصلوة الجنازة فقدم الحسين سعيد بن العاص وكان سعيد واليا بالمدينة يومئذ فابى ان يقدم
ان تقدم فقال الحسين تقدم لولا السنة ما قدمتك ثم القاضي لانه صاحب الولاية وفي بعض
السلطان قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين بعد قول المصنف ثم القاضي اراد به ان لم يحضر السلطان
لان كل واحد منهما نائب وله الولاية العامة انتهى ثم امام الحي اي الجماعة لانه رضيه بامامته في حياته
فهو احق بالصلوة عليه بعد وفاته ثم الولي قال صاحب الاصلاح والايضاح تقديم السلطان
واجب اذا حضر وتقديم الباقي بطريق الافضل نقله عن صاحب التحفة الاقرب فالاقرب
يقدم الاقرب الى الميت فان لم يوجد يتقدم الاقرب بعد هذا الاقرب وترتيب الاولياء في الصلوة عليه
كترتيبهم في العصوبة الا الاب فانه يقدم على الابن يعني ابو الميت اذا اجتمع مع ابنه كان الاب
اولى لان الاب افضل لانه احق قال صاحب الاصلاح والايضاح الصحيح ان هنا يقدم الاب
على الابن عند الكل وان كان الابن يقدم على الاب في ولاية الانكاح عند ابي حنيفة وابي
يوسف نقله من الفتاوى الصغرى ولو اجتمع للميت قريبان وهما في الدرجة سواء بان كان له اخوان

لاب وام اولاب فاكبرهم سنا اولى لان النبي عليه السلام امر بتقديم الاسن فان اراد الاكبر التقدم
اما ان ليس له ذلك الا برضاء الآخر لان الحق لهما لاستوائهما في القرابة لكنا قدمنا الاسن
بالسنة ولا سنة في تقديم من يقدمه فبقي الحق لهما كما كان وان كان احدهما لاب وام
والآخر لاب فالذي هو لاب وام اولى وان كان اصغر وان قدم الاخ لاب وام غيره
فليس للاخ لاب ان يمنعه لان الاخ للاخ لاب اصله وابن عم المرأة احق بالصلوة
عليها من زوجها اذا لم يكن للزوج ابن منها لان النكاح انقطع بموت المرأة والحق
الزوج بسائر الاجانب وان كان للزوج منها ابن فحينئذ يكون الزوج احق بالصلوة عليها
قال القدوري وكذا مولى العتاقة وسائر القرابات اولى من الزوج وقال الشافعي الزوج
اولى كذا في الغاية والنهاية وان لم يكن للميت ولي فقريب فالزوج اولى ثم الجيران
وللولي ان ياذن لغيره فان صلى غيره ممن ذكرنا من غير السلطان والقاضي وامام الحي بلا اذن اعاد
الولي ان شاء لتقصير الغير فيصلي بلا اذنه ولا يصلي غير الولي بعد صلوته اي صلوة
الولي لان الصلوة تتادى بالاولى والتنفل بها غير مشروع وقال الشافعي يجوز صلوة
الجنازة مرة بعد مرة قال صاحب الكفاية ولا يرد علينا صلوة النبي عليه الصلوة والسلام
على قبر مسكينة لان النبي صلى الله عليه وسلم كان اولى بالصلوة على من مات بالمدينة فاعاد
الصلوة لان الوضوء لم يسقط بفعل غيره فان قلت صلى النبي على حمزة رضي الله عنه سبعين مرة
قلت نا ويلعندنا انه صلى الله عليه وسلم صلى على سبعين نفسا من قتلى احد مرة بعد مرة وكان حمزة
موضوعا بين يدي النبي صلى الله عليه وسلم في كل مرة فلم يكن تكرار صلوة على حمزة على انا نقول لا يصلي
عند الخصم على الشهيد فكيف يتمسك بصلوة النبي صلى الله عليه وسلم قال صاحب الغاية قال
الامام الولوالجي في فتاواه رجل صلى على جنازة والولي خلفه ولم يرض به ان تابعه
صلى معه لا يعيد لانه صلى مرة وان لم يتابعه فان كان المصلي سلطانا او الامام الاعظم
في البلدة او القاضي او الوالي على البلدة او امام الحي ليس له ان يعيد لان هؤلاء هم

الاولون

ابن م

الاولون منه وان كان غيرهم فله الاعادة كذا ذكر في التجنيس والمزيد وفي الظهيرية قال صاحب الهداية ذكر في
الكتاب اعادة الولي اذا لم يصلها ولم يذكر اعادة السلطان اذا لم يصلها ويجب ان يكون حكمه
في ولاية الاعادة كحكم الولي لما انه يقدم في حق الصلوة على الولي فلما ثبت حق الاعادة للادنى
فلان يثبت للاعلى منه اولى قال وقد وجدت رواية في نوادر الصلوة تشهد بما ذكرت قال
في فوائد وان صلى الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده تخصيص الولي ليس بمفيد لانه لو صلى
السلطان او غيره ممن هو اولى من الولي في الصلوة على الميت ممن ذكرنا ليس لاحد ان يصلي
بعده بقول الفقير ولهذا اصر صاحب المختار فان صلى غير الاولى يعيدها الاولى ان
شاء وان صلى الاولى لا يصلي غيره بعده لان الوض يتادى بالاولى والتنفل بها غير مشروع
وقال صاحب التسهيل ولو صلى الادنى بلا اذن الاعلى يعيد الاعلى لو شاء اذا لم يات
بما هو فرض اذا صلى عليه وليه فللسلطان ان يعيدها انظر ايها المنصف كيف اصلى
العبارة ههنا قال صاحب التسهيل وذكر في الكفاية شرح الهداية في قوله فان صلى
الولي لم يجز لاحد ان يصلي بعده ان هذا اذا كان حق الصلوة له بان لم يحضر السلطان
اما اذا حضر وصلى عليه الولي يعيد السلطان اقول قوله ان هذا اذا كان حق الصلوة له يدل
على ان كل من هو اولى من الولي كالامير والقاضي وغيره فهو كالسلطان في ان يكون له حق
الاعادة بعد صلوة الولي ولو صلى السلطان او الامام الاعظم في البلدة او القاضي او الوالي
على البلدة او امام الحي ليس للولي ان يعيدها لان هؤلاء اولى منه وان كان غيرهم فله
الاعادة ولم يذكر اعادة السلطان اذا لم يصلها ويجب ان يكون حكمه في ولاية الاعادة كحكم الولي
لانه مقدم على الولي في حق صلوة الجنازة فلما ثبت حق الاعادة للادنى فلان يثبت للاعلى
منه اولى انتهى ما ذكره صاحب التسهيل وان دفن بلا صلوة صلى على قبره لانه صلى الله عليه وسلم صلى
على قبر امرأة من الانصار ما لم يظن تفسخه والمعتبر فيه اكبر الرأي على الصحيح لانه يختلف
باختلاف الزمان والمكان والاشخاص وقلنا على الصحيح احترازا عما روي عن ابي يوسف

ح

وقع صاحب التسهيل هنا حيث
وقع في صاحب الدرر

التفتيح بوزلق وپاره لنوب طاقلق احمر

النبي
في الاملاء انه قدر بثلاثة ايام وبعدها لا يصلى عليه وهكذا ذكر ابن رستم في نوادره وقد روي ان
عليه السلام صلى على شهداء احد بعد ثمان سنين معناه دعا لهم لا حقيقة الصلوة وقيل انهم كانوا
دفنوا لم تتفرق اعضاؤهم ~~وتقطعها لم تتغير لقوته عن البهم~~ وهكذا وجد واحين اراد
معاوية ان يحولهم فتركهم فان قيل كيف يصلى عليه وهو تشبع اعني الغسل بالتراب قلت
نعم ولكن هذا لا يمنع جواز الصلوة الا ترى انه قبل الدفن لو كان غائبا بالكفن ولم يمنع ذلك
جواز الصلوة وهذا اذا دفن الميت بلا غسل قبل الصلوة عليه واما اذا علموا بعد الصلوة
عليه انه لم يغسل غسلوه واعادوا الصلوة ولو علموا ذلك بعد الدفن لم ينبش لانه مثلة
وروى ابن سماعة عن محمد انهم يخرجونه ما لم يهيلوا التراب عليه لانه ليس بنبش ويقوم
اي الامام بحذاء الصدر للرجل والمرأة لانه موضع القلب وفيه نور الايمان فيكون القيام
عنده اشارة الى الشفاعة لايمانه وعن ابي حنيفة انه يقوم من الرجل بحذاء رأسه ومن المرأة
بحذاء وسطها لان انسا رضي الله عنه فعل كذلك وقال هو السنة قلنا تاويله ان جنازتها
لم تكن منعوتة فحال انس بينها وبينهم كذا في الهداية ويكبر تكبيرة يثني عقبها واختلفوا
عن بعض الناس
في هذا الثناء بعد التحريمة فقال بعضهم يحمد الله كما ذكر في ظاهر الرواية وقال بعضهم يقول
سبحانك اللهم الخ لكن قول المصنف يثني تصريح منه باختيار سبحانك الخ فان المتبادر
من الثناء ذكره الخ قالوا المعتبر ههنا نوع من الثناء محله سائر الصلوات فانه متعين
سبحانك الخ قال صاحب العناية وارى انه مختار صاحب الهداية اشار اليه بقوله والبداءة
بالثناء لانه معهود من الثناء ذكره بقوله الضعيف قال صاحب الهداية اولا والصلوة
ان يكبر تكبيرة يحمد الله عقبها وهذا صريح في انه اختار ظاهر الرواية وهو انه يحمد الله
مع عقب التكبيرة الاولى ثم قوله والبداءة بالثناء وان كان يشير الى ما قاله صاحب العناية
لكن القول الاول اجمع لان حمده نوع ثناء اذ الحمد هو الثناء بالذات على ما عرف فيكون
مراد صاحب الهداية من الثناء في قوله والبداءة بالثناء الحمد لا قوله سبحانك اللهم

فيكون

فيكون اختيار ظاهر الرواية اظهر مما قاله صاحب العناية تدبر ثم يكبر تكبيرة ثانية يصلي على النبي
صلى الله عليه وسلم بعدها لان الثناء على الله تعالى يعقبه الصلوة على النبي صلى الله عليه وسلم كما في التشهد
ولما ذكر في صفة الخطبة على انه قال الله تعالى ورفعنا لك ذكرك يعني اني لا اذكر الا وتذكر معي
ثم يكبر تكبيرة ثالثة يدعو لنفسه وللميت وللمسلمين بعدها لان المقصود من صلوة الجنازة
الدعاء وقد تقدم ذكر الله وذكر رسوله فيأتي بالمقصود فهو اقرب الى الاجابة ثم ان المراد من قوله
يدعو لنفسه الخ ان يقول بعد الثالثة اللهم اغفر لحينا وميتنا وشاهدنا وغائبنا وصغيرنا
وكبيرنا وذكرنا وانثانا اللهم من احييته منا فاحيه على الاسلام ومن توفيته منا فتوفه على
الايمان وخص هذا الميت بالروح والراحة والمغفرة والرضوان اللهم ان كان محسنا
فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه ولقه الامن والبشرى والكرامة والزلفى برحمتك
من عذاب القبر والنيران واسكنه في دار الجنان مع الولدان اللهم اجعل قبره روضة من رياض
الجنة ولا تجعل قبره حفرة من حفر النيران برحمتك يا ارحم الراحمين هذا اذا كان الميت
مذكرا واما اذا كان مؤنثا قال هكذا بالاوفق الى قوله وخص وبعد قال هذه الميتة
وبالجملة انه يلزم تانيث الضمائر الراجعة الى المؤنث بعد قوله وخص وانما قيل في الحي فاحيه وفي الميت فتوفه
على الايمان وفي الاحياء على الاسلام لان الاسلام والايمان وان كانا متحدين في الكلام
ينبئ عن الانقياد فكانه دعاء في حال الحياة بالانقياد واما عند الوفاة فدعا
بالتوفي على الايمان وهو التصديق والاقرار لان الانقياد غير متصور حالة الموت بعينه
كذا في صدر الشريعة ثم انه ان كان لا يحسن الدعاء الذي ذكرناه يأتي باي دعاء شاء
ثم يكبر تكبيرة رابعة ويسلم عقبها لان ما بعد الرابعة اوان التحلل وذلك بالسلام
وليس بعدها دعاء سوى السلام في ظاهر الرواية واختار بعض المشايخ ان يقال
ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا برحمتك من عذاب القبر وعذاب النار
وبعضهم اختار ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة الخ

الوهاب ثم انه اختلف في عدد التكبير فيها عن عمر رضي الله عنه انه قال انكم معاشر اصحاب
محمد ائمة يقتدي بكم من بعدكم فاذا اختلفتم في شيء كان من بعدكم اشد اختلافا فاجمعوا على
الجمع الى اخر الصلوة التي صلاها رسول الله صلى الله عليه وسلم فوجدوها انه اربع تكبيرات وعن ابن
مسعود رضي الله عنه انه قال كل ذلك قد كان لكن رأيت الناس قد اجمعوا على اربع تكبيرات فان
كبر خمسا لا يتابع لانه منسوخ بما روي انه عليه السلام كبر اربعا في اخر صلاة صلاها فلا
يتابعه لانه مجتهد فيه لما روي ان عليا كبر خمسا فتابعه مقتدي قلنا ثبت ان الصحابة
ثم رجعوا الى اخر صلوة صلاها فيما ذكر فيكون منسوخا باجماعهم ومتابعة المنسوخ
خطاء واذا لم يتابعه ماذا يصنع ففي رواية عن ابي حنيفة يسلم في الحال تحقيقا للمخالفة
وفي اخرى ينتظر تسليم الامام ليصير متابعا فيما وجب المتابعة فيه قال صاحب الهداية وهو
المختار ولا قراءة فيها وقال الشافعي يقرأ فيها الفاتحة لانها صلوة من وجه ولا صلوة
الا بفاتحة الكتاب ولنا قول ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم لم يوقت لنا في صلوة الجنازة قراءة
لكن لو قرأ الفاتحة بنية الدعاء لا باس به واما بنية التلاوة فمكروه كذا في الاختيار
ولا تشهد لان التشهد بلا قعود غير مشروع ولا قعود فيها ولا ترفع يديه الا في الاولى
وعند الشافعي يرفع في كلها لما روي ان ابن عمر كان يرفع يديه في كل تكبيرة ولنا ما روي
انه صلى الله عليه وسلم لا يرفع يديه في صلوة الجنازة سوى تكبيرة الافتتاح ولا يستغفر
لصبي ولا مجنون اذ لا ذنب لهما ويقول بعد الثالثة اللهم اجعله لنا فرطا قالوا اي
اجرا يتقدمنا واصل الفارط والفرط فيمن يتقدم القوم لطلب الماء والكلاء ومنه حديث
انا فرطكم على الحوض اي متقدمكم واجعله لنا اجرا بقوله المغرب اذا فسر الفرط بالاجر
المتقدم يكون قوله واجعله لنا اجرا شبه استدراك فالظاهر في تفسير ما ذكره
الا انه من قوله الفرط والفارط المتقدم في طلب الماء فالمراد هنا المتقدم في امور
الاخرة فيكون معناه اجعله لنا متقدما في امور الاخرة لكي يكون ... قوله واجعله لنا

اجرا

اجرا شبه استدراك كما صله ذخرا في بعض الرواية قوله واجعله لنا اجرا عن ابي يوسف في تفسير الفرط
بالاجر المتقدم يكون قوله وذخرا واجعله لنا ذخرا اي خيرا باقيا واجعله لنا شافعا مشفعا اي
مقبول الشفاعة قال صاحب الدرر ولا يستغفر للصبي بعد التكبيرة الثالثة لصبي ومجنون بل يقول
بعد الدعاء بما يدعو به البالغين كما مر اللهم اجعله لنا فرطا اه قال مولانا محمد الواني في
تعليقاته عليه اي لا يستغفر لهما خاصة بان يقول وخص بهذا الميت ومثل ان يقول اللهم
ان كان محسنا فزد في احسانه وان كان مسيئا فتجاوز عنه فلا يلزم التناقض بينه وبين
قوله بل يقول بعد الدعاء بما يدعو به البالغين الا ان الدعاء للبالغين وهو في الصبي لم يوجد
في الكتب المشهورة فلذلك قيل قوله بعد الدعاء بما يدعو به البالغين تصحيف من بدل الدعاء
ولكن لا احتياج اليه فانه اذا لم يوجد للصبي استغفار فاتى بانواع الدعاء لعامة المسلمين
وليس فيه دعاء مخصوص حتى يلزم الحاقه انتهى بقوله المغتر عدم الوجدان في الكتب يكون
ما نفاه تدبر ومن اتى بعد تكبير الامام لا يكبر حتى يكبر الامام اخرى ويكبر معه فاذا
سلم الامام قضى المقتدي ما عليه من التكبير قبل رفع الجنازة لانه لا صلوة للجنازة بدونها
لا تتصور وقال ابو يوسف يكبر ولا ينتظر وهو قول الشافعي ايضا لانه ادرك الامام فيتابعه
في اي حال كان كما في سائر الصلوات ولهما ان كل تكبيرة في صلوة الجنازة قائمة مقام ركعة
حتى قال الصحابة اربع كاربع الظهر ولهذا لو ترك واحدة من هذه التكبيرات لم يجز صلوته
لانه كترك ركعة من الظهر فلو لم ينتظر تكبير الامام لكان قاضيا ما فاته قبل ادائه ما ادرك
مع الامام وذا منسوخ واما اذا ادرك بعد الرابعة لا يكبر عندهما لانه قد فاته الصلوة
وعند ابي يوسف يكبر فاذا سلم الامام قضى ثلث تكبيرات كمن كان حاضرا حال التحريمة
يعني لو كان حاضرا فلم يكبر مع الامام لا ينتظر الثانية اتفاقا لانه كالمدرك لتكبيرة
قال مولانا الفاضل سعدي افندي قوله كالمدرك يفيد انه ليس بمدرك حقيقة بل اعتبر مدركا
لحضور التكبير دفعا للحرج اذ حقيقة ادراك الركعة ان يفعل مع الامام ولا يجوز

راكباً مع القدرة على النزول استحساناً لأنها صلاة من وجه لوجود التحريمة فلا يجوز تركه
من غير عذر احتياطاً والقياس الجواز لأنه دعاء حتى يصح بلا ركوع وسجود ودعاء الراكب
كدعاء النازل وأيضاً لم يصلوا قاعدين مع القدرة على القيام والقياس أيضاً الجواز لأن دعاء
ودعاء القاعد كدعاء القائم وكره في مسجد جماعة كراهة التحريم في رواية وتنزيه في أخرى
إن كان الميت فيه لقوله عليه الصلاة والسلام من صلى على جنازة في المسجد فلا أجر له ولأنه
بني لأداء المكتوبات ولأنه يحتمل تلويث المسجد لأنه لا يؤمن من خروج ما يلوث المسجد وإن
كان الميت خارجه اختلف المشايخ في كراهته وعدم كراهته فمن نظر إلى أن المساجد
بنيت لأداء المكتوبات كرهها في المسجد وإن كان الميت خارج المسجد ومن نظر
إلى احتمال تلويث المسجد لم يكرهها إن كان خارج المسجد لعدم احتمال التلويث
وإنما قال في مسجد جماعة لأنه لا يكره في مساجد التي بنيت لصلاة الجنازة وفي شرح
الطحاوي ويكره صلاة الجنازة في المسجد إلا أن يكون معتاداً لذلك فلا بأس وعند الشافعي
لا يكره صلاة الجنازة في المسجد على كل حال لما روي أنه لما مات سعد بن أبي وقاص أمرت عائشة
بإدخال جنازته في المسجد حتى صلت عليها أزواج النبي صلى الله عليه وسلم ثم قالت لبعض
من حولها هل عاب الناس علينا ما فعلنا قال نعم فقالت ما أسرع ما نسوا ما صلى رسول الله صلى
الله عليه وسلم على جنازة سهيل بن البيضاء إلا في المسجد لأنها دعاء أو صلاة فالمسجد أولى
به منه ولنا الحديث الذي روينا آنفاً وحديث عائشة دليلنا لأن الناس خطؤوها
فيها مهاجرون والأنصار وقد عابوا عليها فدل على أنه كان معروفاً فيما بينهم كراهته وتأويل
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان معتكفاً في ذلك الوقت فلم يمكنه أن يخرج
أو الجنازة وضعت خارج المسجد وعندنا إذا كانت الجنازة خارج المسجد لم يكره
أن يصلي الناس عليها كذا [illegible] قول العمر وقد مر آنفاً أن الميت إن
كان خارجه ففيه الاختلاف وقيل لا لم يكره أن يصلي الناس عليها تبعاً وإن كانت

قال صاحب الهداية وصاحب العناية صح

أن صاحب الهداية وصاحب العناية

الجنازة

الجنازة والإمام وبعض القوم خارج المسجد والباقي فيه لم يكره بالاتفاق يقول الفقير أما إن كانت الجنازة
والإمام والقوم جميعاً في المسجد فهي مكروهة باتفاق أصحابنا على الاختلاف في ... وإن كانت الجنازة
خارج المسجد والإمام والقوم في المسجد اختلفوا فيه وإن كانت الجنازة والإمام وبعض القوم خارج
المسجد والباقي في المسجد كما هو المعهود في ... أيضاً لم يكره اتفاقاً ثم القسمان الأخيران أحدهما
كون الجنازة وحدها في المسجد والإمام والقوم خارجه فهو أيضاً مكروه باتفاق أصحابنا
والآخر كون الجنازة والإمام خارج المسجد والقوم كلهم في المسجد لم يبق حكمه ولا يصلى على عضو أي
عضو كان وقيد بالعضو لأنه لو وجد أكثر البدن بلا رأس أو نصفه مع الرأس غسل ويصلى عليه
بالاتفاق وإذا وجد نصفه بلا رأس أو أقل مع الرأس لا يصلى عليه عندنا خلافاً للشافعي وكذا
لا يصلى على غائب قال ابن ملك وفي الحقائق محل الخلاف الغائب عن البلد إذ لو كان في البلد
لم يجز أن يصلى عليه حتى يحضر عنده اتفاقاً لعدم المشقة في الحضور وقال الشافعي يصلى على غائب
لأن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على النجاشي وكان غائباً ولنا أنه لو صح لقوم أن يصلى عليه لصح
لقيام أمر فيه تكثير وإنه لو جاز أن يصلى عليه لصلى الناس على النبي عليه السلام في سائر الأمصار
ولو صلوا لنقل بما نقل أصله وأما صلاته على النجاشي فإنه كشف له حتى يحضر بين يديه لأنه عليه السلام
يوم مات النجاشي قال للصحابة هذا أخوكم النجاشي قد مات فقوموا فصلوا عليه فصلى عليه وهو عليه السلام
وصلت الصحابة بصلاته كذا في ابن ملك وفي الاختيار ومن استهل على بناء الفاعل قال صاحب
القاموس استهل الصبي رفع صوته بالبكاء كأهل وقيل استهلال الصبي أن يوجد منه ما يدل على
حياته من بكاء أو تحريك عضو أو طرف عين بعد الولادة غسل وسمي وصلي عليه لقوله عليه السلام
إذا استهل المولود صلي عليه وإن لم يستهل لم يصل عليه رواه أبو هريرة ولأن الاستهلال
دليل الحياة فيتحقق في حقه سنة الموتى وإلا غسل في المختار لأنه نفس من وجه وفي ظاهر
الرواية لا يغسل لكن في المحيط وهنا غير ظاهر الرواية وأدرج في خرقة كرامة لبني آدم ولم
يصل عليه قال صاحب العناية لأنه إن لم يستهل في حكم الجزء من وجه وفي حكم النفس من وجه

فيعمل بالشبهين فله اعتبار بالنفوس يغسل وله اعتبار بالاجزاء لا يصلى عليه ولا يرث
على هذا الترديد يعني ان استهل يرث وان لم يستهل لم يرث ولو سبي صبي مع احد ابويه
لا يصلى عليه لانه كافر تبعا لابويه لقوله صلى الله عليه وسلم الولد يتبع خير الابوين دينا
فان فيه دلالة ظاهرة على متابعة الولد للابوين الا ان يسلم احدهما اي احد الابوين فيصلى
على الصبي لانه يصير مسلما حكما تبعا لما روينا او اسلم هو عاقلا يعقل الصفة المذكورة
في حديث جبرئيل عليه السلام وهي ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر والقدر
خيره وشره من الله وهذا اشارة الى ان من قال لا اله الا الله لا يكون مسلما حتى يعلم صفة الاسلام
وكذا اذا اشترى جارية واستوصفها صفة الاسلام فلم تعلم فانها لا تكون مؤمنة كذا في النهاية
وقيل معناه يعقل المنافع والمضار وان الاسلام هدى واتباعه خير له لانه يصح اسلامه
استحسانا او لم يسب احدهما معه بل سبي الصبي فقط لانه ظهرت تبعية الدار فحكم باسلامه
ولو مات لمسلم قريب كافر غسله غسل النجاسة لكن لا يغسل غسل المسلم بالبداءة بالوضوء
وبالمياسر بل يصب عليه الماء كما يصب في غسل الثوب النجس لكن لا يكون الغسل طهارة له حتى لو
حمله انسان وصلى لم تجز صلوته بخلاف المسلم فانه لو حمله انسان بعد ما غسل جازت صلوته واطلق
القريب ليتناول كل قريب له من ذوي الفروض والعصبات وذوي الارحام وكفنه في خرقة بلا
اعتبار عدد ولا حنوط ولا كافور وفي بعض النسخ ولفه في خرقة والمقصود واحد والقاه
في حفرة من غير لحد ولا توسعة كما يكون للمسلم اهانة له او دفعه الى اهل دينه ان وجد فيصنعون
به ما يصنعون بموتاهم روي انه لما مات ابو طالب عم النبي صلى الله عليه وسلم جاء ابنه علي كرم
الله وجهه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله ان عمك الضال قد مات وفي رواية
ان الشيخ الضال قد مات فقال عليه السلام اغسله وكفنه وسأل رجل ابن عباس رضي الله عنهما
ان امي ماتت نصرانية فقال اتبع جنازتها واغسلها وكفنها ولا تصل عليها وادفنها
ولان هذا من جملة مصاحبة بالمعروف وهو تركه طعمة للسباع والولد مأمور

الى

البر والدين وان كانا مشركين قال الله تعالى ووصينا الانسان بوالديه حسنا والمراد به الوالدان
المشركان بدليل سياقه وهو قوله وان جاهداك على ان تشرك بي الآية ومن الاحسان في البر
في حقهما القيام بالغسل والدفن ثم قالوا ان الابن المسلم اذا مات وله اب كافر هل يمكن ابوه الكافر
من القيام بغسله وتجهيزه ينبغي ان لا يمكن من ذلك بل يفعله المسلمون ويكره ان يدخل الكافر في
قبره ليدفنه لان الموضع الذي فيه الكافر تنزل فيه اللعن والسخط والمسلم يحتاج الى
نزول الرحمة في كل ساعة كذا في النهاية ويسن في حمل الجنازة اربعة حتى لو لم يتيسر احد
كان يحملها جماعة كذا في النهاية قال العلامة سعدي افندي وفيه شيء انتهى قال العبد الفقير رحمه
الله اعلم لعل ما تحتاج حاجة في الجماعة الى ان يحملها اربعة لانه بالثلاث يحصل الحمل قال صاحب النهاية
وفيه زيادة الاكرام حيث لم يحمل كما يحمل الاحمال وفيه الصيانة عن سقوط الميت وقال الشافعي
السنة ان يحملها رجلان يضعها السابق على اصل عنقه والثاني على اعلى صدره لان جنازة سعد
بن معاذ حملت كذلك قلنا كان ذلك لازدحام الملائكة وكان الطريق ضيقا حتى روي انه صلى الله عليه وسلم
كان يمشي على رؤوس اصابعه وصدور قدميه فكان في حالة الضرورة ولكن نقول يبدأ بكل
من الاربعة فيضع مقدمها على يمينه ثم مؤخرها على يمينه ثم مقدمها على يساره ثم مؤخرها على
يساره ايثارا للتيامن وهذا ان حملها على هذا الوجه مذكور في حالة التناوب يعني عند وقوع
الحاملين ليدفع الجانب الذي حمله الى غيره وينتقل الى الجانب الآخر ثم اعلم ان في حمل الجنازة
شيئين نفس السنة وكمالها اما نفس السنة فهي ان يأخذ الجنازة بقوائمها الاربع على طريق التعاقب
بان يحمل من كل جانب عشر خطوات لما جاء في الحديث من حمل جنازة اربعين خطوة كفرت له اربعين
كبيرة واما كمال السنة فلا يتحقق الا في حق واحد وهو ان يبدأ الحامل بحمل يمين مقدم الجنازة
اذ ليس لمقدم الجنازة الا يمين ولهذا لكيفية البداية بها الا للواحد ولذا ذكر كما
في المبسوط ومعناه اذا اراد كمال السنة في حمل الجنازة ينبغي ان يحملها من الجوانب الاربعة يبدأ بالايمن
المقدم ثم بالايمن المؤخر فذكر شيخ الاسلام رحمه الله وانما اراد بالايمن المقدم يمين الميت

ثم قال فاذا احلت جانب السرير الايسر فذكر يمين الميت لان يمين الميت على يسار الجنازة لان
الميت وضع عليها قفاه فكان يمين الميت يسارها ويسارها يمينها ثم قال في الكافي هذا
الوصف اما البداية بالايمن المقدم وذكر يمين الميت ويمين الحامل فلان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يحب التيامن في كل شيء والمقدم ايضا اول الجنازة والبداية بالشيء انما تكون من اوله
ثم يتحول الى الايمن المؤخر لانه لو تحول الى الايسر المقدم احتاج الى المشي امامها والمشي خلفها
افضل فكان المشي خلفها ويبلغ الايمن المؤخر حمله كان له رجحان التيامن ايضا فيتم على
الايسر المقدم والايسر المؤخر فيجيئا وتقديم الايسر المقدم على الايسر المؤخر لما بينا من
ان للمقدم فضلا على المؤخر كفضل الايمن على الايسر لسبقه على المؤخر وفي المبسوط باب
المصابيح ما كان ان تقديم الايسر المقدم ضمنا بالايسر المؤخر والختم بذلك اولى ليبقى بعد الفراغ
خلف الجنازة فان المشي خلفها افضل كذا في النهاية ويسرعوا به دون الخبب والخبب
ضرب من العدو ودون العنق لان العنق خطو فسيح واسع كذا في المغرب وانما كان كذا
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن المشي بالجنازة فقال ما دون الخبب فان يكن خيرا
تعجلونه اليه وان يكن شرا فضعوه عن رقابكم الا كان غير ذلك فبعدا لاهل النار وروي عن ابي
هريرة انه قال لما حضره الوفاة اسرعوا بي الى قبري فاني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان العبد الصالح اذا وضع على السرير يقول قدموني واذا وضع العبد الشقي على سريره
يقول يا ويلي اين تذهبون بي وانما يكره الخبب لان فيه ازدراء بالميت واضرارا بالمتبع
والمشي خلفها افضل لقوله عليه السلام الجنازة متبوعة ولانه ابلغ في الاتعاظ بها
والتعاون في حملها ان احتيج اليه وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي خلف جنازة سعد
بن معاذ وان علي بن ابي طالب كان يمشي خلف الجنازة فقيل له ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان
امامها فقال يرحمهما الله قد عرفا ان المشي خلفها افضل ولكنهما ارادا ان ييسرا الامر
على الناس معناه ان الناس كانوا يحترزون عن المشي امامها فلو اختارا المشي خلفها

لضاق

لضاق الطريق على من يشيعها وقال ابن مسعود فضل المشي خلف الجنازة على المشي امامها كفضل المكتوبة
على النافلة وقال الثوري المشي امامها افضل لما روي ان ابا بكر وعمر كانا يمشيان امام
الجنازة وعندنا يحمل على الجواز ولان القوم شفعاء الميت والشفيع يتقدم في العادة على من يشفع
له والجواب انه يشكل بحال الصلاة فان الميت يتقدم على القوم مع كونهم شفعاء له وكذا حالة
المشي والشفيع انما يتقدم على من يشفع له في العادة للتحرز عن تعجيل من يطلب منه الشفاعة
بعقوبة من يشفع له حتى يمنعه ذلك وذلك غير متحقق ههنا ويكره لمشيعها رفع الصوت
بالذكر والقراءة لانه فعل اهل الكتاب ويذكر في نفسه والتشبه بالكافر فيما لنا منه بد مكروه كذا
في النهاية واذا وصلوا الى قبره كره لهم الجلوس قبل وضعها عن الاعناق فاذا وضعت عن الاعناق
جلسوا والكراهة للجلوس قبل الوضع لاحتمال الاحتياج الى المعاونة في الوضع ولما روي
عنه عليه السلام انه قال من تبع الجنازة فلا يجلس حتى يوضع وفي المحيط الافضل ان لا
يجلسوا ما لم يسووا عليه التراب لما روي انه عليه السلام كان يفعل كذا وفي المحيط ايضا
من مات في السفينة يغسل ويكفن ويصلى عليه ثم يرمى في البحر ويحفر القبر ويلحد قال صاحب
النهاية يحتمل ان يكون مجهول لحد او الحد لان كلا منهما متعد يقال لحد القبر والحده وقيل لحد
وعلى هذا لحد للميت والحد له اي جعل له لحدا واللحد حفرة في القبر واللحد هو الشق
المايل في جانب القبر كذا في المغرب ثم عندنا يلحد للميت ولا يشق له وقال الشافعي يشق
ولا يلحد لتوارث اهل المدينة فانهم توارثوا الشق دون اللحد ولنا قوله عليه السلام
اللحد لنا والشق لغيرنا ولان الشق فعل اليهود والتشبه بهم مكروه فيما منه بد ولما كان
بالمدينة حفاران احدهما يلحد والاخر يشق فلما قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثوا
في طلب الحفار فقال العباس اللهم خر لنبيك ما هو احب اليك فوجد الذي يلحد
لا حجة له في توارث اهل المدينة لانهم انما توارثوا ذلك لضعف اراضيهم بالبقيع
لاجل هذا المعنى اختاروا الشق فيه ولكن اراضينا رخوة فيقول العفير وكذا عن بعض

ان القبر كان لا يشق في ابتداء الاسلام فجاء الانصار وكانوا قوما يأتون القبر ليلا و
يطعنون بالرمح فلما تفطن النبي صلى الله عليه وسلم بذلك امر باللحد وصفة اللحد ان يحفر القبر
تماما ثم يحفر في جانب القبلة منه حفيرة يوضع فيها الميت ويجعل ذلك كالبيت المسقف وصفة
الشق ان يحفر حفيرة في وسط القبر يوضع فيها الميت ويدخل الميت فيه من جهة
القبلة يعني يوضع الجنازة في جانب القبلة من القبر ويحمل منه الميت فيوضع في القبر وقال الشافعي
يسل سلا وصفة ذلك ان توضع الجنازة في مؤخر القبر حتى يكون رأس الميت بازاء موضع
قدميه من القبر ثم يدخل الرجل الآخذ في القبر فيأخذ برأس الميت ويدخله في القبر كذا في مبسوط
شيخ الاسلام وفتاوى قاضيخان والخلاصة الغزالية وقال شمس الائمة الحلواني صورة
السل ان توضع الجنازة في مقدم القبر حتى يكون رجله الميت بازاء موضع رأسه من القبر
ثم يدخل الرجل الآخذ القبر فيأخذ برجلي الميت ويدخلهما القبر اولا ويسل كذلك كذا
في محيط وشرح الطحاوي واحتج الشافعي بما روي ان النبي عليه السلام سل الى قبره سلا
والسل اخراج الشيء من الشيء بجذب وها هنا اخراج الميت من الجنازة الى القبر
ولنا ما روى ابراهيم النخعي ان النبي عليه السلام ادخل قبره من قبل القبلة فان صح
هذا النقل عنه وان صح ما رواه فيحمل انما كان ذلك لاجل الضرورة لان النبي
عليه السلام مات في حجرة عائشة رضي الله عنها من قبل الحائط وكانت السنة دفن الانبياء في
في الموضع الذي قبضوا فيه فلم يتمكنوا من وضع السرير من قبل القبلة لاجل الحائط لان
القبر كان ملاصق الحائط ولحده تحت الحائط فلم يمكن ادخاله من جانب القبلة فلهذا
سل الى قبره وعن ابن عباس وابن عمر انهما قالا يدخل الميت قبره من قبل القبلة قال علماؤنا
محاذيا لها مستقبلا به القبلة لان جانب القبلة معظم فيستحب الادخال منه ويقول
واضعه بسم الله وعلى ملة رسول الله ا بسم الله وضعناك وعلى ملة رسول الله سلمناك
كذا قال النبي صلى الله عليه وسلم حين وضع ابا دجانة رضي الله عنه في القبر كذا قال صاحب الهداية

وقال

وقال صاحب النهاية والصحيح انه قال حين وضع ذا النجادين لان ابا دجانة مات بعد رسول
الله في خلافة ابي بكر هكذا ذكر في التواريخ قال الفضل سعد بن ... مات ابو دجانة في زمن
عثمان وقال صاحب الغاية قتل ابو دجانة شهيدا باليمامة سنة اثنتي عشرة من الهجرة قبل
مسيلمة وهو في زمن ابي بكر رضي الله عنه وذو الرحم اولى بوضع المرأة في قبرها فان لم يوجد فلا بأس
ولا يدخل القبر امرأة كذا في الفتاوى والمستحب ... وترا فيمن دخل القبر وقال الشافعي وترا لكن
عدد الواضعين وترا ولنا انه دخل قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعة العباس وعلي و
الفضل وصهيب رضي الله عنهم ويسجى قبر المرأة بثوب حتى يجعل اللبن على اللحد لا قبر الرجل
لان مبنى حالهن على الستر والخنثى ... للشبهة وقال الشافعي يسجى قبر الرجل ايضا
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم سجى قبر سعد بن معاذ ولنا ما روي عن علي بن ابي طالب انه مر
بميت وقد سجي قبره فنزعه وقال انه رجل يعني ان سبيل الرجال على الانكشاف وتأويل
قبر سعد ان كفنه كان لا يعمه فسجي قبره حتى لا يقع الاطلاع لاحد على عضو من اعضائه
ويوجه الى القبلة بذلك امر النبي عليه السلام روي عن علي كرم الله وجهه انه قال مات رجل
من بني عبد المطلب فقال عليه السلام يا علي استقبل به القبلة استقبالا وتحل العقدة يعني ان
عقد الكفن لمخافة الانتشار تحل لوقوع الامن منه ويسوى عليه اللبن والقصب
لكن افعل بقبر النبي صلى الله عليه وسلم ويكره الآجر والخشب لانهما لاحكام البناء والقبر موضع
البلى والفنا وقيل لانه يلي بهما في ديارهم رخاوة الارض وقيل كراهة الآجر من حيث
مس النار ... وهذا المعنى في الخشب معدوم فكراهته تكون للعلة الاولى
ورد بان مسيس النار لا يصلح علة للكراهة فان السنة ان يغسل الميت بالماء الحار وقد مسته
النار وقد اجاب بعض الائمة في بابه ان اثر النار في الآجر محسوس ... وفيه
ليحس اثر ولا اثر فيه لان الماء يعود الى ... اذا وضع على النار ساعة بخلاف
الآجر وقال ... ولهذا يكره الاجمار بالنار عند القبر واتباع الجنازة بها لان القبر

او لعنه منازل الآخرة ومحل المحن فحلّه البيت حتى لو يكون في الاحجار ويغسله بالماء الحار
انتهى وله اشارة الى هذا ايضا بقوله ذكره قال صاحب الهداية ويستحب اللبن والقصب
لانه صلى الله عليه وسلم جعل على قبره طن اي حزمة من القصب ويهال التراب للتوارث
فيكره الآجر المطبوخ في التراب اي صبه من غير كيل وكل شيء ارسلته ارسالا من رمل او تراب
او طعام او نحوه فقد هلته اهيله هيلا فانهال اي جرى فانصب ومنه يهال التراب
اي يصب ويسنم القبر مراد من تسنيم القبر رفعه من الارض مقدار شبر او اكثر قليلا
لا يربع وقال الشافعي يربع ولا يسنم لما روي ان ابراهيم ابن النبي صلى الله عليه وسلم لما توفي
جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم قبره مسطحا ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم
نهى عن تربيع القبور وعن ابراهيم النخعي انه قال اخبرني من راى قبر النبي صلى الله عليه وسلم
وقبر ابي بكر وعمر رضي الله عنهما مسنمة وتاويل قبر ابراهيم انه صلى الله عليه وسلم سطح قبره اولا
ثم سنم كذا في العناية والنهاية ويكره بناؤه اي القبر بالجص والآجر والخشب لانها
للبناء والزينة والقبر ليس محلا لهما ولا يدفن اثنان في قبر الا لضرورة ويجعل بينهما
تراب ليصير كقبرين ولا يخرج من القبر الا ان يكون الارض مغصوبة واراد صاحب
الارض اخراجه وكذا اذا كان الكفن مغصوبا ولم يرض صاحبه الا بنبشه فينزع ثوبه
فانه ينبش قبره وينزع ثوبه بالاتفاق وفي الجامع الصغير للحاكم عبد الرحمن اذا دفن
بغير كفن لا ينبش القبر واما لو تذكر الرجل انه نسي ثوبا او درهما فيه ينبش ويرفع ذلك
وكذا اذا كانت الارض اخذت بالشفعة ينبش كذا في الكافي والقتيل ويستحب
ان يدفن في مكان قتل ومات فيه وان نقل من بلد الى بلد فلا اثم فيه لما روي ان يعقوب
النبي عليه السلام مات بمصر فحمل الى ارض الشام وموسى عليه السلام حمل تابوت يوسف
الى ارض الشام من ارض مصر والوصية بالصلاة على الميت بخمس روايات وفي رواية
لا ويكره وطء القبر والجلوس والنوم عليه لانه صلى الله عليه وسلم نهى عن ذلك وفيه اهانة به

الصلوة

الصلوة عنده لانه تشبه بالعبادة بالميت نصرانية ماتت وفي بطنها ولد مسلم قيل يدفن في مقابر
المسلمين لحرمة ولدها وقيل في مقابرهم كذا في منية المفتي

باب الشهيد

قال صاحب العناية المقتول فعيل بمعنى مفعول عند اهل السنة وانما بوب للشهيد بحياله لاختصاصه
بالفضيلة فكان اخراجه من باب صلاة الميت بباب على حدة كاخراج جبرئيل من الملائكة
ويسمى الشهيد شهيدا لان الملائكة يشهدون موته اكراما له فكان مشهودا فهو فعيل بمعنى مفعول
وقيل لانه مشهود له بالجنة وقيل لانه حي عند الله حاضر وفي اصطلاح الفقهاء هو من قتله
اهل الحرب او البغي او قطاع الطريق باي شيء قتلوه بحديدة او بغيرها في الحرب والغزو
او من وجد في المعركة وبه اثر الجراحة ظاهرة او باطنة كخروج الدم من العين او الاذن
لان الدم لا يخرج منهما عادة الا بجرح فالظاهر انه ضرب على راسه حتى خرج الدم من عينيه او اذنه
وان كان يخرج من فمه فان كان ينزل من راسه غسل لعرضه من جانب الفم او من جانب
الانف سواء وان كان يعلو من جوفه لم يغسل لان الدم لا يعلو من الجوف الا لجرح في
الباطن وانما يعرف ذلك بلون الدم قال الامام التمرتاشي الا ان يكون الدم صافيا فيكون
من الجرح وهو كذا في النهاية او قتله مسلم ظلما احترازا عما قتله المسلمون رجما او قصاصا
ولم يجب بقتله دية احترازا عن شبه العمد والخطاء فيكفن ويصلى عليه ولا يغسل
ويدفن بدمه وثيابه لانه في معنى شهداء احد وقال عليه الصلاة والسلام فيهم زملوهم
بكلومهم ودمائهم ولا تغسلوهم فكل من قتل ظلما بالحديدة وهو طاهر بالغ ولم يجب
بقتله عوض مالي فهو في معناهم فيلحق بهم والتقييد بالحديدة انما هو اذا كان القتل من
المسلمين واما من اهل الحرب والبغي وقطاع الطريق فليس بشرط على ما بيناه آنفا
لان شهداء احد ما كان كلهم قتيل السيف والسلاح وقال الشافعي لا يصلى عليه لان
السيف محاء الذنوب فاغنى عن الشفاعة قلنا الصلاة على الميت لاظهار كرامته و
الشهيد اولى بالكرامة الا انه ليس من جنس الكفن كالفرو والحشو والخف والسلاح

وقال الشافعي لا ينزع عنه شيء واحتج باطلاق قوله عليه السلام زملوهم بغير غسل ولنا ما روي في السنن
عن ابن عباس قال امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بقتلى احد ان ينزع عنهم الحديد والجلود وان
يدفنوا بدمائهم وثيابهم ويزاد وينقص مراعاة لكفن السنة يعني ان نقص عن كفن السنة
يزاد حتى يتم وان زاد ينقص حتى ينتهي الى كفن السنة وان كان صبيا او مجنونا او
جنبا او حائضا او نفساء يغسل عند ابي حنيفة اما الصبي فلان السيف كفى عن الغسل
في حق شهداء احد بوصف كونه طهرة ولا ذنب للصبي فلم يكن في معناهم ومن لم يكن في معناهم غسل
وكذا المجنون واما الجنب فلان الشهادة عرفت مانعة غير رافعة فلا ترفع الجنابة وقد صح ان
حنظلة رضي الله عنه لما استشهد جنبا غسلته الملائكة وكذا الحائض والنفساء اذا طهرتا
وكذا قبل الانقطاع في الصحيح من الرواية خلافا لهما لان سقوط الغسل بسبب الشهادة
اثر مظلومية في القتل اكراما له والمظلومية في حق الصبي والمجنون اشد فكانا اولى بهذه الكرامة
واما الجنب والحائض والنفساء فلان ما وجب بالجنابة والحيض والنفاس لم يسقط بالموت
فالغسل الذي لم يجب بالشهادة ويغسل ان قتل في مصر ولم يعلم انه قتل عمدا ظلما لان الواجب
فيه القسامة والدية تخفف الظلم واذا علم انه قتل عمدا ظلما وعلم قاتله لا يغسل لان الواجب
فيه القصاص وهو عقوبة واذا علم انه قتل عمدا ظلما لكن لم يعلم قاتله يغسل لان الواجب
هنالك الدية والقسامة وكذا ان ارتث على البناء للمفعول بان اكل او شرب او عولج
او باع او اشترى او عاش اكثر يوم عند ابي يوسف والارتثاث من الرث وهو الشيء البالي
فيكون معناه صار خلقا في حكم الشهادة لنيل مرافق الحيوة لانه اذا اكل او شرب او عولج
او باع او اشترى او عاش اكثر يوم يكون نال بعض مرافق الحيوة وشهداء احد ماتوا عطاشا
والكاس تدار عليهم فكانوا لا يشربون وحمل ابو يوسف اكثر يوم او ليل كله وشرط
ان يعقل اقامة للاكثر مقام الكل خلافا لمحمد فانه شرط الكمال اذ لا قول في تبديل الحق
بعد الجرح فتقدر بنهار كامل او ليل كامل او مضى عليه وقت صلوة وهو يعقل فيجب عليه الصلوة

فالوصية

لانه وجب عليه احكام الدنيا فارتفق بالحيوة فكان مرتثا قال صاحب الهداية وهو مروي عن ابي يوسف وقال
ابن الملك في شرح المجمع ولو مضى عليه وقت صلوة وهو يعقل يغسل اتفاقا او اوى خيمة يغسل
لانه نال بعض مرافق الحيوة او نقل من المعركة حيا لهذه العلة ايضا الا اذا نقل منها كيلا
تطاه الخيول لانه ما نال شيئا من الراحة وذلك لانه انما حمل لدفع الضرر لا لايصال الراحة
اليه قال صاحب الغاية وفيه نظر لانا لا نعلم ان النقل من المعركة كيلا تطاه الخيول ليس بنيل
راحة لان دفع الضرر يستلزم نيل الراحة تدبر او اوصى مطلقا يعني سواء اوصى بامور الدنيا
او بامور الآخرة عند ابي يوسف لانه ارتفاق ايا اوصى وقال محمد ان اوصى بامر الآخرة
لا يغسل لانها من صنيع الاموات فتكون محل الخلاف بينهما انه ان اوصى بامور الدنيا
يغسل اتفاقا وان اوصى بامور الآخرة يغسل عند ابي يوسف ولا يغسل عند محمد وقيل الخلاف
في الوصية بامور الدنيا ولو اوصى بامور الآخرة لا يغسل اتفاقا وقيل لا خلاف بينهما اصلا
وجواب ابي يوسف في الوصية بالكلمتين لا تبطل الشهادة في قول الكل اذا اوصى بعد انقضاء
الحرب واما قبل انقضائها فلا يكون مرتثا بشيء مما ذكرنا كذا قال ابن الملك ثم اعلم ان من
ارتث ثم مات لا يكون شهيدا في احكام الدنيا وهو الغسل ولكن له ثواب الشهداء في الآخرة كذا
في الخزانة الا يرى ان عمر وعليا رضي الله عنهما حملا الى بيتهما بعد الطعن وغسلا وهما شهيدان
بقوله عليه السلام كما ورد في صحيح مسلم عن ابي هريرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال لما تحرك حراء او
احد وكان النبي عليه السلام مع ابي بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة والزبير عليهم الرضوان اسكن
يا حراء او يا احد فما عليك الا نبي وصديق وشهيد قال ابن الملك المراد
به جنس الشهيد لان المذكورين في الحديث بعد الصديق كلهم شهداء انتهى وقد ورد ايضا
في صحيح مسلم الشهداء خمسة المطعون والمبطون والغرق وصاحب الهدم والشهيد في سبيل
الله وقال ابن الملك انما اخر المقتول في سبيل الله لانه من باب الترقي فعلم منه ان
الشهيد الاعلى من قتل مجاهدا في سبيل الله وهو ظاهر ثم اعلم ان بعض الفقهاء سموا

المقتول مجاهدا في سبيل الله شهيد الحكمي وغيره شهيد الحقيقي فيكون معنى الشهيد الحكمي الذي يجري عليه
حكم الشهيد وهو شهيد حقيقة وحكما ومعنى الشهيد الحقيقي الذي يكون شهيدا نظرا الى الحقيقة
واما بالنظر الى حكم الشرع فلا يكون شهيدا وبعضهم اطلق الشهيد الحكمي على غير مقتول في
سبيل الله واطلق الحقيقي على المقتول في سبيل الله فيكون معنى الشهيد الحكمي الذي يكون شهيدا
حكما لا حقيقة ومعنى الشهيد الحقيقي الذي يكون شهيدا حقيقة فيكون كل شهيد حكمي حقيقيا
وليس كل شهيد حقيقي حكميا على الاول ويكون بينهما عموم وخصوص مطلق وعلى الثاني يكون
بينهما تباين فتدبر وبعض مشايخنا رجحوا الاول وبعضهم رجحوا الثاني يقول الفقير
الاولى ان لا يرجح بل هو الحق كما اجمعت عليه اهل المذهب من قتل بحد او قصاص غسل وصلي عليه
لانه باذل نفسه لايفاء حق مستحق عليه والشهداء بذلوا انفسهم لابتغاء مرضات الله
فلا يلحق بهم وقد روي انه لما قتل ماعز رجما اتى عمه الرسول صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله
قتل ماعز كما تقتل الكلاب فماذا تامرني فقال عليه السلام لا تقل هذا لقد تاب توبة لو قسمت
توبته على اهل الارض لوسعتهم اذهب فاغسله وكفنه وصل عليه ومن قتل لبغي او قطع
طريق غسل ولا يصلى عليه لانهم سعوا في الارض بالفساد واستحقوا ذلك لهم خزي
في الدنيا والصلوة شفاعة فلا يستحقونها وعلي كرم الله وجهه ما صلى على البغاة فقيل اهم
كفار فقال لا ولكنهم اخواننا بغوا علينا فاشار الى انه انما ترك عقوبة لهم وزجرا لغيرهم
وهو المعروف في الكتاب وكان ذلك بمشهد من الصحابة من غير نكير فكان اجماعا وقال الشافعي
يصلى عليهم لانهم مؤمنين الا انهم يقتلون بحق فكانوا كالمقتولين في رجم او قصاص وقيل
لا يغسل ايضا اي كما لا يصلى عليه وروي عن ابي يوسف عن ابي حنيفة انهم لا يغسلون ولا
يصلى عليهم لان عليا لم يغسل الخوارج يوم النهروان ولم يصل عليهم ويصلى على قاتل نفسه
عند ابي حنيفة ومحمد لانه كان غير ساع في الارض بالفساد وقال ابو يوسف زجرا لغيرهم كالباغي هذا
اذا كان عمدا ولو كان خطأ يغسل ويصلى عليه وتم امر المقتول بكل سبع فاذا انتهى

يقول

نقول عليكم السلام يا اهل الديار انتم السابقون انا بالله وانا اليه لاحقون آنسنا الله وآنسكم
واذهب الله عنا وعنكم وغفر الله لنا ولكم ولسائر المسلمين وهو آت. تغسل
زوجها الميت عند الضرورة لبقاء الزوجية من وجه وهي العدة والزوج لا يغسل زوجته
عندنا ان ماتت ولم توجد لغسلها ييممها محرمها باليد والاجنبي بالخرقة على يده
وينظر بعض عن ذراعيها وله غض بصره زوجها كذلك بين الشابة والعجوز كذا في الحاوي

باب الصلوة في الكعبة

قدمنا في اول باب صلوة الجنازة وجه تاخير هذا الباب فلا نعيد
صح فيها الفرض والنفل عندنا خلافا لمالك في الفرض اما صحة النفل فلا نزاع فيها لانه روى ابن
عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل البيت فكبر في نواحي البيت ولم يصل فيه ولهذا كره الفرض
ولنا انه صلى الله عليه وسلم صلى في جوف الكعبة الفرض يوم الفتح رواه بلال ولئن كان نفلا
فالفرض في معناه فيما هو من شرائط الجواز دون الاركان ولانها صلوة استجمعت شرائطها
لوجود استقبال القبلة لان استيعابها ليس بشرط كذا صاحب النهاية وذكر في حق الشافعي
من صاحب الهداية وقع سهوا من الكاتب فان الشافعي يرى جواز الصلوة في الكعبة فرضها
ونفلها كذا اورده اصحاب الشافعي في كتبهم من الوجيز والخلاصة والبادي والفرض وغيرها
ولم يورد احد من علمائنا ايضا هذا الخلاف فيما عندي من الكتب كالمبسوط والكافي
والايضاح والمحيط وشرح الجامع الصغير وغيرها حاصله انه يشترط السترة متصلة بالارض
اتصال قرار اذا كان المصلي في عرصة الكعبة كالحائط والشجرة كذا في الوجيز للغزالي
فالمصلي في جوف الكعبة يستقبل اي جدار شاء ويستقبل الباب وهو مردود وان كان منصوبا
والعتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرحل جاز ولو استقبل الباب لا يصح صلاته خارج العرصة
متوجها اليها كما صح على ابي قبيس والكعبة تحته وان صلى فيها لم يجز الا ان يكون بين يديه
شجرة او حائط ولو وقف على السطح كالواقف في العرصة فلو وضع شيئا بين يديه لا يكفي
ولو غرز خشبة فوجهان في الحاوي الغزالية ويجوز الصلوة في الكعبة البعض فيها ما

الكعبة ٥

انتهى وقال صاحب العناية أجيب بان مراده ما اذا توجه الى الباب وهو مفتوح وليس
العتبة مرتفعة قدر مؤخرة الرحل وهو تخريج لجواب المشهور الا ان اطلاق كلامه ينافيه
انتهى قال العلامة الموصلي وفي شرح القدوري للعلامة الزاهدي قال مالك والشافعي فوق ظهرها
لا يجوز فيها اداء المكتوبات وقيل لا يجزئ فيها الفرض والنفل ومن جعل فيها ظهره الى ظهر
الامام جاز لانه متوجه الى القبلة ولا يعتقد امامه على الخطأ بخلاف مسئلة التحري على
ما سبق ولو الى وجهه اي لو جعل ظهره الى وجه الامام لم يجز لتقدمه على امامه وكره ان يجعل
وجهه الى وجهه اما الجواز فلوجود المقابلة وانتفاء المانع وهو التقدم على الامام واما
الكراهة فلمشابهة الصورة بالمقابلة فينبغي ان يجعل بينه وبين الامام سترة تحرزا
عن ذلك ولو تحلقوا حولها وهو اي الامام فيها اي في جوف الكعبة جاز اذا كان الباب
مفتوحا لانه كقيامه في المحراب وغيرها من المساجد كذا في الاختيار ويقول الفقير فعلى هذا
ينبغي ان يكون مكروها ككراهة قيام الامام في المحراب وغيرها من المساجد على ما يأتي في
مكروهات الصلوة وان كان الامام خارجها وتحلقوا حولها جازت صلوة من هو
اقرب اليها منه ان لم يكن الاقرب في جانبه اي في جانب الامام لانه التقدم وقالوا
نظيره ان عند اتحاد الجانب وهذا ايسر لانه اذا كان في جانبه لم يجز لوجود التقدم
وتجوز الصلوة فوقها وان لم يكن بين يديه سترة وقال الشافعي لا يجوز الا ان يكون
بين يديه سترة بناء على انه معتبر في جواز التوجه اليها للصلوة البناء وعندنا ان
القبلة هي الكعبة والكعبة هي العرصة والهواء الى عنان السماء ولا معتبر بالبناء لانه ينقل
الا ترى ان من صلى على ابي قبيس جازت صلوته ولا شيء من بناء الكعبة بين يديه فدل
على انه لا معتبر بالبناء ويكره لما في الفعل على ظهر الكعبة من ترك التعظيم وقد ورد النهي عنه
روي عن ابن عمر رضي انه قال نهى النبي عليه السلام عن الصلوة في سبع مواطن في المجزرة و
المزبلة والمقبرة والحمام وقوارع الطريق ومعاطن الابل وفوق ظهر بيت الله الحرام

كتاب

كتاب الزكوة قرن الزكوة بالصلوة اقتداء بكتاب الله فانه تعالى قال اقيموا الصلوة
وآتوا الزكوة وكذلك في السنة وهي قوله صلى الله عليه وسلم بني الاسلام على خمس شهادة ان لا
اله الا الله واقام الصلوة وايتاء الزكوة الى اخر الحديث وهي في اللغة عبارة عن النماء يقال
زكى الزرع اذا نما فتسميته الزكوة لانها سبب لنماء المال بالخلف في الدنيا والثواب في
الاخرة قال الله تعالى وما انفقتم من شيء فهو يخلفه وقيل هي عبارة عن التطهير قال الله تعالى خذ
من اموالهم صدقة تطهرهم وهي فرض بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فما تلونا
آنفا من قوله اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة واما السنة فما روينا من الحديث المشهور وهو قوله
بني الاسلام الحديث وكذا الاجماع منعقد على فرضيتها من لدن رسول الله الى يومنا هذا
هي تمليك جزء من مال معين صفة جزء شرعا من فقير مسلم غير هاشمي ولا مولاه
فلا يجوز تمليكه من الغني والكافر والهاشمي ومولاه لانه فان دفع الزكوة اليهم مع العلم لا
يجوز كما سيأتي ان شاء الله تعالى مع قطع المنفعة عن المملك من كل وجه احترز به عن الدفع الى
فرعه وان سفل واصله وان علا ومكاتبه ودفع احد الزوجين الى الاخر فانه
لا يجوز كما سيأتي ان شاء الله تعالى متعلق بتمليك لان الزكوة عبادة فلابد فيها من الاخلاص
لله تعالى قال الله تعالى وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين بقول المصنف وهذا القيد
لابد منه في جميع العبادات غير مختص بها فكان المناسب ان يذكر في جميعها اللهم الا ان
يقال ذكره هنا لغلبة الاغراض فيها لكنه بعيد وشرط وجوبها اي فرضيتها واطلاق
الوجوب عليها لان بعض مقاديرها وكيفياتها ثابتة باخبار الآحاد او لان استعماله
في مواضع الافتراض شائع مجازا العقل والبلوغ اذ التكليف بدونهما لا يتحقق
الاسلام لانه شرط لصحة العبادات والحرية ليتحقق التمليك لان الرقيق لا يملك ان
يملك وملك نصاب لانه صلى الله عليه وسلم قدر سبب الوجوب به حولي احترز عن نصاب
لا يحول عليه الحول بعد فانه لا يجب فيه الزكوة لانه لابد من مدة يتحقق فيها النماء وقدرها

الشرع بالحول لانه المتمكن من الاستنماء لاشتماله على الفصول المختلفة والغالب تفاوت الاسعار فيها
فادير الحكم عليه وقد قال عليه السلام لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول فارغ عن الدين
المراد به دين مطالب من جهة العباد حتى لا يمنع دين النذر والكفارات وله فرع بين ان
يكون الدين بطريق الاصالة او الكفالة كذا اورده صاحب السراج نقلا عن الزاهدي ويمنع دين
الزكوة حال بقاء النصاب يعني رجل ملك مائتي درهم فمضى عليه حول لم يؤد زكاته
السنة الثانية لانه وجب زكوة السنة الاولى صار ربا نقاعه وجوبها في السنة الثانية
لانتقاص النصاب بزكوة السنة الاولى وكذا يمنع دين الزكوة وجوب الزكوة بعد الاستهلاك
يعني لو حال الحول على المائتين فاستهلك النصاب قبل اداء الزكوة ثم استفاد مائتي درهم
وحال الحول على المستفاد لا يجب عليه زكوة المستفاد لان وجوب زكوة النصاب الاول ب
في ذمته فيمنع وجوب الزكوة ق فارغ عن حاجته الاصلية لانه قوله عليه السلام ابدا
اخرج بكسبه وقوله ابدا بنفسك ثم لان ما يجب تقدم حوائجه الاصلية وهي دور السكنى
وثياب البدن واثاث المنزل وسلاح الاستعمال ودواب الركوب وكتب الفقه
والات المحترفين وغير ذلك مما لا بد منه في معاشه نام صفة ثانية لقوله نصاب ولو
تقديرا النماء اما تحقيقي فهو يكون بالتوالد والتناسل والتجارات او تقديري وهو ما يكون
بالتمكن من الاستنماء بان يكون في يده او يد نائبه فاذا فقد لم تجب فيه ملكا تاما ان لم يكن
يدا فقط كما في المكاتب فانه مالك يدا لا رقبة حقيقة فلا تجب على مجنون لعدم عقله ولا صبي
لعدم بلوغه ولا مكاتب لعدم ملكه التام لوجود منافي وهو الرق ولهذا لم يكن من اهل
ان يعتق عبده ولا مديون مطالب من العباد احتراز عن مديون غير مطالب من العباد
كالعبد فانه يجب الزكوة عليه ودين الزكوة يصدق عليه انه مطالب من جهة العباد قال
صاحب الهداية لان له مطالبا من العباد وهو الامام في السوائم ونائبه في اموال
التجارات فان الملاك نوابه وهذا لان ظاهر قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يثبت

للامام

للامام حق الاخذ من كل مال وكذلك رسول الله صلى الله عليه وسلم والخليفتان بعده كانوا ياخذون
الى ان فوض عثمان رضي الله عنه اداء الزكاة عن الاموال الباطنة الى ملاكها لمصلحة وهي ان
النقد مطمع كل طامع وكره ان يفتش السعاة على التجار مستور اموالهم ففوض الاداء اليهم
من فقد دينه فانه اذا كان له اربع مائة درهم مثلا وعليه دين كذلك لا يجب عليه الزكوة ولو
كان دينه مائتين يجب زكوة مائتين ولا في مال الضمار وهو المفقود والساقط في البحر والفار
الغائب الذي لا يرجى فاذا رجي فليس بضمار وكذا نقل المطرزي عن ابي عبيد واصله
الاضمار وهو التغيب والاخفاء ومنه اضمر في قلبه قالوا الضمار ما يكون عينه قائما ولا ينتفع
به كالمال المفقود والعبد الابق وغيرها فليس فيه زكوة عند الائمة الثلاثة خلافا
لزفر والشافعي حيث قالا يجب فيه الزكوة للسنين الماضية اذا وصلت يده اليه لان السبب
قد تحقق وفوات اليد غير مخل بالوجوب كمال ابن السبيل ولنا قول علي كرم الله وجهه لا زكوة
في مال الضمار وان السبب هو المال النامي ولا نماء الا بالقدرة على التصرف ولا قدرة
عليه والمغصوب الذي لا بينة عليه هذا ايضا من جملة مال الضمار واذا كان عليه
بينة وجب الزكوة فيه ومدفون في برية نسي مكانه وقوله في برية احتراز عن مدفون في بيت
مدفون في ارض او كرم ففي تجب كلها وما اخذ مصادرة اي ما اخذه السلطان او غيره ظلما
ودين كان قد جحد ولا بينة عليه فجميع ما ذكر من جملة مال الضمار ثم ملكه ما على مقر مليء
اي غني او معسر لامكان الوصول اليه ابتداء في مليء وبواسطة التحصيل في معسر او
مفلس بفتح اللام مشددة لان تفليس القاضي اي النداء عليه بانه قد افلس لا يصح
عند ابي حنيفة رحمه الله فكان وجوده كعدمه ولو لم يفلس وجبت بالاتفاق لامكان الوصول
بالتحصيل او على جاحد عليه بينة او علم قاض لما قلنا من امكان الوصول اليه
قال الامام فخر الاسلام ولو لم تكن له بينة عادلة وجبت الزكاة لما مضى لانه لا يعتد اوليا
لان حجة البينة فوق حجة الاقرار وهذه رواية هشام عن محمد وفي رواية لم تجب لانه

الزكاة لما مضى وان كان يعلم ان له بينة اذ ليس كل بينة تعدل ولا كل قاض يعدل والجثو
بين يدي القضاة ذل ولا تكون موجبة شيئا بخلاف الاقرار لانه يوجب الحق بنفسه ومحله ما اذا
كان الدين معلوما للقاضي لان صاحب الدين هناك لا يحتاج الى الخصومة لان القاضي
يعلمه ... اذا كان يقر في السر ويجحد في العلانية فلا زكوة
في الدين لعدم الانتفاع به فصار كالمجحود في الحال فروى ابن رستم عن محمد فيمن اودع
رجلا لا يعرفه قال لا زكوة فيه اذا اصابه لسنين ماضية بمنزلة المدفون في برية نسي
مكانه وان كان اودع رجلا يعرفه فنسيه سنين ففيه الزكوة وهذا اصح لانه اذا لم
يعرفه خارج عن يده ومن يعرفه فيده قائمة مقام يده وانما فرط في النسيان فلا يسقط
الزكوة كذا في البناية وفي تمثيل لو ... غريمه فان قدر على الطلب والتوكيل فعليه
الزكوة والا فلا كذا في ابن ملك ... خلافا لمحمد في مفلس لتحقق الافلاس ...
ولما صح التفليس عند محمد بمنزلة المال التاوي والمجحود وابو يوسف مع محمد في تحقق الافلاس
حتى يسقط المطالبة الى وقت اليسار ومع ابي حنيفة في حكم الزكوة فتجب لما مضى اذا قبض
رعاية لجانب الفقراء كذا في العناية ومحل ما دفن في البيت ونسي مكانه فانه يجب
الزكوة لتيسر الوصول اليه لكون البيت بيده بجميع اجزائه فيصل اليه بحفر وقيد البيت اتفاقي
لان المدفون في الحرز اذا نسي مكانه ثم علم بعد الحول يجب الزكوة سواء كان مدفونا
في البيت او الدار او نحوها لان القدرة ثابتة لتيسر الوصول اليه كذا في البناية
وفي المدفون في الارض مملوكة او الكرم اختلاف قيل يجب لامكان حفر جميع الارض
والوصول اليه وقيل لا يجب لان حفر جميعها ان لم يكن متعذرا كان متعسرا والحرج مدفوع
ويزكي الدين عند قبضه فيجب بدل مال التجارة عند قبض اربعين وبدل ما ليس للتجارة
عند قبض نصاب وبدل ما ليس بمال عند قبض نصاب وحولان حول توضيح هذه المسائل
موقوف على تفصيل الديون وبيان مراتبها اعلم ان الدين على ثلثة انواع دين قوي

كبدل

٧ والحاقه في الدين الضعيف فيعتد بقبض ما يتم مع سبق الحول عليه بعد القبض م

كبدل عروض التجارة وثمن السوائم ووسط كبدل مال ليس للتجارة كثمن عبيد الخدمة وثياب
البذلة وضعيف كبدل ما ليس بمال كالمهر وبدل الخلع والقصاص والكتابة والدية اذا عرفت
هذا فاعلم ان الدين اذا كان نصابا كاملا وحال عليه الحول عند المديون ثم قبضه الدائن فعند
ابي حنيفة ان كان مقبوضا من الدين القوي يجب عند قبض اربعين درهما درهم ولا شيء
فيما نقص عنه لانه في الكسور لا زكوة عنده وان كان من الدين الوسط فعند قبض المائتين
يجب خمسة دراهم بلا اشتراط الحول فيه بعد القبض يجب خمسة دراهم لان الدين ليس بمال
حقيقة لانه عرض ومال جوهرا وشرعا لان من حلف ان لا مال له لا يحنث اذا كان
له ديون غير مقبوضة فاعتبر الدين بما هو بدله فان كان بدلا عن مال تجارة اخذ حكمه
فصار زكويا فلا يشترط فيه الحول ولا قبض النصاب الكامل وان كان عن مال ليس للتجارة
فباعتبار كونه بدل مال لا يشترط فيه الحول ولا قبض النصاب وباعتبار انه مال ليس
للتجارة يشترط كل منهما فشرطنا النصاب دون الحول عملا بالشبهين وان كان بدله
عما ليس بمال يكون ضعيفا فاشترط الحول والنصاب لانه ليس مالا باعتبار ذاته ولا باعتبار بدله
والحق الوسط بالضعيف رواية عن ابي حنيفة يعني روى الكرخي ان ابا حنيفة الحق الدين
الوسط بالدين الضعيف في اشتراط الحول بعد قبضه ما يتم نظرا الى انه ليس مال في ذاته
ترجيحا لاعتبار ذاته على اعتبار بدله وقالا لا يزكي ما قبض منه مطلقا يعني قال ابو يوسف
ومحمد رحمهما الله يجب زكوة ما قبض من اي دين كان قل او كثر لان الديون كلها في علية
سواء والدين ملحق بالعين ولهذا يجوز ان يشتري به ويتم ... عليه تمام الحول
في الذمة كتمامه عنده وفي الكافي ... المحيط ان الحكم فيما اذا لم يكن له مال غير
الدين فان كان فيتم ما قبضه الى ما عنده اتفاقا لانه بمنزلة المستفاد الا الدية
والارش وبدل الكتابة عند قبض نصاب وحولان حول يعني استثنى ابو يوسف
ومحمد دين الدية والارش وبدل الكتابة وشرطا في المقبوض النصاب وحولان الحول

لان بدل الكتابة ليس بدين صحيح ولهذا لا يصح الكفالة به وكذلك الارش والدية تكون
واجبة على العاقلة بطريق الصلة اطفاءً لنائرة القتل والجناية والصلة لا تملك قبل
القبض ولهذا لا يستوفى من تركة من مات من العاقلة قال صاحب التسهيل اقول فعلى
هذا ينبغي ان لا يصح الكفالة بالدية والارش كبدل الكتابة ثم تأمل وكتب في فصل
المحاضر والسجلات من جامع الفصولين ان الكفالة بالدية له تجوز وشرط اداءها اي اداء
الزكوة نية مقارنة للاداء او لعزل مقدار الواجب لان الزكوة عبادة فكان من
شرطها النية والاصل فيها الاقتران الا ان الدفع يتفرق فاكتفى بوجودها حالة العزل
تيسيرًا كتقديم النية في الصوم لا تعالى يرد عليكم ان من امتنع من ادائها فاخذها
الامام منه كرها ووضعها في اهلها اجزأت عنه وفي تلك الصورة لم يوجد نية اصلًا
لان للامام ولاية اخذ الصدقات فقام دفعه مقام دفع المالك كالاب يعطي صدقة الفطر
فانه يجوز مع عدم نية الصغير لوجود نية من له الولاية في الاعطاء ولو تصدق بالكل
ولم ينوها سقطت الزكوة استحسانا والقياس ان لا تسقط قيل هو قول زفر لان النفل
والفرض كلاهما مشروعان فلا بد من التعيين كما في الصلوة وجه الاستحسان ان الواجب
جزء من جميع المال وهو متعين فيه فلا حاجة الى التعيين اي في جميع المال ومتعين لا يحتاج الى التعيين
ولو تصدق بالبعض لا تسقط حصته عند ابي يوسف لان البعض غير متعين لكون الباقي
محلا للواجب بخلاف ما اذا تصدق بالجميع بلا نية فانه لم
يوجد مزاحم خلافا لمحمد لان الواجب شائع فلو تصدق بالجميع سقط الجميع فكذا اذا تصدق
بالبعض اعتبارًا للبعض بالكل ويكره الحيلة لاسقاطها اي لاسقاط الزكوة عند محمد
لان الزكوة لنفع الفقراء وفي الحيلة اضرار بهم خلافا لابي يوسف لانه امتناع عن الوجوب
لا ابطال لحق الغير لانه ربما يخاف ان لا يمتثل امر الله فيكون عاصيا والفرار من المعصية
طاعة وبهذا افتى وكذا الخلاف في الحيلة لاسقاط الشفعة قبل الثبوت في الشفعة على قول ابي

يوسف وفي الزكوة على قول محمد وبهذا التفصيل كذا في شرح المجمع لابن ملك ولو اشترى عبدا للتجارة
فنوى استخدامه بطل كونه للتجارة لاتصال النية بالعمل وهو ترك التجارة وما نوى للخدمة
لا يصير للتجارة بالنية ما لم يبعه فيكون في ثمنه زكوة ان كان دراهم او دنانير لان النية
لم تتصل بالعمل اذ هو لم يتجر فلم تعتبر النية ولهذا يصير المسافر مقيما بمجرد النية ولا يصير المقيم مسافرا
الا بالسفر وحاصله ان النية اذا اقترنت بالعمل وجب اعتبارها واذا تجردت عن العمل
لا تعتبر فيما يتعلق ثبوته بالجوارح والتجارة عمل الجوارح فلا تحصل بمجرد النية لانها تصلح
لترك العمل دون انشائه وكذا ما ورثه لا يكون للتجارة بالنية لان النية لم تتصل بالعمل
لان الموروث يكون ملكا للوارث بلا صنعه ولهذا يرثه الجنين وان لم يتصور منه العمل
واذا اتفق فيما ورثه بعد النية يكون للتجارة ح لاقتران النية بالعمل لكن اذا كان الموروث
ذهبا او فضة يكون للتجارة بمجرد الارث وان نوى التجارة فيما ملكه بهبة او وصية او
نكاح او خلع او صلح عن قود كان لها اي للتجارة بالنية لاقترانها بعمل هو قبول العقد
عند ابي يوسف خلافا لمحمد فانه عنده لا يصير للتجارة لانها لم تقارن عمل التجارة وقيل
الخلاف بالعكس يعني عند محمد يكون للتجارة بالنية وعند ابي يوسف لا حتى يتجر بها نقل
الاسبيجابي في شرح الطحاوي عن القاضي الشهيد كذا في العناية وحاصل هذا المحل ان ما
يدخل في ملك الرجل على نوعين نوع يدخل فيه بغير صنعه كالارث ونوع يدخل فيه بصنعه وهو ايضا
على نوعين ببدل مالي كالشراء والاجارة وببدل غير مالي كالمهر وبدل الخلع وبدل الصلح
عن دم العمد وبغير بدل كالهبة والصدقة والوصية فالذي يدخل بغير صنعه لا يعتبر فيه نية
التجارة مجردة بالاتفاق والذي يدخل ببدل مالي يعتبر فيه النية بالاتفاق والذي
يدخل ببدل غير مالي او بغير بدل اختلفوا فيه على ما ذكر واذا اشترى ارض عشر او خراج
للتجارة لم يكن عليه زكوة التجارة انما عليه حق الارض من العشر والخراج وذلك لان
الجمع بين الزكوة وبين العشر والخراج ممتنع فكان العشر والخراج اولى فانهما يجبان

جعل ما بدل مالي وغير مالي نوعا واحدا وال... فالذي يدخل بصنعه على ثلثة انواع كما ترى

من غير اعتبار يوم وله تحول عنهما في دار الاسلام العارضة كدار السائبة ولما ففير
النذر للتصدق اليوم والدرهم والفقير بين اذا قال الناذر علي ان اتصدق
اليوم بهذا الدرهم على هذا الفقير فتصدق غدا درهما اخر على غير هذا الفقير يجزيه عندنا
ولا يجزيه عند زفر لانه ادى بغير ما التزم بنذره فلا يعتبر ولنا ان ما هو قربة هو اصل التصدق
دون تعيين النذر وقد اعطاه والتعيين ليس بقربة فبطل **باب زكوة السوائم**
قال صاحب النهاية وكذا في المبسوط انما بدا في كتاب الزكوة بزكوة السوائم
اقتداء بكتب رسول الله صلى الله عليه وسلم فانها بدئت فيها بزكوة الابل وقيل لان قاعدة
هذا الامر كانت في حق العرب وهم كانوا ارباب المواشي والسوائم جمع سائمة من سامت
الماشية اي رعت سوما واسامها صاحبها اسامة وذكر في التحفة السائمة هي التي
تسام في البراري لقصد الدر والنسل حتى انها اذا اسيمت للحمل والركوب لا للدر والنسل لا تجب
فيها الزكوة وكذا اذا اسيمت للبيع وقصد التجارة لا للدر والنسل لا تجب فيها زكوة السائمة
السائمة التي تكتفي بالرعي الرعي بالكسر الكلاء وبالفتح مصدر قال مولانا حميد الدين
في تعليقاته على الدرر والكلام هنا [redacted] انسب في اكثر الحول حتى لو علفها نصف الحول
اكثر كانت معلوفة اما في الاكثر فلان القليل تابع للاكثر لان اصحاب السوائم لا يجدون
بدا من ان يعلفوا سوائمهم في وقت البرد والثلج كما في البلاد الباردة واما في النصف
فلانه يقع الشك في ثبوت سبب الايجاب فلا تجب ولا يرجح جهة الوجوب لجهة العبادة
لان الترجيح انما يكون بعد ثبوت السبب قال صاحب النهاية ثم هذا الذي ذكرنا
الاسامة في حق ايجاب زكوة السوائم انما يصح ان لو كانت الاسامة للدر والنسل
او للتسمين واما الاسامة للتجارة فلا يجب فيها زكوة السائمة وكذلك الاسامة
للحمل والركوب لا يجب فيها الزكوة اصلا انتهى وقد نقلناه آنفا عن التحفة وليس في اقل
من خمس من الابل زكوة فان كانت خمسا سائمة ففيها شاة الى تسع فان قيل الاصل

في

في الزكوة ان يجب في كل نوع منه ايضا فكيف وجبت الشاة في الابل قلت بالنص على خلاف
القياس ولان الواحد من خمس هو الواجب ربع العشر وفي ايجاب الشقص ضرر عيب الشركة
فاوجبت الشاة لانها تقرب ربع عشر الابل لانها كانت تقوم بخمسة دراهم هناك وبنت
مخاض باربعين فايجابها في خمس من الابل كايجاب الخمس في ثمانين من الدراهم وفي عشر
شاتان الى اربع عشرة وفي خمس عشرة ثلث شياه الى تسع عشرة وفي عشرين اربع
شياه الى اربع وعشرين وفي خمس وعشرين الى خمس وثلثين بنت مخاض وهي التي
طعنت في السنة الثانية على هذا اتفقت الاثار واجمع العلماء الا ما روي شاذا
عن علي انه قال في خمس وعشرين خمس شياه وفي ست وعشرين ابنة مخاض وانما سميت
بنت مخاض لمعنى في امها لان امها صارت مخاضا باخرى ثم اعلم ان من صفات
الواجب في الابل الانوثة قال صاحب التحفة لا يجوز فيها الا الاناث الا بطريق القيمة
وفي ست وثلثين الى خمس واربعين بنت لبون وهي التي طعنت في السنة الثالثة وانما
سميت بنت لبون لمعنى في امها فانها تكون بولادة اخرى وفي ست واربعين الى ستين
حقة وهي التي طعنت في السنة الرابعة وانما سميت حقة لمعنى فيها وهو انه حق
لها ان تركب ويحمل عليها وفي احدى وستين الى خمس وسبعين جذعة وهي التي طعنت
في السنة الخامسة وانما سميت جذعة بفتح الذال المعجمة في اسنانها معروف عند ارباب
الابل وهي اعلى الاسنان التي تؤخذ في زكوة الابل وبعدها ثني وسديس وبازل
ولا يجب شيء من ذلك في الزكوة لنهي رسول الله عليه السلام السعاة عن اخذ كرائم اموال
الناس وقيل سميت جذعة لانها اطاقت الجذع بمعنى جذع الدابة اذا حبسها
على غير علف وفي ست وسبعين الى تسعين بنتا لبون وفي احدى وتسعين
حقتان الى مائة وعشرين بهذا اشتهرت كتب الصدقات من رسول الله صلى الله عليه وسلم
لابي بكر رضي الله عنه لما وجهه الى البحرين فقال بسم الله الرحمن الرحيم هذه فريضة

الصدقة التي فرض الله تعالى على المسلمين فمن سئلها من المسلمين على وجهها فليعطها ومن سئل
فوقها فلا يعط الى ان قال ثم في كل خمس شاة مع الحقتين الى مائة وخمس واربعين فيها
حقتان وبنت مخاض الى مائة وخمسين ففيها ثلاث حقاق ثم في كل خمس شاة
الى مائة وخمس وسبعين ففيها ثلاث حقاق وبنت مخاض الى مائة وست وثمانين ففيها
ثلاث حقاق وبنت لبون الى مائة وست وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين
ثم يستأنف في كل خمسين حتى يجب في كل خمسين حقة كما فعل في الخمسين التي بعد المائة
والخمسين فيه بذكر اشار الى ان الاستيناف الاول وهو ما كان بعد مائة وعشرين
ليس فيه ايجاب بنت لبون ولا ايجاب اربع حقاق لعدم نصابهما لانه لما زاد
خمس وعشرون على مائة والعشرين صار كل النصاب مائة وخمسة واربعين فهو
نصاب بنت المخاض مع الحقتين فلما زاد عليها خمس وصار مائة وخمسين وجب ثلاث
حقاق ولا كان في الاستيناف الاول تغير الواجب بالخمس الى ان بلغ النصاب
المائة وخمسين ثم استوفت الفريضة وفي الاستيناف الثاني لم يكن كذلك فيجب بعد
المائتين في كل خمس شاة الى خمس وعشرين ثم بنت مخاض الى ست وثلثين ثم بنت لبون
الى ست واربعين ثم حقة الى خمسين ثم تستأنف الفريضة بعد المائتين والخمسين هكذا
وتوضيحه ان في الاستيناف الثاني تغير الواجب بخمس وعشرين الى ست وثلثين اي
من مائة وخمس وسبعين الى مائة وست وثمانين فيكون العفو في الاستيناف الثاني
الصور عشرة وفي الاول خمسة ثم تغير الواجب ايضا بست وثلثين الى ست واربعين اي من مائة (في الاستيناف الثاني)
وست وثمانين الى مائة وست وتسعين وليس هو في الاستيناف الاول فاذا بلغت
مائة وستا وتسعين ففيها اربع حقاق الى مائتين ثم ان شاء ادى منها اربع حقاق
من كل خمسين حقة وان شاء ادى خمس بنات لبون من كل اربعين بنت لبون
ثم تستأنف الفريضة ابدا يعني اذا زادت الابل على مائتين تستأنف الفريضة حتى اذا

ازادت

زادت الخمس على المائتين كان فيها شاة واربع حقاق ولو زادت العشر كان فيها شاتان
واربع حقاق الى اخر ما ذكر من كيفية الاستيناف الثاني كذا في النهاية والبحر والعراب
سواء البخت جمع بختي وهو المتولد بين العربي والعجمي منسوب الى بخت نصر والعراب
جمع عربي وانما كانا سواء لان اسم الابل يتناولهما واختلافهما في الصفة لا يخرجهما (جمعا)
من النوع **فصل** قدم فصل البقر على ذكر الغنم لقرب البقر من الابل من حيث الضخامة والقيمة
وهو مشتق من بقر اذا شق وسمي البقر به لانه يشق الارض والكلأ وجب بكون البقر سائمة
المواشي التي وجبت فيها الزكوة حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لا الفين احدكم يوم القيمة (انه قال)
وعلى عاتقه بعير له رغاء وهو صوت الابل فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا
الا قد بلغت ولا الفين احدكم يوم القيمة وعلى عاتقه بقرة لها ثغاء فيقول يا محمد يا محمد فاقول
لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت ولا الفين احدكم يوم القيمة وعلى عاتقه فرس لها حمحمة فيقول
يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت ولا الفين احدكم يوم القيمة وعلى
عاتقه شاة تثغو فيقول يا محمد يا محمد فاقول لا املك لك من الله شيئا الا قد بلغت وفي الصحيح
حديث الذي رواه مسلم عن جابر وهو قوله صلى الله عليه وسلم ما من صاحب ابل لا يفعل فيها
حقها الا اتى الى اخر الحديث يدل على وجوبها في الابل والبقر والغنم والجواهر وليس في اقل
من ثلثين من البقر زكوة لانه صلى الله عليه وسلم امر معاذا ان ياخذ من ثلثين من البقر تبيعا او تبيعة وفي
اربعين مسنا او مسنة انعقد عليه الاجماع فاذا كانت ثلثين سائمة ففيها تبيع وهو ما طعن
في الثانية او تبيعة الى اربعين والجامع تبيعا لانه يتبع امه بعد فيهما اي وفي الاربعين
مسن وهو ما طعن في الثالثة او مسنة وانما خير بين الذكر والانثى لان الانوثة في البقر (اي الذكورة)
لا تعد فضلة ولا شيء فيما زاد على اربعين الى ان يبلغ ستين عند ابي يوسف ومحمد وهو رواية
اسد بن عمرو عن الامام وعند الامام فيه ايهما زاد بحسابه الى ستين وهو رواية
الاصل ففي الواحد الزائد ربع عشر مسنة وفي الثنتين نصف عشر مسنة وذكر ... (يعني)

خمسة من ستين لان الاربعين عشر للاربعين وربع الاربعة واما كون ربع العشر جزء من اربعين
ونصف العشر جزء من اربعين جزءًا لان عشر الاربعين اربعة ونصف الاربعة
اثنان وفي رواية الحسن عنه انه لا شيء في الزيادة حتى يبلغ خمسين ثم فيها مسنة
وربع مسنة او ثلث تبيع ووجه رواية الكل ان العفو فيما بين الثلثين والاربعين و
بين الستين وما دونها ثبت نصا بخلاف القياس ولا نص هنا فاوجبنا فيما زاد بحسابه
وتحمل التشقيص وان كان خلاف موضوع الزكوة ضرورة تعذر اخلائه عن الواجب
ووجه رواية الحسن ان الاوقاص في البقر تسع تسع بدليل ما قبل الاربعين وما بعد
الستين فكذلك فيما بين ذلك لانه ملحق بما قبله او بما بعده ولان مبنى هذا النصاب اي
نصاب البقر على ان يكون بين كل عقدين وقص وفي كل عقد واجب بدليل ما قبل الاربعين
وما بعد الستين فيكون بين الاربعين والستين كذلك لكنه يختير من اعطاء ربع مسنة او ثلث تمام
تبيع لان الزيادة على الاربعين عشرة وهي ثلث ثلثين وربع اربعين فيتخير بينهما
ووجه رواية اسد وهو قولهما قوله صلى الله عليه وسلم لمعاذ بن جبل لا تاخذ من اوقاص
البقر شيئا وفسروها بما بين اربعين الى ستين والاوقاص جمع وقص بفتح القاف وهو
ما بين الفريضتين وكذلك الشنق بفتح النون وبعض العلماء يجعل الوقص في البقر والشنق
في الابل خاصة قلنا قد قيل ان المراد بالاوقاص الصغار يعني العجاجيل وبه نقول
انه لا شيء فيها وفي الستين تبيعان وفي سبعين مسنة وتبيع وهكذا احسبها
زاد عشر ففي كل ثلثين تبيع وفي كل اربعين مسنة يعني يتغير الفرض هكذا في كل عشر
يعني اذا صار ثمانين يجب مسنتان واذا صار تسعين يجب ثلثة اتبعة وفي مائة تبيعان
ومسنة وفي مائة وعشر مسنتان وتبيع وفي مائة وعشرين ثلث مسنات او اربع اتبعة
لقوله صلى الله عليه وسلم في كل ثلثين من البقر تبيع او تبيعة وفي كل اربعين مسن او مسنة و
الجواميس كالبقر لان اسم البقر يتناولها اذ هي نوع منه لكن صاحب الهداية قال ان

اوهام

اوهام الناس لا تسبق اليها في ديارنا لقلتها فلذلك لو يحنث باكل لحمها في يمينه لا ياكل لحم
بقر لعدم العرف وقال صاحب النهاية حتى لو كثرت في موضع ينبغي ان يحنث **فصل**
قدم فصل الغنم على الخيل اما لكون الحاجة الى بيانه اشد لكثرته واما لكونه متفقا عليه والغنم
اسم جنس يقع على القليل والكثير وليس فيما قل من اربعين من الغنم زكوة فاذا كانت اربعين
سائمة ففيها شاة الى مائة واحدى وعشرين وما بينهما عفو ففيها شاتان الى مائتين
وواحدة ففيها ثلث شياه الى اربعمائة ففيها اربع شياه ثم في كل مائة شاة هكذا ورد البيان
في كتاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفي كتاب ابي بكر رضي الله عنه وعليه انعقد الاجماع ولا خلاف
في هذه الجملة بين العلماء الا ما حكي عن الحسن بن صالح انه اذا ازدادت على ثلثمائة واحدة
ففيها اربع شياه وفي اربعمائة خمس شياه والضان والمعز الضان جمع ضائن والمعز جمع
ماعز كركب وراكب الاول لما كان ذات الصوف والثاني لما كان ذات الشعر والضان
اسم للذكر والنعجة اسم للانثى من ذوات الصوف والتيس اسم للذكر والعنز للانثى من ذوات
الشعر ويقال للاول بالفارسية ميش وللثاني بز واما الشاة فهو اسم جنس يشملهما كالغنم
ويقال لهما بالفارسية كوسفند سواء يعني يجب في اربعين منها شاة سواء كان النصاب
ضانا خالصا او معزا خالصا او مختلطا منهما لان النص ورد في الغنم وهو شامل لهما
بالصالحها نه وكما نه والضان والمعز سواء في تكميل النصاب لا في اداء الواجب
لما سيذكر ان الجذع من المعز لا يجوز وادنى ما يتعلق به الزكوة ويؤخذ في الصدقة
الثني وهو ما تم له سنة منها لا الجذع وهو ما اتى عليه اكثر السنة عن ابي حنيفة وهو
قولهما انه يؤخذ الجذع لقوله صلى الله عليه وسلم انما حقنا الجذع والثني ولانه تتادى
به الاضحية فكذا الزكوة ووجه الظاهر حديث علي موقوفا او مرفوعا لا يؤخذ في الزكوة
الا الثني فصاعدا ولان الواجب هو الوسط وهذا من الصغار ولهذا لا يجوز
فيه الجذع من المعز فكذا من الضان وجواز التضحية به عرف نصا والمراد بما روى

الجذعة من الابل وعن علي بن عيسى الدقاق ان الجذع ما طعن في الشهر التاسع وعن ابي عبد الله الزعفراني انه ما طعن في الشهر الثامن وذكر في شرح الاقطع قال الفقهاء الجذع من الغنم ما تمت له ستة اشهر هذا تفسير علماء الفقه وعن الازهري الجذع من المعز لسنة ومن الضأن لثمانية اشهر والثني الذي القى ثنيته وهو من الابل ما استكمل السنة الخامسة ودخل في السادسة ومن الغنم والبقر ما استكمل الثانية ودخل في الثالثة ومن الفرس والبغل والحمار ما استكمل الثالثة ودخل في الرابعة وهو في كلها بعد الجذع وقبل الرباعي ما دخل في الخامسة وهذا تفسير اهل اللغة كذا في العناية

الرباعي البزل الخامسة كذا في مختار الصحاح منه

فصل اذا كانت الخيل سائمة ذكورا واناثا ففيها الزكوة عند ابي حنيفة رواية واحدة خلافا لهما وهو قول الشافعي ايضا وذكر ابو القاسم في قول الشافعي والمعتمد على قولهما وكذلك رجح قولهما في الاسرار واما الائمة السرخسي وصاحب التحفة رجحا قول ابي حنيفة احتجا بقوله صلى الله عليه وسلم ليس على المسلم في عبده ولا فرسه صدقة وله قوله صلى الله عليه وسلم في كل فرس سائمة دينار او عشرة دراهم وتاويل ما روياه فرس الغازي هو منقول عن زيد بن ثابت فانه هذه الحادثة وقعت في زمن مروان فشاور الصحابة فروى ابو هريرة ليس على الرجل في عبده ولا في فرسه صدقة فقال مروان لزيد بن ثابت ما تقول يا ابا سعيد فقال زيد صدق رسول الله وانما اراد به فرس الغازي واما ما هو لطلب نسلها ففيها الصدقة وعمر رضي الله عنه كتب الى ابي عبيدة بن الجراح فامره بان ياخذ من الخيل السائمة من كل فرس دينارا او عشرة دراهم قال صاحب العناية ونصاب الخيل خمسة وقيل ثلثة ثم قال نقلا عن صاحب مجمع الفتاوى وفي خزانة الفتاوى قال ابو جعفر الطحاوي ونصابها خمسة فاذا كانت اقل من خمسة لا تجب وقال ابو نصر العياضي نصابها ثلثة فاذا كانت اقل منها لا تجب ثم ان شاء اعطى عن كل فرس دينارا وان شاء قومها واعطى من قيمتها ربع العشر ان بلغت قيمتها نصابا والتخيير بين الدينار والتقويم ما ثبت عن عمر فانه

كتب

كتب الى ابي عبيدة رضي الله عنه خير اربابها يعني ان شاؤا ادوا من كل فرس دينارا والا قوموا واعطوا من كل مائتي درهم خمسة دراهم وحمل الطحاوي الاختيار الى المصدق وليس كذلك فانما الخيار الى صاحب المال وليس للمصدق الا الامتناع وانما جعل هو الخيار الى السعاة لانها سائمة ترعى في البرية ومعانة فيحتاج الى حماية السلطان ثم قيل هذا التخيير في افراس العرب لتساويها واما في افراس غيرها فلتفاوتها قيمة فالزكوة باعتبار القيمة البتة وفي الكفاية لا ياخذ الامام صدقة الخيل جبرا كما ياخذ صدقة سائر السوائم ثم انها اذا كانت للتجارة يجب فيها الزكوة اتفاقا وان كانت غير سائمة لا تجب فيها اتفاقا وان كانت اسامها للركوب والجهاد لا تجب فيها اتفاقا ايضا كذا في ابن ملك

[illegible]

وليس في الذكور الخلص شيء اتفاقا لانها لا تتناسل فينعدم النماء هذا ظاهر الرواية وفي رواية النوادر عن الامام انها تجب في الذكور منفردة ايضا اعتبارا بسائر السوائم فيكون مراد المصنف بقوله اتفاقا ظاهر الرواية فتدبر ثم انه استشكل بذكور الابل والبقر والغنم منفردات فانها لا تتناسل ويجب فيها الزكوة اجيب بان النماء شرط وجوب الزكوة لا محالة وهو في الخيل بالتناسل لا غير ولا تناسل في ذكور الخيل منفردة واما غيرها فالنماء فيه كما يكون به يكون باللحم والوبر فيجب فيه الزكوة وفي الاناث الخلص عن الامام روايتان في رواية لا زكوة فيها لانها بانفرادها لا تتناسل ايضا وتجب في رواية اخرى لانها تتناسل بالفحل المستعار بخلاف الذكور ولا شيء في البغال والحمير ما لم تكن للتجارة لقوله صلى الله عليه وسلم لم ينزل فيهما شيء وانما ثبتت سماعا روي انه سئل عن الحمر فقال لم ينزل علي فيها الا هذه الآية الجامعة ومن يعمل مثقال ذرة خيرا يره الاية وقال عليه السلام ليس في الكسعة صدقة والكسعة الحمير اذا لم يجب في الحمير لم يجب في البغال ايضا لانها من نسل الحمير الا ان تكون للتجارة لان الزكوة حينئذ تتعلق بالمالية كسائر اموال التجارة وكذا الفصلان جمع فصيل وهو ولد الناقة

من فصيل الرضيع عرابة والحملان بضم الحاء وقيل بكسرها جمع الحمل ولد الضأن في سنة الاولى والعجاجيل جمع عجول بكسر العين وتشديد الجيم مفتوحة ولد البقرة يعني ليس في جميع هذه المذكورات زكوة قيل في صورة هذه المسئلة اشكال لان الزكوة لا تجب الا بعد مضي الحول وبعده لا يبقى اسم الحمل والفصيل والعجول فقيل في صورتها رجل اشترى خمسة وعشرين من الفصلان او ثلثين من العجاجيل او اربعين من الحملان او وهبت له كذلك هل ينعقد عليه الحول اولا فعلى قول ابي حنيفة ومحمد لا ينعقد بل يعتبر ان انعقاد الحول من حين الكبر وعند غيرهما ينعقد حتى لو حال عليها الحول من حين ملكها وجبت الزكوة وقيل صورتها اذا كان له مثلا خمس وعشرون ناقة او ثلثون بقرة او اربعون غنما فولدت اولادا قبل تمام الحول فهلكت الامهات وبقيت الاولاد هل يبقى حول الاصول على الاولاد [illegible] فعلى قولهما لا يبقى وفي الباقين يبقى قال صاحب العناية وهذه المسئلة ذكر الطحاوي في اختلاف العلماء عن ابي يوسف انه قال دخلت على ابي حنيفة رحمه الله فقلت ما تقول فيمن ملك اربعين حملا فقال فيها شاة مسنة اي ما تمت لها سنتان فقلت ربما يأتي قيمة الشاة على اكثرها او جميعها فتأمل ساعة ثم قال لا ولكن تؤخذ واحدة منها فقلت او يؤخذ الحمل في الزكوة فتأمل ساعة ثم قال لا اذن لا يجب فيها شيء فاخذ بقوله الاول زفر وبقوله الثاني ابو يوسف وبقوله الثالث محمد رحمهم الله قيل انه عدّ هذا من مناقبه حيث تكلم في مسئلة في مجلس واحد بثلاثة اقاويل فلم يضع شيء منها وقال محمد بن شجاع لو قال قولا رابعا لاخذت به وفي تاريخ من رده هذا او قال ان مثل هذا من الصبيان محال فما ظنك بابي حنيفة رحمه الله وقال بعضهم لا معنى لرده فانه مشهور مستفيض لكن يحمل ان يوجه الامام بلغني ان ابا حنيفة قصد امتحان ابا يوسف انه هل يهتدي الى طريق المناظرة فلما عرف انه يهتدي اليه قال الحق قوله عول عليه كذا في الفوائد الظهيرية [illegible] وهذا قوله الا قوله ان الاسم المذكور في الخطاب يعني اسم الابل والبقر والغنم ينتظم الصغار والكبار وهذا قوله الثاني انا لو اوجبنا

فيها

فيها ما يجب في مسن اي من الكبار وهو لا يوجد فيها كان اضرارا بصاحب المال ولو لم نوجب شيئا كان اضرارا بالفقراء فاوجبنا واحدة منها نظرا للجانبين كالمهازيل فانا لا نوجب فيها السمين وانما نوجب فيها واحدة منها وهذا قوله الا ان المقادير لا يدخلها القياس فاذا امتنع ايجاب ما ورد به الشرع امتنع اصله الا ان يكون معها كبار قالوا اذا كان في الحملان مثلا كبار ولو كان واحدة جعلت الصغار تبعا لها في انعقادها نصابا لكن لا يتأدى الزكوة بالصغار بل يدفع الواجب من الكبار ان كان على مقدار الواجب بيانه اذا كان له مسنتان ومائة وتسعة عشر حملا يجب فيها مسنتان وان كانت له مسنة واحدة ومائة وعشرون حملا فعند ابي حنيفة ومحمد يجب مسنة واحدة وعند ابي يوسف مسنة وحمل وعلى هذا التفصيل فصلان الابل والبقر يعني اذا كان له تسعة وثلثون عجلا وتبيع يؤخذ التبيع فحسب عندهما لانه ليس فيها ما يجزئ في الوجوب وقال ابو يوسف يؤخذ التبيع وعجل منه وكذلك خمسة وسبعون من الفصلان وبنت لبون فعندهما يؤخذ بنت لبون فقط وعند ابي يوسف يؤخذ بنت لبون وفصيل قال صاحب العناية والاصل في ذلك ما قال عمر رضي الله عنه عدّ عليهم السخلة ولو جاء بها الراعي يحملها على كفه ولا تأخذها منهم فقد نهى عن اخذ الصغار عند الاختلاط وعند ابي يوسف فيها واحدة منها وهو الرواية الوسطى عن الامام وبها اخذ الشافعي رحمه الله وقد بينا وجهها آنفا ولا في الحوامل وهي معدة لحمل الاثقال والعوامل وهي معدة للاعمال والعلوفة بفتح العين ما يعلفون من الغنم وغيرها الواحد والجمع سواء في عامة الكتب اطبقها العلف خلافا لمالك لظواهر النصوص يعني قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة وقوله صلى الله عليه وسلم خذ من الابل الابل وفي اربعين شاة شاة وغير ذلك ولنا حديث علي ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ليس في الابل الحوامل صدقة وحديث ابن عباس عنه عليه السلام ليس في البقر العوامل صدقة وحديث جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم ليس في

البقر حتى ثلاثين صدقة وهو مذهب علي وجابر وابن عباس ومعاذ وقيل السبب هو المال النامي وهي
الاموال ليست بنامية لان دليل النماء الاسامة والاعداد للتجارة والعوض عنهما
واذا انتفى السبب انتفى الحكم ولان تعلق الموقفة تتراكم مؤنته فينعدم النماء معنى وكذا
السائمة المشتركة اي ليس فيها زكوة لقوله عليه السلام اذا انتقص شاة الرجل من
اربعين فلا شيء فيها ولانها انما تجب باعتبار الغنى ولا غناء الا بالملك فانه لا يعد
غنيا بملك شريكه ويستوي في ذلك شركة الاملاك والعقود فلو كان بينه وبين
آخر عشر من الابل او اربعون شاة فلا شيء على واحد منهما الا ان يبلغ نصيب
كل منهما نصابا فلو كان بينهما عشرين من الابل او ثمانون شاة فعلى كل واحد منهما شاة
ولو كان بين صبي وبالغ فعلى البالغ شاة ومن وجب عليه سن التي هي في
ثم سمي بها صاحبها لانها بلغت سنة في النوع ثم استعير لغيره كابن المخاض وابن
اللبون وذكر السن وارادة ذات السن انما يكون في الحيوان لان [illegible] لان عمر
الدواب يعرف بالسن وقال عليه السلام اعطه سنا خيرا من سنه اي ابلا خيرا من ابله
فاخذ الافضل فلم يوجد عنده اي عند مالكه دفع ادنى منه مع الفضل او اعلى
منه واخذ الفضل صورة مسألة رجل وجب عليه بنت لبون ولم توجد دفع بنت
مخاض مع الفضل او دفع الحقة واخذ الفضل من الساعي فيكون الخيار للمالك لان الخيار
شرع رفقا بمن عليه الواجب والرفق انما يتحقق بتخييره واذا كان الخيار للمالك
لا يقدر الساعي في هذه الصورة ان يقول آخذ بنت مخاض مع الفضل او حقة
وارد الفضل عليك وقيل الخيار للساعي في الصورة الاخيرة ان شاء
اخذ بنت مخاض مع الفضل او الحقة ورد الفضل ولا يملك المالك ان يقول ادفع
بنت مخاض مع الفضل او حقة واسترد الفضل وفي الهداية وشروحه هنا
تحقيقات اكثر فاطلبها ويجوز دفع القيم في الزكوة والعشر والخراج والكفارات

والنذر

والنذر [illegible] وصدقة الفطر يعني اداء القيمة مكان ما هو منصوص عليه من العين مذكور
جائز لا على ان القيمة بدل عن الواجب لان المصير الى البدل انما يجوز عند عدم الاصل واداء القيمة
مع وجود عين منصوص عليه في ملكه جائز فكان الواجب عندنا اما العين او القيمة وقال الشافعي
لا يجوز دفع القيم اتباعا للمنصوص وهو قوله عليه السلام في كل اربعين شاة شاة مثلا وكذا في
الهدايا والضحايا ولنا ان الامر بالاداء الى الفقير ايصالا للرزق الموعود الى الفقير فيخرج عن
عهدة الامر بقيمة الشاة كما يخرج بعين الشاة بيانه ان الله تعالى وعد الرزق لعباده بقوله وما
من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم امر الاغنياء باداء الزكوة التي هي [illegible]
الى الفقير الذي لا على الله هو بحكم الموعد علم ان المقصود من الامر باداء الزكوة ايصال الرزق
الرزق الموعود وكفاية الفقير نصا له فاذا ما عليه من حق الفقير لله تعالى هو بحكم الموعود
فكما يحصل رزق الفقير وكفايته بعين الشاة يحصل بقيمتها ايضا بل اولى لان الفقير بعين الشاة
يتوسل الى نوع من الكفاية وهو الاكل وبقيمتها يتوسل الى انواع من الكفاية فيخرج عن
العهدة بالقيمة بالطريق الاولى كذا في العناية والتبيين قال الفقير في الاولوية شيء
لانه يمكن للفقير بعد اخذ عين الشاة بيعها وصرف ثمنها الى انواع من الكفاية اللهم الا ان يقال
ربما لا يكون في بيع الشاة رواج فلا يقدر على البيع بقيمتها فيكون اخذ القيمة اولى للفقير
تدبر وانما لم يجز اعطاء القيمة في الهدايا والضحايا لان معنى القربة فيهما اراقة الدم
وذلك لا يتقوم فلا يقوم شيء آخر مقام الاراقة فان قلت لا نسلم ان المقصود كفاية الفقير
ولهذا لا يجوز اداء الزكوة الى الفقير الكافر ولا الى الوالدين والولد الكبير وان كانوا فقراء
قلت انما لم يجز اداؤها اليهم لان الشرع لم يرد باداءها اليهم فان قلت لو كان
المقصود كفاية الفقير فلا يخلو اما ان يكون كفاية العمر او كفاية الحال والاول ممنوع لانه
لا يحصل عادة بقدر الزكوة وكذا الثاني لان اداء الزكوة يجوز الى من له كفاية الحال كمن له
درهم الا درهما قلت المقصود لا هذا ولا ذاك بل المقصود الكفاية الحاصلة بقدر الزكوة

فلا يرد سؤال كذا في النهاية ويسقط الزكوة بهلاك النصاب بعد الحول وقال الشافعي ان هلك
بعد التمكن من الاداء بالظفر باهل الاستحقاق في الاموال الباطنة وبالساعي في الاموال
الظاهرة لا تسقط لان الواجب تقرر في الذمة بحصول التوسع على الاداء ممن تعين
عليه الواجب لا يبرأ عنه بالعجز عن الاداء كما في صدقة الفطر والحج وديون العباد ولنا
ان الواجب جزء من النصاب وبقاء الجزء بعد هلاك النصاب محال كدفع العبد الجاني
بالجناية يسقط الدفع بهلاكه وهذا ابناء على ان الزكوة عنده تجب في الذمة وعندنا في
العين وانما قال بهلاك لانه لو استهلك لا تسقط لانه وجد التعدي ولو هلك نصاب
السائمة بعد طلب الساعي الزكوة قيل يضمن وهو قول العراقيين من اصحابنا لكونه متعديا
للطلب فالمنع يكون تفويتا كما في الاستهلاك وقيل لا يضمن وهو قول مشايخ ما وراء النهر
قيل هو الصحيح لانه وجب الضمان يستدعي تفويت يد او ملك ولم يوجد ولان المالك له
دفع العين وان شاء دفع القيمة من النقدين والعروض وغيرها فكان له ان يؤخر الدفع
ولو هلك النصاب بعد طلب فقير لا يضمن اصلا لان للمالك الرأي في الدفع الى من
شاء من الفقراء فما تعين هذا الفقير مستحقا وان هلك بعضه سقط حصته اعتبارا
للبعض بالكل فانه قيل ما هو شرط الوجوب وهو كمال النصاب جعلتموه شرط الاداء حتى اذا
هلك النصاب وقت الاداء لا يجب الزكوة فكذلك كمال النصاب شرط الوجوب فينبغي
ان يجعل شرط الاداء حتى لا يلزمه اداء شيء اذا انتقص النصاب قلنا كمال النصاب ليس
بشرط الوجوب لعينه ولكن لحصول الغناء به للمالك وغناء المالك انما يعتبر وقت الوجوب
ولا يعتبر عند تحقق اداء الزكوة كذا في النهاية ثم علم قوله ويصرف الهالك الى
العفو اولا فان لم يجاوز الهالك العفو فالواجب على حاله كما اذا هلك بعد الحول اربع
من تسع شاة او واحدة من ست من الابل حيث يبقى وجوب شاة ثم الى النصاب الذي يليه
يعني ان جاوز الهالك العفو يصرف الى النصاب الذي يليه كما اذا هلك خمسة عشر من اربعين بعيرا

فالاربعة

فالاربعة تصرف الى العفو ثم احد عشر الى النصاب الذي يليه وهو ما بين خمسة وعشرين الى ست
وثلثين حتى تجب بنت مخاض كما سيأتي ولا نقول الهالك يصرف الى النصاب والعفو حتى
نقول الواجب في اربعين بنت لبون وقد هلك خمسة عشر من الاربعين وبقي خمس و
عشرون فيبقى نصف وثمن من بنت لبون كما سيأتي ولا نقول ايضا ان الهالك الذي جاوز
العفو يصرف الى المجموع النصب حتى نقول يصرف اربعة الى العفو ثم يصرف احد عشر الى المجموع ستة
وثلثين لان الواجب فيه ستة وثلثين بنت لبون وقد هلك احد عشر وبقي خمسة وعشرون
فالواجب ثلثا بنت لبون وربع تسع بنت لبون لان خمسة وعشرين ثلثا بنت لبون وربع
تسعه لان ثلثي ستة وثلثين اربعة وعشرون فاذا زاد عليه ربع تسع ستة وثلثين وهو واحد
يكون خمسة وعشرين كما سيأتي ثم ثم حتى ينتهي عند الامام كما لو هلك من اربعين
بعيرا عشرون فاربعة تصرف الى العفو واحد عشر الى النصاب الذي يلي العفو وخمسة الى النصاب الذي يلي
هذا النصاب حتى يبقى اربع شياه وعلى هذا اذا هلك خمسة وعشرون او ثلثون او خمسة
وثلثون وهذا احتياط ظاهر وعند ابي يوسف يصرف بعد العفو الاول الى النصب شايعا حتى يجب
ثلثا بنت لبون وربع تسع بنت لبون فيما اذا هلك خمسة عشر من الاربعين وعند محمد خمس
وعشرين حقه يصرف الهلاك بعد العفو الى مجموع النصب على ما بينا. اعلم ان الزكوة تتعلق بالنصاب
دون العفو عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد تتعلق بهما وكذا عند زفر حتى لو هلك
العفو وبقي النصاب بقي كل الواجب عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد يسقط بقدره للشيخين
قوله صلى الله عليه وسلم في خمس من الابل شاة وليس في الزيادة شيء حتى تبلغ عشرا وهكذا قال
في كل نصاب نفى الوجوب عن العفو ولمحمد وزفر ان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والكل
نعمة فيتعلق الوجوب بالكل كما لو شهد ثلثة بحق فقضى به فانه يكون القضاء بشهادة الكل
وان استغنى عن الثالث في القضاء حتى لو رجعوا ضمنوا الكل لانه يجب ويجيز
لو وجد في الوجوب تتعلق بالكل كذا في الكافي فلو هلك بعد الحول اربعين من ثمانين شاة

تجب شاة كاملة وعند محمد نصف شاة فابو حنيفة يصرف الهلاك الى العفو فقط ومحمد يصرف الى
الكل فيما يجب نصف الواجب ولو كان له ثمانون من الابل وحال عليها الحول ثم هلك منها اربع
وثلاثون فعليه في الباقي شاتان عند الشيخين وعند محمد فيه عليه خمسة اتساع شاة ولو هلك خمسة
عشر من اربعين بعيرا يجب بنت مخاض عند ابي حنيفة لانه يصرف الهالك الى العفو اولا ثم
الى النصاب الذي يليه فيصرف الاربعة الى العفو والاحد عشر الى النصاب الذي يلي العفو فيبقى خمسة وعشرون
وفيه بنت مخاض على ما بينا وعند ابي يوسف خمسة وعشرون جزءا من ستة وثلثين من بنت
لبون لانه يصرف الهالك بعد العفو الى النصاب فيما يجب ما ذكر فيه بناء على ما بينا آنفا
وعند محمد نصف بنت لبون وثمنها لانه يصرف الهلاك الى النصاب والعفو جميعا فاذا هلك
خمسة عشر من الاربعين بقي خمسة وعشرون فيجب نصف وثمن من بنت لبون على ما بينا آنفا
اعلم ان صرف الهلاك الى العفو متحقق في جميع الاموال عند ابي حنيفة واما عندهما فلا يتصور
الا في السوائم لان ما زاد على مائتي درهم لا عفو فيه عندهما ولا ياخذ الساعي
الوسط لا الاعلى ولا الادنى لقوله عليه السلام لا تاخذوا من حزرات اموال الناس
اي كرائمها وخذوا من حواشي اموالهم اي من اوساطها ولان فيه نظرا للجانبين الحزرات
بالحاء المهملة والمعجمة جمع حزرة بالتحريك وهو خيار المال والحواشي جمع حاشية
وهي صغار الابل لا كبار فيها وكذلك من الناس وفي كتب العرب خذ من حواشي اموالهم
اي من عرضها يعني من جانب من جوانبها من غير اختيار وهي في الاصل جمع حاشية
الثوب وغيره لجانبه ولو اخذ البغاة زكوة السوائم او العشر او الخراج يفتى ان لا
ان يعيدوها ثانيا ان لم يصرفوها في حقها الا الخراج البغاة قوم مسلمون خرجوا
من طاعة الامام العدل بحيث يستحلون قتل العادل وماله بتاويل القرآن ودانوا
على ذلك وقالوا من اذنب صغيرة او كبيرة فقد كفر وحل قتله الا ان لا يتوب وتمسكوا
بظاهر قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها فاذا ظهر هؤلاء

ع

على بلدة فيها اهل العدل واخذوا الخراج وصدقة السوائم والعشر ثم ظهر عليهم الامام لا يفتي اي لا يؤخذ
منهم ثانيا لان الامام لم يحمهم والجباية بالحماية الهدى ان عمر كتب الى عامله ان كنت لا تحميهم
فلا تجبهم من جبا الخراج جباية اذا اجمعه لكن يفتي لاربابها ان يعيدوها دون الخراج وهو اختيار
ابي بكر الاعمش لانهم مصارف الخراج لكونهم مقاتلين اذا ظهر عدو يقصد الاسلام واما الزكوة
والعشر فمصرفهما الفقراء وهم لا يصرفونها اليهم واذا صرفوها اليهم لا يفتى بان يعيدوها
وقيل اذا نوى الدفع التصدق عليهم يسقط وهو محكي عن الفقيه ابي جعفر وكذا الامام قاضيخان
في الجامع الصغير وكذا السلطان اذا صادر رجلا واخذ منه اموالا فنوى صاحب المال الزكوة عند الدفع
سقط الزكوة **باب زكوة الذهب والفضة والعروض** لما قدم ذكر زكوة
السوائم لما ذكرنا فيها ذكر غيرها من اموال الزكوة نصاب الذهب عشرون مثقالا ونصاب الفضة
مائتا درهم وفيهما ربع العشر لانه صلى الله عليه وسلم كتب الى معاذ رضي الله عنه ان خذ من كل مائتي
درهم خمسة دراهم ومن كل عشرين مثقالا من ذهب نصف مثقال ثم في كل اربعة مثاقيل
باربعين لا يجب به يعني لا شيء في الزيادة على عشرين مثقالا حتى يبلغ اربعة مثاقيل في الذهب
وكذلك لا شيء في الزيادة على مائتي درهم حتى يبلغ اربعين في الفضة فاذا بلغ الزائد الى اربعة
مثاقيل يكون فيها قيراطان ثم في كل اربعة مثاقيل كذلك واذا بلغ الزائد الى اربعين درهما
يكون فيها درهم ثم في كل اربعين درهما درهم وهذا عند ابي حنيفة لقول النبي صلى الله عليه وسلم
في حديث معاذ بن جبل لا تاخذ من الكسور شيئا وقوله في حديث عمرو بن حزم ليس فيما دون
الاربعين صدقة وقال النبي صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشور اموالكم من كل اربعين درهما درهم
فقوله من كل اربعين درهما درهم خرج تفسيرا لقوله ربع عشور اموالكم كقولك تصدق بما
في الكيس من الدراهم فان الدراهم تكون تفسيرا لما قبله فينصرف الامر اليه فكذلك ههنا
ينصرف الايجاب الى الاربعين من الدراهم لانه قال هاتوا من كل اربعين درهما درهما ثم لا يجب
كذلك ابتداء فثبت ان المراد به بعد مائتين الا انه لا يجب سوى الدرهم في

من الطعام وكذا لا يؤخذ عن الاربعين شيئا من عقادير ولان الحرج مدفوع وفي ايجاب الكسور الحرج للعسر
الموقوف وذكر لانه اذا ملك مائتي درهم وسبعة دراهم فعندهما يجب عليه خمسة دراهم وسبعة
اجزاء من اربعين جزءا من درهم فيتعذر معرفة سبعة اجزاء من اربعين جزءا من درهم
فلا يتيسر الاداء واذا لم تؤد في السنة الاولى للتعذر حتى حال الحول او يجب عليه في السنة
الثانية زكوة ما بقي بعد الزكوة لان دين الزكوة مستحق وان لم تؤد وذكر ما انما
درهم ونصف درهم وثلث وثلث جزء من اربعين جزءا من درهم وزكوة درهم وثلث وثلث جزء
من اربعين جزءا من درهم لا يعرف البتة فصح ما قلنا انه متعذر كذا في النهاية والعناية
فقالا ما زاد بحسابه وان قل مثلا اذا زاد على مائتي درهم يجب جزء من اربعين جزءا وان
زاد درهمان ففيها جزءان وان زاد ثلثة فثلثة لقوله عليه السلام في حديث علي
رضي الله عنه وما زاد على المائتين فبحسابه ولان الزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والقليل نعمة
فيستدعي الشكر كالكثير ويعتبر فيهما الوزن وجوبا واداء يعني يعتبر في بلوغ النصاب
وزن الذهب والفضة اداء ووجوبا وعند محمد يعتبر الانفع للفقراء وعند زفر
يعتبر القيمة حتى لو ادى عن خمسة دراهم جياد زيوفا جاز وكره عند الشيخين وعند زفر ومحمد
لا يجوز حتى يؤدي الفضل ولو ادى اربعة جيدة قيمتها خمسة ردية عن خمسة ردية
لا يجوز الا عن اربعة عند الثلثة لانهما يعتبران القدر ومحمد يعتبر الانفع وعند زفر يجوز
عن خمسة لانه يعتبر القيمة ولو كان له ابريق فضة وزنه مائتان وقيمته ثلثمائة فادى
خمسة جاز عندهما لان المعتبر الوزن خلافا لزفر ومحمد ولو كان وزنه مائة وخمسين
وقيمته مائتين لا تجب اتفاقا لان ما ذكرنا من اعتبار الوزن والانفع والقيمة انما هو بعد
بلوغ النصاب وهو ما بلغ النصاب لان وزنه مائة وخمسون والمعتبر في الدراهم
وزن سبعة وهو ان يكون العشرة منها وزن سبعة مثاقيل يعني الدراهم المعتبرة
في النصاب هو ان يكون بحيث يوزن عشرتها بسبعة مثاقيل اعلم ان الدراهم كانت

مختلفة

مختلفة في زمن عمر رضي الله عنه وكانت على ثلثة اصناف صنف منها كل عشرة عشرة مثاقيل كل درهم
مثقال وهو عشرون قيراطا وصنف منها كل عشرة ستة مثاقيل كل درهم ثلثة اخماس مثقال
يكون كل درهم اثنا عشر قيراطا وصنف منها كل عشرة خمسة مثاقيل كل درهم نصف مثقال فيكون
كل درهم عشرة قراريط وكان المثقال نوعا واحدا وهو عشرون قيراطا وكان عمر رضي الله عنه
يطالب الناس في استيفاء الخراج باكبر الدراهم فشق عليهم ذلك فالتمسوا منه التخفيف
فشاور عمر رضي الله عنه مع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فاجمعوا رأيهم على ان يجمع عمر من كل
صنف عشرة دراهم فيصير الكل احدا وعشرين مثقالا فاخذ منه ثلثه ذكره كان سبعة
مثاقيل فيكون كل عشرة مثل وزن سبعة مثاقيل لان سبعة مثاقيل مائة واربعون قيراطا فكذا
عشرة دراهم مائة واربعون قيراطا ومائتا درهم مثل مائة واربعين مثقالا ثم قدر الدرهم الواحد
سبعة اعشار المثقال الواحد لان اربعة عشر قيراطا سبعة اعشار عشرين قيراطا في
مثقال الواحد مثل الدرهم الواحد ومثل ثلثة اسباعه ثم الدينار الواحد ستة دوانق
وهو عشرون قيراطا وهو ستون حبة وهو اربعة وعشرون طسوجا وهو مائة وعشرون
شعيرة وهو مائتان واربعون ارزة والارزة قدر ثمان من الخردل البري كذا في المعتبر
كذا ملخصة من النهاية والعناية وفي خلاصة الفتاوى قيل يعتبر في كل بلد وزن بلدهم البلد
وما غلب ذهبه وفضته فحكمه حكم الذهب والفضة الخالص على تقدير كونهما مضروبين
فيعتبر الوزن اذا غلب الذهب والفضة وما غلب غشه تعتبر قيمته ان تبلغ نصابا لا
وزنه لان الدراهم وغيرها لا تخلو عن قليل غش لانها لا تنطبع الا به وتخلو عن الكثير فمست
الضرورة الى اهدار القليل ولا ضرورة في الكثير ففصلنا بالغلبة بان يزيد على النصف لان
المغلوب في مقابلة الغالب كالمعدوم فتجب في الزيوف والبهرجة لان الغالب عليها الفضة
ولا تجب في الستوقة لان الغالب عليها الغش وان اختلفا وتساويا يعني ان كان الغش
والفضة او الذهب سواء ذكر ابو نصر انه يجب فيه الزكوة احتياطا وقيل لا يجب وقيل

درهمان وتشترط نية التجارة فيه اي فيما عدا الاثمان كالعروض الا اذا كانت تخلص منها
فضة او ذهب يبلغ نصابا فحينئذ تجب الزكوة ولا تشترط نية التجارة لانهما لا يعتبر فيهما عين الفضة
والذهب القيمة ولا نية التجارة وتجب في تبرهما وهو ما كان غير مضروب من الذهب
والفضة وحليتهما على فعلة جمع حلي كلحية ولحى كذا في الصحاح وهي ما يتحلى به امرأة
من الذهب والفضة وآنيتهما جمع اناء كاسقية جمع سقاء وقال الشافعي لا تجب في حلي
النساء وخاتم الفضة للرجال لانه مبتذل في مباح وكل ما كان كذلك لا زكوة فيها كثياب
البذلة والمهنة ولنا ان السبب نام ودليل النماء موجود وهو الاعداد للتجارة خلقة
والدليل هو المعتبر كما في الثياب فانه ليس فيها دليل النماء والابتذال فيهما اصل لان فيه
صرفا لها الى الحاجة الاصلية المتعلقة بها وهو دفع الحر والبرد وايضا روى عبد الله بن
عمرو ابن العاص ان رسول الله صلى الله عليه وسلم راى امرأتين تطوفان بالبيت وعليهما سواران
من ذهب فقال اتؤديان زكوتهما فقالتا لا قال اتحبان ان يسوركما الله تعالى بسوارين
من نار فقالتا لا فقال اديا زكوتهما وروي عن ام سلمة انها كانت تلبس اوضاحا لها
(نوع من الحلي)
من ذهب فقالت يا رسول الله اكنز هي فقال ان اديت منها الزكوة فلا وقال تعالى الذين
يكنزون الذهب والفضة الآية علق الوعيد باسم الذهب والفضة وانه موجود فيهما
لان المراد بالكنز عدم اخراج الزكوة لحديث جابر وابن عمر انهما قالا كل مال لم تؤد زكوته
فهو كنز وان كان ظاهرا وما اديت زكوته فليس بكنز وان كان مدفونا فيصير معنى الآية
والذين لا يؤدون زكوة الذهب والفضة فبشرهم بعذاب اليم (و) تجب الزكوة ايضا في عروض
تجارة بلغت قيمتها نصابا من احدهما اي الذهب والفضة والعروض جمع عرض بسكون
الراء وفتح العين متاع لا يدخله كيل ولا وزن ولا يكون حيوانا ولا عقارا كذا في الصحاح
اما العرض بفتح الراء فمتاع الدنيا قليلا او كثيرا وجميع الاموال كذا في الصحاح انما تجب فيها
لقوله عليه السلام فيها يقومها فيؤدي من كل مائتي درهم خمسة دراهم ولانه معد للنماء

(مطلب العروض بسكون الراء والعرض بفتح الراء)

باعداد

باعداد العبد فاشبه المعد باعداد الشرع وهو الثمنين قال صاحب الغاية وتشترط نية
التجارة حالة الشراء اما اذا كانت النية بعد الملك فلا بد من اقتران عمل التجارة بنيته لان
مجرد النية لا يعمل عملا ما لم يتصل بالعمل وكذا اذا باعها زكى بحول واحد وان مضى عليها في ملكه احوال
وكذا الحكم في الدين اذا قبضه بعد احوال (و) تقوم اي عروض التجارة بما هو انفع للفقراء احتياطا ط
لحق الفقراء فانه لا بد من مراعاته يعني ان كان التقويم بالدراهم انفع للفقراء قومها
بها وان كان بالدنانير انفع قومها بها وقال صاحب الغاية ان كان تقويمه باحد النقدين يتم
النصاب وبالآخر لا يتم فانه يقومه بما يتم بالاتفاق احتياطا لحق الفقراء وعن ابي يوسف
انه يقومها بما اشترى ان كان الثمن من النقود لانه ابلغ في معرفة المالية وان اشتراها
بغير النقود قومها بالنقد الغالب وعن محمد انه يقومها بالنقد الغالب على كل حال اي سواء
اشتراها بالنقود او بغيرها لان التقويم في حق الله تعالى يعتبر بالتقويم في حق العباد ومتى
وقعت الحاجة الى تقويم المغصوب ونحوه يقوم بالنقد الغالب في البلد فكذا هنا (و) تضم
قيمتها اي قيمة العروض اليهما اي الى النقدين ليتم النصاب يعني اذا ملك مائة درهم او
عشرة مثاقيل وملك عروضا قيمتها مائة درهم او عشرة مثاقيل وجبت عليه الزكوة لان الكل للتجارة
وان افترقت جهة الاعداد اذ الثمنان للتجارة وضعا والعروض جعلا (و) يضم احدهما الى
الآخر بالقيمة وعندهما بالاجزاء اي بالقدر بان يكون له مثلا ثلث نصاب فضة وثلث
نصاب ذهب مثلا وعلى هذا اعتبار سائر الاجزاء كالنصف والربع وغيرهما وثمرة الخلاف
تظهر فيما اذا كان لواحد مائة وخمسون درهما وخمسة دنانير قيمة الدنانير لا تساوي
خمسين درهما فعلى قولهما تجب الزكوة في كل من النصابين بقدره لان مائة وخمسين درهما
ثلاثة ارباع نصاب الفضة وخمسة دنانير ربع نصاب الذهب فبلغت نصابا وعلى قوله لا
تجب لانها من حيث القيمة لم تبلغ نصابا (و) هما يقولان ان المعتبر فيهما القدر دون القيمة
حتى لا تجب في مصوغ كان له ابريق مثلا وزنه اقل من مائتين وقيمته فوقها وهو يقول ان

الغنم للجناية وهي تتحقق باعتبار القيمة دون الصورة فيضم بها ويضم مستفاد في اثناء الحول
من جنس نصاب اليه اي الى النصاب في حوله وحكمه المستفاد على ضربين من جنس الاصل
ومن خلاف جنسه والثاني لا يضم بالاتفاق كما اذا كان له ابل فاستفاد في اثناء الحول بقرا
او غنما وانما يستانف له حول بداية والاول لا يخلو من ان يكون حاصلا بسبب الاصل كالاولاد
والارباح او بسبب مقصود في نفسه كالارث والهبة ونحوهما فان كان الاول يضم بالاجماع
وان كان الثاني مثل ان يكون عند رجل مقدار ما يجب فيه الزكوة من سائمة فاستفاد من ذلك
الجنس في خلال الحول بشرى او هبة او ميراث ضمها فزكى كلها عند تمام الحول عندنا وقال
الشافعي يستانف له حول جديد من حين ملكه فاذا تم الحول وجبت الزكاة نصابا
كان او لم يكن لانه اصل في حق الملك لحصوله بسبب غير سبب الاصل وكل ما كان كذلك كان
اصلا في الوظيفة كالمستفاد من خلاف الجنس بخلاف الاولاد والارباح لانها تابعة للملك
حتى ملكت بملك الاصل دون سبب مقصود ولنا ان المجانسة هي العلة في ضم الاولاد و
الارباح لان عند المجانسة يتعسر التمييز فيعسر اعتبار الحول لكل مستفاد لان مراعاته فيه
انما تمكن بعد ضبط كميته وكيفيته وزمان تجدده وفي ذلك حرج لا سيما اذا كان النصاب
دراهم واذا ثبت ان علة الضم في الاولاد والارباح المجانسة وهي موجودة في محل
النزاع وجب القول بثبوت الحكم فيه وقوله وحكمه اي في حكم المستفاد وهو وجوب
الزكوة فالضمير راجع الى المستفاد ويجوز ان يرجع الى الحول يعني يضم مستفاد اليه في حوله وحكم
الحول وحكم الحول وجوب الزكوة ايضا ونقصان النصاب في اثناء الحول لا يضر ان
كمل في طرفيه لان السبب هو النصاب ليصير به المالك غنيا واهلا لوجوب الزكوة فيشترط في
ابتداء الحول لينعقد السبب ويشترط في اخره لانه وقت الوجوب وفيما بين ذلك حالة
البقاء اذ لا بد من بقاء شيء من النصاب ليضم المستفاد
اليه لان هلاك الكل يبطل انعقاد الحول اذ لا يمكن اعتباره بلا مال وقال زفر لا بد من

الزكاة

الزكوة الا ان يكون النصاب في اول الحول الى اخره كاملا لان الحول على المال شرط الوجوب
فكان حكمه في الحول يعني اوله واخره ولنا وذكر النصاب مطلقا ليتناول كل ما يجب الزكوة فيه كالنقدين
والعروض والسوائم والمراد بالنقصان النقصان في الذات فان النقصان في الوصف كجعل السائمة
علوفة يسقطها بالاتفاق لان فوات الوصف وارد على كل النصاب فكان كهلاك النصاب
كله لفوات المحلية بفوات الوصف ولو عجل ذو نصاب لسنين او لنصب صح وقد عرفت ان
سبب وجوب الزكوة هو المال النامي والحول شرط لوجوب الاداء وقد تقرر في الاصول ان السبب
اذا وجد صح الاداء وان لم يجب كما اذا وجد النصاب صح الاداء قبل الحول فاذا كان له نصاب
وامكنا تي درهم مثلا فادى لسنين جاز حتى اذا امكن في كل منها نصابا اجزاه ما ادى
من قبل وكذا اذا كان له نصاب واحد فادى لنصب جاز حتى اذا امكن النصب في اثناء الحول
بعد ما تم الحول اجزأه ما ادى من قبل وقال الشيء في مال الصبي التغلبي بنو تغلب قوم من نصارى
العرب كانوا بقرب الروم فلما اراد عمر ان يوظف عليهم الجزية ابوا وقالوا نحن من العرب نانف
من اداء الجزية فان وظفت علينا الجزية لحقنا باعدائك من الروم ففي عمر ان يلحقوا بالروم
فيصيروا عونا لهم فشاور الصحابة فذكروا له ان الذي جرى بينه وبينهم كردوس التغلبي يا امير المؤمنين
صالحهم على ان تضعف عليهم ما تؤخذ من المسلمين من الصدقات الواجبة رضي الله عنه
عن الصحابة وقال ايضا وذكرهم اتفق الصحابة عليه انه ليس للامام ان ينقض هذا الصلح
لانهم اقر القدمة وامرهم ... ما في الرجل هذا ظاهر الرواية وعن محمد
انه لا يؤخذ من نسائهم ايضا لانه بدل الجزية ولا جزية على النساء ووجه ظاهر الرواية ان بدل
الصلح والرجال والنساء فيه سواء لانهم صالحوا على ان يضعف عليهم ما يؤخذ من المسلمين والصدقة
تؤخذ من نساء المسلمين دون الصبيان فكذا يؤخذ منهم **باب العاشر** الحق هذا الباب
بكتاب الزكوة لمناسبة بينهما وهي ان العاشر ما يأخذه من المسلم هو الزكوة بعينها
الا ان هذا العاشر كما ياخذ منه ياخذ من الذمي والمستامن وليس ما ياخذ منهما بزكوة

ولم يتعرض لهذا الصلح من عثمان رضي الله عنهم ح

تقدم الزكوة على هذا الباب، وعلى ما بين لكونها عبادة محضة لا شائبة فيها للغير وتقدم الصدقات
على غيرها ثم العاشر مشتق من عشرت القوم اعشرهم بالضم اخذت عشر اموالهم وتسمية
الشيء باعتبار بعض احواله وهو اخذ العشر من الحربي لانه من مسلم والذمي لانه ياخذ من المسلم
ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر ولكن عموم كل واحد منهم يسمى العشر وان
من شيء او في جار [illegible] العاشر عليه لذكر روى ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه اراد ان
يستعمل انس بن مالك رضي الله عنه على هذا العمل فقال له اني استعملني على المكس من عملك فقال له
عمر الا ترضى ان اقلدك ما قلدنيه رسول الله صلى الله عليه وسلم والذي روي من ذم العشار
محمول على من ياخذ مال الناس ظلما كما هو في زماننا دون من ياخذ ما هو حق وهو الصدقة وفي الجوهرة
مكس الجباية وعلى العشار ورد في الحديث لا يدخل صاحب مكس الجنة ويحمل ايضا ما ياخذ
العشار انتهى وفي [illegible] هو من نصبه الامام على الطريق لياخذ صدقات التجار
وعورض بانه ياخذ من الكافر وليس ما يؤخذ منه صدقة واجيب بان الاصل في نصبه اخذ الصدقة
لان فيه اعانة المسلم على اداء العبادة وما عداها تابع ولا يحتاج الى تنصيصه بالذكر ياخذ
من مسلم ربع العشر ومن الذمي نصفه ومن الحربي تمامه بالاحاديث الصحيحة روى شيخ ابو الحسن
القدوري في شرحه لمختصر الكرخي ان عمر بن الخطاب رضي الله عنه نصب العشار وقال لهم خذوا من المسلم
ربع العشر ومن الذمي نصف العشر ومن الحربي العشر وكان هذا بمحضر من الصحابة من غير نكير
فكان اجماعا وعن بعض المشايخ فيه ما قيل انما يؤخذ من المسلم ربع العشر لحديث معروف وهو قوله
صلى الله عليه وسلم هاتوا ربع عشر اموالكم من كل اربعين درهما درهم وانما يثبت ولاية الاخذ
للعاشر لحاجة الى الحماية وحاجة الذمي الى الحماية اكثر لانه طمع اللصوص في اموال
اهل الذمة اوفر فأخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم كما في صدقات بني تغلب ثم الحربي
من الذمي بمنزلة الذمي من المسلم الا ترى ان شهادة اهل الحرب على اهل الذمة غير مقبولة
كما لا تقبل شهادة الذمي على مسلم وشهادة اهل الذمة على اهل الحرب ولهم مقبولة

كشهادة

كشهادة مسلم على الذمي ان بلغ ماله اي مال الحربي نصابا ولم يعلم قدر ما ياخذون منا
وان علم اخذ مثله لو كان ما اخذوا منا بعضا مثله ان كانوا ياخذون منا ربع العشر او
نصفه ناخذ بعشرة فان لم يبلغ ماله نصابا لا يؤخذ منه شيء فان مر حربي بخمسين درهما
مثلا لم يؤخذ منه شيء لانه لم يبلغ نصابا الا ان يكونوا ياخذون منا من مثلها لان الاخذ
منهم بطريق المجازاة بخلاف مسلم والذمي لان المأخوذ من المسلم زكوة ومن الذمي ضعفها الا
ان عمر رضي الله عنه سئل لما بعث العشار فقيل له فكم ناخذ مما مر به الحربي فقال كم ياخذون
منا قالوا العشر قال خذوا منهم العشر وليس معنى قولنا بطريق المجازاة انه اخذنا مقابلة
اخذهم اموالنا فان اخذهم اموالنا ظلم واخذنا حق ولكن مرادنا انا اذا عاملناهم بمثل ما
يعاملوننا كان ذلك اقرب الى المقصود الامان واتصال التجارات لكن ان اخذوا الكل
لا ياخذ العاشر بل يترك قدر ما يبلغه مامنه لانا امرنا بتبليغه الى مامنه لقوله تعالى ثم
ابلغه مامنه فلو اخذنا كله بعدهنا ان ندفع اليه نفقة الطريق حتى يبلغ مامنه فلا فائدة في اخذ
الكل ثم الاعطاء وقال بعضهم ناخذ العشر ايضا لو اخذوا منا الكل وقال بعضهم ناخذ الكل
لان ما يؤخذ منهم بطريق المجازاة فنجازيهم بمثل صنيعهم حتى ينزجروا فيكون في هذه الصورة
١٧ العاشر ثلث روايات وان كانوا لا ياخذون منا شيئا لا ناخذ منهم شيئا ليتركوا الاخذ من تجارنا
ولانا احق بمكارم الاخلاق فحصل من هذا الكلام ان احوال الاخذ منهم لا تخلو عن الاوجه الاربعة
والقسمة العقلية وذكرها انه نعلم ما ياخذون منا او لا نعلم فان علمنا فلا يخلو من ثلثة
اما ان ياخذوا الكل او لا ياخذوا اصلا او ياخذوا البعض وكل ذلك مذكور في المتن
ولا ياخذ العاشر من القليل الذي في يد الحربي وان اقر بان في بيته ما يكمل النصاب لان
الواجب فيما في بيته ويقبل قوله من انكر تمام الحول او الفراغ من الدين قال صاحب الهداية
يعني ان قال اصبته منذ اشهر او قال علي دين كان منكرا للوجوب والقول قول المنكر مع
يمينه قال صاحب العناية وفيه بحث من وجهين احدهما ان قوله منذ اشهر لا يدل على ما دون الحول

والثاني ان الزكاة عبادة خالصة فكانت بمنزلة الصوم والصلاة فلا يشترط للتصديق فيها
التحليف واجيب عن الاول بان الاشهر يقع على العشرة فما دونها لكونها جمع قلة والاصل في الكلام
الحقيقة وعن الثاني بانها وان كانت عبادة لكن يتعلق بها حق العاشر في الاخذ وهو العشر والثاني
به فالعاشر يدعي ذلك ويدعي عليه معنى لو اقر به لزمه فيستحلف لرجاء النكول كما في سائر الدعاوي
بخلاف الصوم والصلاة فانه لم يتعلق بهما حق العبد ولا يلزم حد القذف فانه لا يستحلف فيه اذا
انكر وان تعلق به حق العبد لان القضاء بالنكول في الحدود ممتنع على ما عرف او ادعى انه ادى
الاداء بنفسه الى الفقراء في مصر في غير السوائم صدق ايضا مع يمينه لان الاداء كان مفوضا
اليه ما دام في مصر فاذا ادعى الاداء بنفسه قبل الاخراج فقد ادعى ما ذكر فكان منكرا
للوجوب فيصدق بيمينه اما اذا ادعى الاداء الى الفقير بنفسه من الاموال الظاهرة
او من الباطنة بعد الاخراج فانه لا يصدق ويؤخذ منه عندنا لان صدقات الاموال الظاهرة
مطلقا وصدقات الاموال الباطنة بعد الاخراج ياخذها العاشر فلو قبلنا قوله فيها كل
احد لا يعجز عن ذلك الا ان لا يؤخذ صدقة ابدا وقال الشافعي يصدق لانه اوصل
الحق الى المستحق ثم قيل الزكاة هي الاول والثاني سياسة وقيل هي الثاني والاول ينقلب
نفلا وهو الصحيح قال صاحب العناية وهذا الخلاف مبني على ان لاصحابنا طريقين في
هذه المسئلة احدهما انه اذا كان صادقا فيما قال برئ بينه وبين الله تعالى والثاني انه لا
يبرأ فمن اختار الطريق الاول قال الزكاة هو الاول والثاني سياسة مالية زجرا
لغيره عن الاقدام على مثله ومن اختار الثاني قال الزكاة هي الثاني والاول ينقلب
نفلا كمن صلى يوم الجمعة الظهر في منزله ثم سعى الى الجمعة فاداها او ادعى الاداء الى عاشر
آخر ان وجد عاشرا آخر يصدق مع يمينه متعلق بجميع ما ذكر من قوله ويقبل قول من انكر
تمام الحول الخ لانه ادعى في صورة ادعائه الاداء الى العاشر او وضع الامانة في موضعها
وانكر الوجوب فيصدق مع يمينه بخلاف ما اذا لم يكن عاشر آخر في تلك السنة فلا يصدق لانه

ظهر

ظهر كذبه بيقين وله يشترط اخراج البراءة اي العلامة وهي علم لخط الابراء والجمع براآت
وبراوات عامي كذا في المغرب قال في ~~النهاية~~ ولم يشترط محمد اخراج البراءة في الجامع الصغير صاحب العناية
وشرطه في الاصل وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة لانه ادعى ولصدق دعواه علامة فيجب ابرازها
وجه الاول وهو رواية الجامع ان الخط يشبه الخط فلا يمكن جعله علامة فلم يعتبر علامة قال في
المبسوط والجامع الصغير للامام التمرتاشي هو الصحيح ثم على قول من يقول باشتراط العلامة هل يشترط
معها اليمين قال الامام التمرتاشي اذا لم يحلف لم يصدق عند ابي حنيفة وصدق عندهما انتهى
كذا في العناية ثم اعلم ان الخلاف في اشتراط اخراج البراءة انما هو في صورة واحدة من الصور المذكورة
وهي ما اذا قال اديته الى عاشر آخر في تلك السنة عاشر آخر وله سنة ذكرنا اذا قال
علي دين او اصبته منذ اشهر او اديتها الى الفقراء في مصر ولا يقبل قوله في ادائه بنفسه
فانه يجب ولان السوائم وكونه تدبير فلا يفيد وما قبل من مسلم قبل من الذمي
لان ما يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من المسلم فيراعى تلك الشرائط تحقيقا للتضعيف يعني ان تضعيف
الشيء انما يتحقق اذا كان المضعف على اوصاف المضعف عليه والا لكان تبديلا لا تضعيفا
فلو قال علي دين او لم يحل عليه الحول او اديته الى عاشر آخر او هو ليس للتجارة او بضاعة
عندي صدق في ذكر كله اذا حلف كالمسلم الا في قوله اديته الى الفقراء فانه لا يصدق في الذمي
لان فقراء اهل الذمة ليسوا بمصارف لهذا الحق وليس له ولاية الصرف الى مستحقه وهو مصالح
المسلمين قال صاحب الدرر كذا قال الزيلعي ولا بد من هذا الاستثناء ويحقق به فائدة نفسه
لا يقبل من الحربي جميع ذكر الا في قوله لامته هي ام ولدي فيقبل هذا منه او لغلام معه هذا
ولدي فيقبل هذا ايضا منه وانما لم يصدق الحربي في شيء من الفصول لعدم الفائدة في تصديقه
لانه لو قال لم يتم الحول على مالي فلا نأخذ منه لا يعتبر الحول لان اعتبار الحول لتمام الحماية ليحصل النماء
والحماية للحربي تتم بنفس الامان اذ لو لم يكن الامان صار سبيا مع امواله ولو قال علي دين
فالدين الذي في دار الحرب لا يطالب به في دارنا وان قال المال بضاعة فلا حرمة لصاحبها

والامان وان قال ليس لي نبي ان يكذبه الظاهر لانه لا يتكلف لنقل الاعذار ما لم يكن لها وان
قال اديتها الى عاشر آخر لم يلتفت اليه لان الماخوذ منه اجر الحماية وقد وجد سبب الا
كما تقرر آنفا فيعطي عاشرا اخر للحماية يقول الفقير هذا اشكال لانه لو لم يصدق تؤدي الى
استيصال المال وذا لا يجوز وهذا المعنى خلج في خاطري ثم وجدته بعينه في شرح مجمع البحرين
للفاضل الشهير بابن ملك وفي حاشية صدر الشريعة لمولانا الفاضل يعقوب باشا وفي تسهيل صاحب
جامع الفصولين ثم [illegible] فحمدت الله الذي وفق رأيي بآراء الفضلاء قال صاحب التسهيل
اقول ينبغي ان يلتفت اليه ما لم يعد اخذ الحماية باله مان واني الاثما يبقى الى الحول ان لم يعد
حتى لا يؤخذ منه ثانيا بلا عود فينبغي ان يصدق لكن الرواية انه لا يصدق انتهى ولو قال
اديتها انا كذب باعتقاده عن ان اقر ان بنسبه في بيت وبا موبتة امته الحق في بيع صحيح
لان كونه حربيا لا ينافي الاستيلاد لكن كما يثبت في دار الاسلام يثبت في دار الحرب وبه
يخرج من ان يكون مالا والاخذ لا يكون الا من المال وان قال هم مدبرون لم يلتفت
اليه لان التدبير من الحربي لا يصح كذا في النهاية نقلا عن الجامع للامام المحبوبي والامام
التمرتاشي رحمهم الله ولو قال لعبيد هؤلاء بني ومثلهم لا يولد لمثله يعتقون ويعشرون
لانه اقرار بالعتق فيصدق في حقهم ولا يصدق في حق العشر ولو كان مثلهم يولد له
لا يعشرون لثبوت نسبهم منه باقراره كذا في ابن ملك نقلا عن المحيط وان مر الحربي
ثانيا قبل مضي الحول بعد التعشير فان مر بعد عوده الى داره عشر ثانيا لانه رجع بامان
جديد وذكر للاخذ بعد [illegible] ينقضي الا الاستيصال والا فلا يعشر ثانيا حتى
يحول الحول لان الاخذ في كل مرة استيصال وحق الاخذ لحفظ ولان حكم الامان الاول
باق وبعد الحول يتجدد الامان لانه يمكن من المقام فيه الا حولا والاخذ بعده لا يستاصل لأم
المال [illegible] ان نصرانيا مر بفرس على عاشر عمر فعشره ثم مر به ثانيا فهم ان يعشره
فقال النصراني كلما مررت بك تعشرني اذا يذهب فرسي كله فترك تعشيره وذهب الى

عمر

عمر رضي الله عنه فلما دخل المدينة اتى المسجد فوجد عمر جالسا على عتبة الباب فقال يا امير المؤمنين انا الشيخ
النصراني فقال امير المؤمنين انا الشيخ الحنيفي فقص النصراني القصة فقال عمر رضي الله عنه
اتاك الغوث ثم [illegible] فرجع الى ما كان فيه فظن النصراني انه استخف بظلامته
فرجع الى [illegible] فلما انتهى الى [illegible] وجد كتاب عمر قد سبقه ان ان اخذ العشر مرة فلا تأخذ
منه اخرى فقال النصراني ان دينا يكون العدل فيه بهذه الصفة لحقيق ان يكون حقا فاسلم
ويعشر قيمة الخمر لا قيمة الخنزير وقال الشافعي لا يعشرهما لانه لا قيمة لهما وقال زفر يعشرهما
لاستوائهما في المالية وعند ابي يوسف ان مر بهما معا يعشرهما وان مر بكل واحد منهما
على الانفراد عشر الخمر دون الخنزير واذا مر الذمي على العاشر بخمر او خنزير بنية التجارة
يبلغ القيمة مائتي درهم ففيه اربعة اقوال فالشافعي مر على اصله بانه لا مالية ولا قيمة
لواحد منهما حتى لو اتلف مسلم خمر الذمي او خنزيره لم يضمن عنده وزفر سوى بينهما في المالية
فان مسلم اذا اتلف خنزير الذمي ضمنه كما لو اتلف خمره وابو يوسف اعتبر البعضية بجعل الخنزير
تابعا للخمر لان الخمر اقرب الى المالية من الخنزير بواسطة التخليل وقد يثبت الحكم تبعا وان
لم يثبت قصدا فان بيع النخل العاملة لا يجوز مقصودا ويجوز تبعا للعمل وهو نظير ما
قاله ابو يوسف في وقف المنقول انه لا يجوز الا ان يكون تبعا للعقار بان يقف القرية بما
فيها من الآلات الزراعية ووجه الفرق لعلمائنا ان الذي يأخذ الامام انما يأخذ بسبب
الحماية والحماية انما تكون بالولاية وليس على مسلم ولاية حماية الخنزير على اهل الذمة بخلاف
الخمر لما عرف ان الاصل في الولاية ولاية المرء على نفسه ثم يتعدى الى غيره عند وجود شرط
التعدي والمسلم يملك حماية الخمر على نفسه ليخللها او تتخلل بنفسها فيملك ذلك على غيره ولا
يحمي خنزير نفسه بل يجب تسييبه يعني لو اسلم نصراني وله خنازير يجب تسييبها فكذا لا
يحميه على غيره وفي هذا المحل اشكال من وجوه ذكرت في العناية والنهاية وسائر
شروح الهداية ان شئت فاطلبها منها وله [illegible] مال [illegible]

أي يثبت بالمال المأمور به عليه لحاجته إلى حمايته ومال بيته لم يدخل في حمايته فلو مر على العاشر بمائتي
درهم وأخبر أن له في منزله ما يبلغه نصابا وقد حال عليه الحول لا يأخذ شيئا لأن ما مر به
لم يبلغ نصابا وما في بيته لم يدخل تحت حمايته فلا يأخذ منه شيئا وله بعشر مال البضاعة لأنه غير
مأذون بأداء زكاته بل هو مأذون بالتجارة فقط ولو أخذ كان المأخوذ غير الزكاة لعدم إذن المالك وإلا
أخذ شيئا أو سوى الزكاة ولا إن كان ملكه ومالكه معتبرا في الزكاة ولا يعشر مال المضاربة لأن المضارب
ليس بمالك ولا نائب عنه في أداء الزكاة وإنما هو نائب في التجارة لا غير إلا أنه يعشر وله
على ما فوض إليه فكان بمنزلة المستبضع وكان أبو حنيفة يقول أولا يعشرها لقوة حق المضارب
لأنه بمنزلة المالك ثم رجع وقال لا يعشرها وهو قولهما إلا أن يكون في المال ربح يبلغ نصيب المضارب
منه نصابا فيؤخذ منه لأنه مالكه قال صاحب الإصلاح وفي التحفة هذا إذا كان مسلما أو ذميا
دون الحربي فلو كان الحربي هذا المال بضاعة أو مضاربة لا يقبل قوله ويعشر وله يعشر
كسب مأذون قال صاحب الهداية ولو مر عبد مأذون بمائتي درهم وليس عليه دين يعشره
وقال أبو يوسف لا أدري أن أبا حنيفة رجع عن هذا أم لا وقياس قوله الثاني في المضاربة
أنه لا يعشره وهو قولهما لأن الملك فيما في يده للمولى وله التصرف فقط فصار كالمضارب
فيكون رجوعه في المضاربة رجوعا منه في العبد وقيل في الفرق بينهما إن بين المضارب والعبد
هاهنا أن العبد يتصرف لنفسه حتى لا يرجع بالعهدة على المولى بل يباع فيها وهو ما زاد
فيطالب بها بعد العتق فكان هو المحتاج إلى الحماية والمضارب يتصرف بحكم النيابة حتى يرجع
بالعهدة على رب المال فكان رب المال هو المحتاج إلى الحماية فلا يكون رجوعه في المضاربة رجوعا منه
في العبد انتهى إلا أن كان له دين عليه أي على ما ذكر وهو مولاه فإنه يأخذ منه لأن الملك
له وإن كان عليه دين يحيط بماله فلا يأخذ لانعدام الملك عند أبي حنيفة على أصل أبي حنيفة وللشغل على
أصلهما وحاصله أنه لا يؤخذ منه على تقدير كونه مديونا عنده لأن المولى لا يملك ما في يده على
أصله وعندهما لا يؤخذ أيضا وإن كان يملك ما في يده على تقدير كونه مديونا لكون كسب العبد

مشغولا

مشغولا بالدين على أصلهما ومن قتل الخوارج بعد ما عشر ثانيا لأن التقصير من قبله حيث مر على
عاشر الخوارج بعد علمه أن عاشر الخوارج يأخذ العشر بما قرب منهم ولا كذلك إذا غلب
الخوارج على بلد فأخذوا عشر أهلها حيث لا يثني عليهم لأن التقصير جاء من قبل الإمام
ولو مر صبي من أهل الحرب بمال إن كانوا يأخذون من صبياننا نأخذ منه والله تعالى أعلم

باب الركاز أخّر عن العاشر لمعنيين أحدهما أن أخذ العاشر العشر أكثر وجودا
من المعادن التي يوجد فيها الخمس والشيء الذي هو كثير الوجود وقوعا كان أحق
بالبيان والثاني أن العشر أقل أداء والخمس أكثر فكان فيه الانتقال من ذكر القليل إلى ذكر
الكثير ثم المال المدفون في الأرض له أسام ثلاثة الكنز والمعدن والركاز فالكنز اسم
لما دفنه بنو آدم والمعدن اسم لما خلقه الله تعالى في الأرض يوم خلقت الأرض وفيه نظر لأن
كونه خلقه يوم خلقت الأرض غير معلوم فالأولى ترك هذه الزيادة والركاز اسم لهما جميعا
والكنز مأخوذ من كنز المال كنزا جمعه والمعدن من عدن بالمكان أقام به والركاز من ركز
الرمح أي غرزه وعلى هذا أجاز إطلاقه عليهما جميعا لأن كل واحد منهما مركوز في الأرض أي
مثبت وإن اختلف الراكز وصح كل واحد منهما بأن يراد في الإطلاق عليهما لكن المصنف
عنون الباب بالركاز وصاحب الهداية قال باب المعادن والركاز فلم يظهر لي ما الوجه ثم تكلف
شراحه في توجيهه ولقائل أن يقول المصنف وجد مسلم أو ذمي معدن ذهب أو فضة
أو حديد أو رصاص أو نحاس في أرض عشر أو خراج أخذ منه خمس والباقي له أي للواجد
وإنما قيد بأرض عشر أو خراج احترازا عما وجد معدنا في الدار فإنه سيأتي حكمه وإن وجد
في المفازة التي لا مالك لها ففيه الخمس عندنا أيضا وقال الشافعي لا شيء عليه لأنه مباح
سبق يده إليه كالصيد ولنا قوله عليه السلام وفي الركاز الخمس وهو من الركز فيطلق
على المعدن ولأنها كانت في أيدي الكفرة وحوتها أيدينا غلبة فكانت غنيمة وفي الغنائم
الخمس بخلاف الصيد لأنه لم يكن في يد أحد فكان قبل لو كان غنيمة لكان الخمس للغانمين لكن

الكامن

يقول الفقير

هد

٢٥

وابن السبيل وأربعة أخماسه للغانمين ليس كذلك لأن يد الغانمين يد حكمية لثبوتها على الظاهر أما
الحقيقية فللواجد فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس والحقيقية في حق الأربعة الأخماس حتى
كانت للواجد وتحقيقه أن الغانمين إنما يستحقون أربعة الأخماس إذا أحرزت أيديهم
حقيقة وحكما وهنا أيديهم حكمية لأنها ثبتت أيديهم على ظاهر الأرض حقيقة وثبتت
على باطنها حكما وأما اليد الحقيقية فللواجد وكان ما في باطنها غنيمة حكما لا حقيقة
فاعتبرنا الحكمية في حق الخمس الحقيقية وأربعة الأخماس حتى كان للواجد مسلما أو ذميا
حرا أو عبدا صبيا أو بالغا رجلا أو امرأة كذا في العناية إن لم تكن الأرض مملوكة وإلا
فلمالكها يعني إن كانت الأرض مملوكة فالباقي بعد الخمس لمالك الأرض وما وجد أي معدن
وجده الحربي فكله فيء لأن الذمي يجوز أن يرضخ له من الغنيمة فكذا فيما له حكم الغنيمة
ولا كذلك الحربي وإن وجد في داره لا يخمس بل كله للواجد لأنه من أجزاء الأرض مركب
فيها ولا مؤنة في سائر الأجزاء فكذا في هذا الجزء لأنه الجزء لا في الجملة بخلاف الكنز
لأنه غير مركب فيها واعترض بأنه لو كان من أجزائها لجاز التيمم به ولم يجز بالإجماع وأجيب
بأن التيمم بالمنطبع منها لأن أجزاءها خلقة ونحو الذي يجب منها قال المولى سعدي
أفندي كيف يتأتى إذا أورد النقض على قوله لأنه الجزء لا في الجملة قلنا فإنها لا تطالع
قوله على التقسيم وفي الركاز الخمس من غير فصل بين الدار والأرض وفي أرضه روايتان
في رواية الأصل لا شيء فيما كان في الدار وفي رواية الجامع الصغير فيه الخمس ووجه الفرق
على إحدى الروايتين أن الدار ملكت خالية عن المؤنة دون الأرض ولهذا أوجب
العشر والخراج في الأرض دون الدار فكذا هذه المؤنة وإن وجد كنزا فيه علامة
الإسلام كالمكتوب عليها كلمة الشهادة أو اسم ملك من ملوك المسلمين فهو كاللقطة يعرفها
حيث وجدها مدة يتوهم أن صاحبها يطلبها وذلك يختلف بقلة المال وكثرته على ما
يجيء في بابها وما فيه علامة الكفر كالمنقوش عليها الصنم أو الصليب أو اسم ملك

ملوك

من ملوك الكفر فخمس على كل حال أي سواء كان الموجود ذهبا أو فضة أو رصاصا أو غيرها سواء
كان الواجد صغيرا أو بالغا حرا أو عبدا مسلما أو ذميا إلا إذا كان حربيا مستأمنا كذا
في العناية وباقيه للواجد إن كانت أرضه أي الأرض التي وجد فيها الكنز غير
مملوكة وإن كانت مملوكة فكذلك عند أبي يوسف أي يختص باقيه للواجد لأنه من دفين الكفار
لم يصل إليه يد الغانمين بالإحراز فصار من أخذه أول محرز له فكان أحق به كما إذا
وجد في غير مملوكة وعندهما باقيه بعد الخمس لمن ملكها أول الفتح إن علم أو لوارثه لأنه
سبقت يده وهي يد الخصوص فيملك بها ما في الباطن يعني أن يد من ملكها أول الفتح وإن
كانت يدا حكمية كيد الغانمين إلا أن يده يد خصوص ويد الغانمين يد عموم فيملك بها ما
في الباطن وإن كانت على الظاهر كمن اصطاد سمكة وفي بطنها درة يملك الدرة ثم بالبيع
لم يخرج عن ملكه لأنه مودع فيها كما لو باع سمكة لم يدخل الدرة في البيع فكذا هاهنا بخلاف
المعدن لأنه من أجزائها فينتقل إلى المشتري وإلا أي وإن لم يعلم من ملكها أول الفتح
فلأقصى مالك يعرف لها في الإسلام أو لورثته وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي وقال أبو
اليسر يوضع في بيت المال وما اشتبه ضربه يجعل جاهليا في ظاهر المذهب لأنه الأصل
وقيل إسلاميا في زماننا لتقادم العهد بفتح هذه البلاد فالظاهر أنه لم يبق شيء
مما دفنه أهل الحرب والبناء على الظاهر واجب حتى يقوم دليل ومن دخل دار الحرب بأمان
ووجد في صحرائها أي صحراء دار الحرب ركازا سواء كان معدنا أو كنزا فكله له أي
للواجد إن لم تكن مملوكة لأحد كالمباحات لأنه ليس في يد أحد على الخصوص فلا يكون غدرا
ولا شيء فيه لأنه بمنزلة متلصص غير مجاهر ولم يأخذ قهرا وغلبة وإن وجد في
دار بعضهم رده على مالكها تحرزا عن الغدر لأن ما في الدار في يد صاحبها خصوصا والغدر
حرام لقوله صلى الله عليه وسلم في العهود وفاء لا غدر ولقول الحضرمي بن قيس بأمر وهو ما
إذا وجد في أرض مملوكة في دار الحرب ولم يتعرض له المصنف لكون حكمها حكم الدار

فالرد على ما ذكرنا لان صاحب التسهيل وجد متاعا في ارض مملوكة لاهل الحرب يرده الى
صاحبها عن الغدر والخيانة ولو لم يرده واخرجه الى دار الاسلام ملكه ملكا خبيثا
كالمملوك بشراء فاسد ولو وجد غير متاع لم يرده ولا خمس لانه اخذ متلصصا
انتهى ثم اعلم ان مسائل هذا الباب على خمسة عشر وجها لان الذهب والفضة الذي
يوجد لا يخلو اما ان يكون معدنا او كنزا وكل ذلك لا يخلو اما ان يوجد في دار الاسلام
او في دار الحرب وكل ذلك لا يخلو عن ثلثة اوجه اما ان يوجد في ارض لا مالك لها او في
ارض مملوكة او دار وعلى وجود كنزا لا يخلو عن ثلثة اوجه ايضا اما ان يكون على ضرب اهل
الاسلام او على ضرب اهل الجاهلية او اشتبه الحال عليه وجميعها خمسة عشر وحكم الكل علم
مما ذكرنا انتهى وان وجد ركازا متاعهم في ارض منها اي من دار الحرب غير
مملوكة خمس وباقيه له وقال صاحب الدرر وجد متاعهم في ارض غير مملوكة خمس وباقيه
للواجد قال في الوقاية وان وجد ركازا متاعهم في ارض منها لم تملك خمس وباقيه
للواجد ظاهره ان مراده نقل مسئلة ذكرت في الهداية في آخر الباب بقوله متاع وجد
ركازا فهو للذي وجده وفيه الخمس لان آخر كلامه عبارته لا تساعد ذلك لان الظاهر ان
لفظ وجد على صيغة المبني للفاعل وضميره راجع الى المستأمن بدليل السياق والسباق
وضمير منها راجع الى دار الحرب فالمعنى ان وجد مستأمن ركازا متاعهم في ارض من دار
الحرب غير مملوكة خمس وباقيه للواجد وهذا مع كونه غير مطابق لمسئلة الهداية
غير صحيح في نفسه اما الاول فظاهر واما الثاني فلما صرح به شراح الهداية وغيرهم ان
الخمس انما يجب فيما يكون في معنى الغنيمة وهو فيما كان في يد اهل الحرب ووقع في ايدي
المسلمين بايجاف الخيل والركاب والمذكور في الوقاية ليس كذلك لان مستأمن
كالمتلصص والارض من دار الحرب لم تقع في ايدي المسلمين فالصواب ان يقطع وجد عن
قبله ويقرأ على البناء للمفعول ويترك لفظ منها ويضاف الارض الى المسلمين ليكون المراد
بما

بما ارضا كانت من دار الحرب ووقعت في ايدي المسلمين ولهذا اعترض العلامة الرازي انتهى وانا اقول
العبرة بعبارة المصنف ايضا لم يتفطن لما ذكره صاحب التسهيل فحكم كحكم صاحب الوقاية لكن
يمكن حمل عبارة الوقاية والمصنف الى ما ذكره بتكلف وهو ان يقرأ وجد مبنيا للمفعول ويقدر
بعد قوله في ارض منها قولنا وقعت في ايدي المسلمين على انه صفة لقوله في ارض فيصح ويؤول الى ما ذكره
صاحب التسهيل ولا خمس في فيروزج وهو حجر وجد في جبل قالوا المستخرج من المعادن انواع
ثلثة جامد ينطبع كالذهب والفضة والحديد والرصاص والصفر وجامد لا ينطبع
ومائع لا يتجمد كالماء والقير والنفط فيجب الخمس في النوع الاول من المستخرج من المعادن
كذلك الجص والكحل والزرنيخ والياقوت والزبرجد وغيرها مما هو جامد لا ينطبع وقيد بقوله
وجد في جبل احترازا عما يوجد في خزائن الكفار
فاصيب قهرا فانه فيه الخمس اتفاقا ووجه عدم الخمس فيها انه حجر وقد قال صلى الله عليه وسلم
لا خمس في الحجر ولهذا يصح التيمم عليه لانه من اجزاء الارض بخلاف الذهب والحديد لانهما
الارض وكذا لا خمس في الياقوت والزمرد لانهما حجارة ايضا ويخمس زئبق قيل هو فارسي
معرب بالهمزة ومنهم من يقول بكسر الباء بعد الهمزة والمراد به ما يصاب في معدنه لما ذكرنا
انفا حكي عن ابي يوسف ان ابا حنيفة رحمه الله كان يقول اولا لا شيء فيه وكنت اقول فيه الخمس
فلم ازل اناظره واقول انه كالرصاص حتى قال فيه الخمس ثم رأيت ان لا شيء فيه فصار الحاصل
انه على قول ابي حنيفة الآخر وهو قول ابي يوسف الاول وهو قول محمد فيه الخمس وعلى قول ابي يوسف
الآخر وهو قول ابي حنيفة الاول لا شيء فيه لانه بمنزلة القير والنفط يعني هو من جملة
المياه ولا خمس في مائع وقالا انه يستخرج بالعلاج من عينه وينطبع مع غيره فكان كالفضة
فانها لا تنطبع ما لم يخالطها شيء آخر وهذا هو النوع الثالث من المستخرج من المعادن
لا خمس في لؤلؤ وعنبر وهو روث دابة بحرية او نبع عين فيه او حشيش ينبت له في قعر
البحر لم يرد عليه القهر فلم يكن ما يؤخذ منه غنيمة ومعناه ان الخمس انما يجب فيما كان في ايدي

الكورة وقد تغوص ايدي الغلمين باحجار الجبل والتراب واللؤلؤ والعنبر ليس كذلك لانهما لم يكونا في يد
لانه قهرنا يد يثبت عليه عن حكم هذا قالوا لو وجد الذهب والفضة في قعر البحر لم يجب شي وعند
ابي يوسف بالعكس اي لا يجب في ذهبه ويجب في لؤلؤه وعنبره قال صاحب الهداية وقال ابو
يوسف في اللؤلؤ والعنبر وفي كل حلية تخرج من البحر خمس لان عمر رضي الله عنه اخذ الخمس من
العنبر قال صاحب العناية روي ان يعلى بن امية كتب الى عمر بن الخطاب فسأله عن
عنبرة وجدت على الساحل فكتب اليه في جوابه انه مال الله يؤتيه من يشاء وفيه الخمس قال
صاحب النهاية هذا الذي ذكره يصلح حجة في العنبر لا في اللؤلؤ ولم يذكر صاحب الهداية
حجة في اللؤلؤ وذكر في الفوائد الظهيرية ان السوال عن عمر رضي الله عنهما جميعا فانه
سئل عن العنبر واللؤلؤ يستخرجان من البحر فقال فيهما الخمس اقول الذي يظهر من
كلام صاحب الهداية انه اراد به الاستدلال على اللؤلؤ بالدلالة لانه قال وفي كل
حلية تخرج من البحر استدل على المجموع بالعنبر لانه يخرج من البحر وفيه الخمس فكذا كل ما يخرج
من البحر دفعا للتحكم انتهى ما في العناية **باب زكوة الخارج** قال صاحب
النهاية المراد من الزكوة ههنا العشر كما سمي آخذ الزكوة بالعاشر فيما تقدم سمي العشر
هنا بالزكوة مجازا وقال الامام بدر الدين الكردري رحمه الله تسمية الزكوة ههنا
على قولهما لانهما يشترطان النصاب والبقاء فكان نوع زكوة ثم الحاق العشر
بالزكوة وتاخيره عنها لان الله تعالى جمع بينهما في الكتاب واخر العشر عنها في قوله يا ايها
الذين آمنوا انفقوا من طيبات ما كسبتم ومما اخرجنا لكم من الارض قيل المراد بالكسب
مال التجارات ففيه بيان زكوة التجارات والمراد من قوله ومما اخرجنا لكم من الارض
العشر ولانهما من الوظائف المالية وان وجوبهما بالقدرة الميسرة واما التاخير
فبما ثبت في الكتاب كذا كان العشر مؤنة فيها معنى العبادة والعقوبة فيها تابعة
والزكوة قربة محضة وهي من اركان الدين فتقدم الصدقات الخالصة على غيرها تابع

في سائر المواضع وكذا ههنا والالف واللام في العشر ايضا قوله وآتوا حقه يوم حصاده وقوله عليه السلام
ما اخرجت الارض ففيها العشر والكلام في هذا الباب في خمسة مواضع احدها ان العشر واجب
وقال بعض الناس منسوخ لقول علي نسخت الزكوة كل صدقة قبلها ولنا الاحاديث المشهورة
من جملتها ما سقته السماء ففيه العشر والثاني ان النصاب هل يشترط اولا والثالث هل
يشترط البقاء ام لا والرابع هل يجب العشر فيما لا يدخل تحت الوسق فضلنا يجيء والخامس
ان ما يوجد في الجبال التي لا يملكها احد من الثمار هل يجب فيه العشر ام لا كذا ذكر
في النهاية فيما سقته السماء اي المطر او سقي سيحا السيح ماء الجاري قال صاحب العناية
ساح الماء سيحا اذا جرى على وجه الارض والسيح ماء الجاري الظاهر وفي الجوهري كذا
قال صاحب النهاية وانتصاب سيحا على انه مفعول ثان كقولك سقيت وسقوا ماء حميما انتهى و
المفهوم من كتب اللغة ان لفظ سقى ثلاثي يتعدى الى مفعول واحد كقولهم سقاه الله تعالى ماء
والى المفعولين كقولهم سقاه الله الغيث وصرح شارح الديباجة بتعديه الى المفعولين
في شرح قول صاحب المصباح سقى الله ثراه وقال شارح التحفة وانتصاب سيحا بنزع
الخافض اي سقي بسيح بقوله العشر ولم يسند سقي الى السيح كما اسند سقته الى السماء
اشارة الى ان السماء يسقيه بلا مزاولة عمل من صاحبه والسيح لا يسقيه الا بمباشرة
من صاحبه فكان السيح كالدلو والدالية وبعضهم اسند وقال سقاه سيح كما في الوقاية
وغيره فكانه تجوز تنبيه اي ما اخذ منه من جميل العشر قل او كثر بلا شرط نصاب وبقاء
وعندهما انما يجب العشر فيما يبقى سنة اذا بلغ خمسة اوسق يعني شرطا النصاب و
البقاء لهما في الاول قوله عليه السلام ما اخرجت الارض ففيه العشر من غير فصل ولهما ايضا
قوله عليه السلام ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة ولانه صدقة فيشترط النصاب فيه
لتحقق الغناء ولهما في الثاني قوله عليه السلام ليس في الخضراوات صدقة وله فيه ايضا
ما رويناه آنفا لانه لا فصل فيه بين ان يكون باقيا او لا ولان الارض قد تستنمي بما لا يبقى

وفي الاستنماء بالحنطة والشعير لانه نوع من الاشياء اعظم الا ترى ان محمدا وضع الخراج على الكرم
اكثر مما وضع على المزارع لما ان نفعها ابلغ من نفع المزارع وبسبب من الارض النامية
ولهذا يجب فيها الخراج كذا في الصحاح فانه قال مولانا الفاضل سعد بن احمد [illegible] يجب لان الخراج
يكون في [illegible] النماء التقديري ولا يلزم حقيقة النماء بخلاف العشر فلا يقاس على الخراج
فيما يوجد في الجبال من الثمار وعند ابي يوسف فانه قال لا يجب العشر لان سبب الارض النامية
ولم يوجد قلنا المقصود بالسبب الخارج وهو حاصل فصار كما لو حصل في ملكه كذا في الكافي
والحاصل انه لا اعتبار فيه بعدم وجوب العشر بكون الارض غير مملوكة له لان العشر يجب على المستعير
اذا زرع وان لم يكن الارض مملوكة له لما ان الخارج سلم له من غير عوض وكذا هذا
وقيد البقاء بان يبقى سنة في الغالب من غير معالجة كثيرة فلذلك يجب العشر في الحنطة والشعير
والذرة وغيرها من الحبوب لانها باقية تبقى سنة من غير معالجة ولا يجب في الخوخ والتين
والكمثرى والسفرجل لانها لا تبقى سنة الا بمعالجة كثيرة ويجب في الجوز واللوز لانهما
يبقيان وكذلك في التمر والزبيب لانهما باقيان ايضا من غير معالجة كثيرة والوسق
ستون صاعا بصاع رسول الله صلى الله عليه وسلم فخمسة اوسق الف ومائتا من لان كل صاع
اربعة امناء وقال شمس الائمة الحلواني هذا قول اهل الكوفة وقال اهل البصرة الوسق ثلثمائة
من وما لا يوسق فاذا بلغت قيمته اي قيمة ما لا يوسق خمسة اوسق من ادنى ما يوسق
يجب العشر عند ابي يوسف كالزعفران والقطن لانه لا يمكن التقدير الشرعي وهو الوسق فيما
لا يوسق فاعتبر قيمته كما في عروض التجارات وعند محمد يجب العشر فيما لا يوسق اذا بلغ
خمسة امثال من اعلى ما يقدر به نوعه لان التقدير بالوسق فيما يوسق كان باعتبار
انه اعلى ما يقدر به نوعه لانه يقدر اولا بالصاع ثم بالكيل ثم بالوسق فكان الوسق
افضل ما يقدر به معيار فاعتبر في القطن خمسة احمال يعني اذا بلغ القطن خمسة احمال
يجب العشر لانه اعلى ما يقدر به القطن الحمل لانه يقدر اولا بالاساتير ثم بالامناء ثم

الذرة بالضم والتشديد [illegible]

كالزعفران والقطن و

[illegible]

بالاحمال وفي الزعفران خمسة امناء يعني اذا بلغ خمسة امناء يجب فيه العشر لانه اعلى ما يقدر
به الزعفران المن لانه يقدر اولا بالسنجة ثم بالاساتير ثم بالامناء ولا شيء في الحطب
والقصب الفارسي والحشيش لانها لا تستنبت في الجنان عادة بل ينقى عنها لانها اذا غلبت على
الارض فسدت فلا يحصل بها النماء وسبب وجوب العشر الارض النامية بالخارج حتى لو اتخذها
مقصبة او مشجرة او منبتا للحشيش واراد الاستنماء يجب العشر ذكره [illegible] كان فيها العشر
وقيد بالفارسي لان قصب الذريرة وقصب السكر فيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال
الارض قالوا القصب انواع ثلثة الاول القصب الفارسي الذي يتخذ منه الاقلام وما اشبه
قصب الذريرة وهو نوع من القصب في جوفه عطر يؤتى به من الهند واجوده الياقوتي
اللون المتقارب العقد وانبوبه محشو من شيء ابيض مثل نسج العنكبوت وفي مضغه
مرارة وقبض من افضل الادوية لحرق النار مع دهن الورد وخل وينفع من اورام
المعدة والكبد [illegible] ومن الاستسقاء ضمادا وانما سمي بقصب الذريرة لانها تجعل ذريرة
ذريرة ويلقى في الدواء والثالث قصب السكر وما لا يجب فيه العشر من هذه الاقسام الثلثة القصب
الفارسي واما الاخران ففيهما العشر لانه يقصد بهما استغلال الارض وقال صاحب النهاية
وقصب السكر ان كان يخرج منه العسل يجب فيه العشر وان كان لا يخرج منه العسل فهو كالقصب الفارسي
لا يجب فيه العشر قيل انما لا يخرج منه العسل اذا ايبس وتبن وسعف وهو ورق النخل الذي
يتخذ منه المراوح انما لا يجب فيهما العشر لان المقصود من الشجر الحب ومن السعف الثمر
دونهما فلا يقصد بهما استغلال الارض ويجب في الكتان وبذره لان كل واحد منهما
مقصود الانبات ويجب في البطيخ دون بذره لان بذره ليس مقصودا بالذات ولو كان
في دار رجل شجرة مثمرة لا عشر فيها لانه بمنزلة دار ليست عشرية وفيما سقي بغرب
وهو الدلو العظيم او دالية وهي منجنون تديرها البقرة فاذا ادارها الماء فهي ناعورة
وذكر في المغرب ان الدالية جذع طويل يركب تركيب مداق الارز في راسه مغرفة

السنجة [illegible]
[illegible] معرب سنك
فصح ونقل [illegible]
[illegible]
افصح ونقل عن
ابن السكيت
الصنجة [illegible]
لانها بالسين
كذا في العناية

[illegible]

كبيرة يستقى بها او سانية وهي الناقة التي يستقى عليها نصف العشر على القولين يعني بلا شرط نصاب
وبقاء عنده فالحاصل ان المؤنة تكثر فيه وتقل فيما سقته السماء او سيحا وقال صاحب
العناية قال شمس الائمة السرخسي رحمه الله بعض مشايخنا بقلة المؤنة فيما سقته السماء وكثرتها
فيما سقي بغرب او دالية وهذا ليس بقوي فان الشرع اوجب الخمس في الغنائم ومؤنتها
اكثر منها في الزراعة ولكن هذا تقدير شرعي فنتبعه ونعتقد فيه المصلحة وان لم نقف عليها قال
بلا رفع مؤن الزرع كاجر العمال ونفقة البقر وكرى الانهار واجرة الحافظ ونحوها لانه عليه
صلى الله عليه وسلم فيما سقته السماء العشر وفيما سقي بالسانية نصف العشر ولانه عليه السلام
حكم بتفاوت الواجب بتفاوت المؤنة لانه قال ما سقته السماء ففيه العشر وما سقي بغرب
ففيه نصف العشر فاذا كان كذلك لم يكن لرفعها معنى لان رفعها يستلزم عدم التفاوت على
وهو باطل بقول المعترض هذا القيد وان يظن في بادي النظر انه قيد لما فيه نصف العشر فقط
الا انه في الحقيقة قيد لما فيه العشر ولما فيه نصف العشر جميعا ومن الناس من قال يجب النظر الى قدر
قيمة المؤن من الخارج فيسلم ذلك القدر اليه بلا عشر ثم يعشر الباقي لان قدر المؤن بمنزلة
السالم له بعوض كانه اشتراه الا ترى ان من زرع في ارض مغصوبة يسلم له من الخارج
بقدر ما غرم من نقصان الارض ويطيب له كانه اشتراه وفي العسل العشر قل او كثر عند ابي
حنيفة لانه لا يعتبر النصاب وهذا اذا اخذ من جبل او ارض عشرية واما اذا اخذ من ارض
خراجية فلا شيء فيه لا العشر ولا الخراج وقال الشافعي لا يجب في العسل شيء لانه متولد
من الحيوان فاشبه الابريسم الذي يحصل من دود القز وذكر لان العسل يحصل من طائر كذا
الطعام وليس بخارج من الارض والعشر انما يجب بما يخرجه الارض ولنا ما روى ابو سلمة
عن ابي هريرة ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب الى اهل اليمن ان في العسل العشر ولان النحل
يتناول انوار الشجر وثمارها فكان كالثمر في كل الثمار وفيها العشر اذا كانت في الارض
العشرية وكذا فيما يتولد منها بخلاف دود القز فانه يتناول الاوراق فقط ولا عشر فيها

وعند

وعند محمد اذا بلغ خمسة افراق يجب العشر والفرق ستة وثلاثون رطلا لانه اقصى ما يقدر به ذكر الامام
المطرزي في المغرب الفرق بفتحتين اناء يأخذ ستة عشر رطلا وذكر ثلاثة اصوع وقال الازهري
والمحدثون بالسكون وكلام العرب على التحريك قالت وفي نوادر هشام عن محمد الفرق ستة وثلاثون
رطلا ولم اجد هذا فيما عندي من اصول اللغة انتهى وقال صاحب العناية وذكر في شرح الطحاوي
كل فرق ستة وثلاثون رطلا وفي القاموس الفرق مكيال معروف بالمدينة وهو ستة عشر رطلا وعند ابي
يوسف اذا بلغ عشر قرب كل قربة خمسون منا لحديث بني شبابة وقيل بني سيارة انهم كانوا يؤدون
الى رسول الله صلى الله عليه وسلم كذلك وهو ما روي عن عبد الله بن عمرو بن العاص ان بني شبابة بطن من فهم
بالطائف منهم كانوا يتخذون من النحل حتى نسب اليهم العسل فقيل عسل شبابي وقيل سياري
كانوا يؤدون الى رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل عشر قرب قربة فلما كان زمن عمر رضي الله عنه
استعمل على الناحية سفيان بن عبد الله الثقفي فابوا ان يؤدوا اليه منها شيئا فكتب
سفيان الى عمر انما النحل ذباب غيث يسوقه الله الى من يشاء فان ادوا اليك ما كانوا ٧ فكتب اليه عمر م
يؤدونه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فاحمهم والا فخل بينهم وبين الناس فدفعوا اليه العشر
وعن ابي يوسف انه يعتبر قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق فيكون في العسل خمس روايات الاولى
يجب فيه العشر قل او كثر اذا اخذ من جبل او ارض عشرية والثانية اذا بلغ خمسة افراق يجب
وبه اخذ محمد والثالثة اذا بلغ عشر قرب يجب العشر وبه اخذ ابو يوسف والرابعة اعتبار
قيمة خمسة اوسق من ادنى ما يوسق وهي رواية عن ابي يوسف والخامسة اذا بلغ خمسة امناء
يجب العشر وهي رواية عن ابي يوسف ايضا كذا في الهداية ويؤخذ عشران من ارض عشرية
لتغلبي عرف ذلك باجماع الصحابة رضي الله عنهم بعهد عمر واحد ان كان اشتراها
من مسلم لان الوظيفة عنده لا تتغير بتغير المالك اعلم ان الواجب في الاراضي اربعة عشر
ونصفه وخراج وتضعيف وعلى ذلك ثلاثة مسلم وذمي وتغلبي فان كان من الارض عشرية في
اشتراها من تغلبي ضعف عليه اجماعا لما مر من قضية عمر رضي الله عنه ولو اشتراها الى

الارض التي لم يشترها من مسلم بل كانت ارثا له منه ان التغلبي ذمي اخذ منه العشران بحول
التضعيف عليه في الجملة لان التضعيف على ما قررنا فان الذمي اذا اشترى العشري لا يزكي
فانه يؤخذ منه ضعف ما يؤخذ من مسلم وكذا لو اشتراها منه اي من التغلبي مسلم فانه يؤخذ
العشران ايضا سواء كان التضعيف اصليا بان كانت الاراضي العشرية التي صولح عليها
على بني تغلب موروثة من ابائهم او تداولته الايدي بالشراء من تغلبي الى تغلبي او حادثا
بان اشتراها من مسلم لان التضعيف صار وظيفة لها فتنتقل الى المسلم بما فيها كالخراج او
اسلم هو اي التغلبي فانه ايضا يؤخذ منه العشران وهو الكل عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف
فانه قال ان اسلم التغلبي او اشتراها منه مسلم يعود الى العشر لعدم الداعي الى التضعيف
وهو الكفر الا ترى ان التغلبي اذا كانت له خمس من الابل سائمة يجب فيها شاتان فان باعها
من مسلم او اسلم هو يؤخذ منه شاة ولمحمد في قول ولابي حنيفة ان مال الزكاة اقبل للتحول
من وصف الى وصف الا ترى ان مال التجارة يبطل عنه الزكاة بنية القنية والسوائم يبطل عنها
وصف الزكاة بجعلها علوفة وها هنا ليس كذلك وقيل محمد مع ابي يوسف وذكر
صاحب الهداية والاصح انه مع ابي حنيفة يقول العبد الضعيف كون محمد مع ابي يوسف ظاهر فيما اذا اشتراها
التغلبي من مسلم ثم اشتراها منه مسلم او اسلم هو تبديلها في قوله وعند محمد عشر واحد
كان اشتراها من مسلم حتى يظهر كون الطهور وعلى المرأة والصبي منهم ما على الرجال لان الصلح
جرى على تضعيف الصدقة اي على تضعيف ما يجب على المسلمين من صدقة من المسلمين ثم
ويجب على بني تغلب ضعفه وعلى الصبي والمرأة اذا كانا من المسلمين العشر فيضعف ذلك ان كانا
منهم ولو اشترى ذمي ارضا عشرية من مسلم وقبضها فعليه الخراج عند ابي حنيفة لان في
العشر معنى العبادة والكافر ليس باهل لها والارض لا تخلو عن الواجب فيتعين الخراج وعند
محمد تبقى على حالها يعني يجب عشر واحد لانه وظيفة الارض لا تتبدل بتبدل المالك
وعند ابي يوسف يضعف العشر ويوضع موضع الخراج لانه لا سبيل الى ابقاء العشر ولا الى تبديله

بالخراج

بالخراج لان الخراج غير مشروع كرها والتضعيف نظير كان التغلبي فيجب القول به فان اخذها منه مسلم
بشفعة او ردت على البائع المسلم لفساد البيع عاد العشر اما الاول فلتحول الصفقة الى الشفيع
فكانه اشتراها من المسلم واما الثاني فلانه بالرد والفسخ بحكم الفساد جعل البيع كان لم يكن ولان
حق المسلم البائع لا ينقطع بهذا الشراء وهو الفاسد لكونه مستحق الرد ذمي دار جعلها بستانا خراج
ان كانت الدار لذمي وضع هذه المسئلة لبيان ان الحكم الاصلي الشرعي يتغير بتغير صفته فانها
لو بنيت كما كانت لم يكن فيها شيء سواء كان مالكها مسلما او ذميا لما روي ان عمر رضي الله عنه جعل
نطق الخراج والجزية ساكن على المسكن فقال المساكن عفو وان جعلها بستانا ففيه خراج ان
كانت لذمي وان سقاه بماء العشر لانه في العشر معنى العبادة والكافر ليس باهل لها او كانت
لمسلم سقاها بمائه اي بماء الخراج وان سقاها بماء العشر فعشر لان المؤنة تدور مع
الماء لان وظيفة الارض باعتبار نمائها وهو انما يكون بالماء واستشكل هذه المسئلة
بانه توظيف الخراج على المسلم ابتداء وقد ذكر محمد ان المسلم لا يبتدا بتوظيف الخراج
عليه قال شمس الائمة السرخسي المسلم لا يبتدا بتوظيف الخراج عليه اذا لم يكن منه صنع
يستدعي ذلك وهنا وجد منه صنع يستدعيه لكونه سقى بماء الخراج اذ الخراج يجب بالمقاتلة
بنفقة وجب الخراج فيها يسقيه بماء حمته المقاتلة وماء الذي حمته المقاتلة ماء للخراج فلذلك
يجب الخراج اذا سقاه بماء الخراج ثم التقييد بقوله جعله بستانا احتراز عما اذا لم يجعل داره
بستانا ولكن فيها نخل يخرج اكرارا فانه يحل بحكم الدار وحتى انه لم يكن فيها عشر ولا خراج و
البستان عبارة عن كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل متفرقة واشجار كان تعلم الدار
عنه مسلوبا فلذلك لا يبقى فيها هو حكم الدار من عفو المساكن كذا في النهاية وكان
في الدار ولو كانت لذمي لما روينا آنفا من عفو المساكن وماء السماء والبحار والبئر
والعين عشري لانها لم تكن في ايدي الكفرة لان ثبوت اليد على الماء انما يتحقق بوضع القنطرة
عليه او بعقد السفن بعضها ببعض حتى يصير شبه القنطرة وهذا غير ثابت في ماء السماء وغيره

فلم يكن هذه المياه غنيمة لانها لم تكن في ايديهم وحوته ايدينا قهرا وغلبة فلم تكن خراجية
فتكون عشرية وماء انهار يحفرها العجم مثل نهر الملك ونهر يزدجرد خراجي وكذا ماء بئر انوشروان و
حفرت في ارض خراجية وعين تظهر في ارض خراجية لانها كانت في ايدي الكفرة حوتها ايدينا
قهرا وغلبة فصارت غنيمة وكذا ماء سيحون اسم نهر الترك وماء جيحون اسم نهر بلخ
وماء دجلة اسم نهر بغداد والفرات اسم نهر الكوفة قال صاحب الكشف سيحون اسم نهر الهند
ولا مشاحة في التسمية ويحتمل انه مشترك وعن ابي هريرة رضي الله عنه سيحان وجيحان والفرات والنيل
كل من انهار الجنة وقد رواه مسلم كذا في البناية عند ابي يوسف لانه يتخذ عليها القناطر
من السفن وهذا يد عليها خلافا لمحمد فان ماءها عشري عنده لانه لا يحميها
احد فلما لم يحمها احد شابهت ماء البحار وماء السماء فيكون عشريا وليس في عين قير و
نفط في ارض عشرية شيء القير هو الزفت والقار لغة فيه والنفط بفتح النون وكسرها
وكذا الملح ثم عدم لزوم شيء فيها لانها ليست من انزال الارض وانما هي عين فوارة
وان كانت هذه العيون في ارض خراج فحريمها الصالح للزراعة الخراج لا فيها
اي في العيون يعني يجب في حريم عين القير والنفط الصالح للزراعة اذا وقعت في ارض خراج
الخراج ولا يمسح موضع العين لانه لا يصلح للزراعة وهو رواية ابن سماعة عن محمد وهو
اختيار ابي بكر الرازي لان حريمها في الاصل صالح للزراعة وانما عطله صاحب العين
لحاجته وقيل في هذه العيون ايضا خراج بان يمسح موضع العين اذا كان حريمها
صالحا لها لان الخراج متعلق بالتمكن من الزراعة فيكون موضع العين تابعا للارض
وهو اختيار بعض المشايخ والمصنف اختار القول الاول واشار الى الثاني بقوله لا
فيها ولا يجتمع عشر وخراج في ارض واحدة وقال الشافعي يجمع بينهما لانهما مختلفان
ذاتا وسببا لان سبب العشر هو الخارج وسبب الخراج الارض النامية ولهذا يجب
الخراج دون الخارج ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع في ارض مسلم عشر وخراج وفي المحيط

لا يأكل

لا يأكل الكافر ما وقع في الارض الخراجية قبل اداء الخراج لان للامام ان يحبس الخارج للخراج فلو اكله
قبل ادائه يكون متناولا حقه فصار كالمشتري لا يحل له اكل الطعام قبل القبض ونقد الثمن بغير اذن مبطلا م
البائع ولو ترك الامام الخراج للمالك يجوز عند ابي يوسف اذا كان مصرفا له وعند محمد لا يجوز
ولو ترك العشر له لا يجوز اتفاقا لانه حق الفقراء على الخلوص ثم اعلم ان الخراج على نوعين خراج
مقاطعة ويسمى خراج وظيفة والثاني مقاسمة اما الاول فهو ما ثبت بتوظيف عمر رضي الله عنه باجماع
الصحابة رضي الله عنهم في كل جريب ارض بيضاء تصلح للزراعة قفيزا مما يزرع فيها ودرهم والقفيز
من القاع والدرهم من الفضة الخالصة وزنه وزن سبعة والجريب ارض طولها ستون ذراعا
وعرضها ستون ذراعا بذراع الملك كسرى وهو سبع قبضات تزيد على ذراع العامة بقبضة
وفي جريب الرطبة خمسة دراهم وفي جريب الكرم عشرة دراهم واما خراج المقاسمة فهو ان الامام
اذا فتح البلد عنوة ومن على اهلها جعل على اراضيهم الخراج مقدارا من الخارج اما الربع
والثلث والنصف وهذا جائز كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل خيبر ويكون حكمه حكم العشر
ويتعلق بالخارج الا انه يوضع في موضع الخراج لانه في الحقيقة خراج

باب المصرف

لما ذكر الزكاة وما يلحق بها من خمس المعادن وعشر المزروع احتاج الى بيان من يصرف اليه هذه
الاشياء فشرع في بيانه في هذا الباب والاصل فيه قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين
الآية فهي ثمانية اصناف وقد سقط منها المؤلفة قلوبهم وهم كانوا ثلاثة انواع نوع كان
يتألفهم رسول الله صلى الله عليه وسلم ليسلموا او يسلم قومهم باسلامهم ونوع منهم اسلموا لكن على ضعف
فيريد تقريرهم لضعفهم ونوع منهم كان يعطيهم لدفع شرهم وهم كانوا ثلاثة عشر رجلا من
رؤساء العرب كابي سفيان بن حرب وصفوان بن امية وعيينة بن حصن والاقرع بن
حابس وعلقمة بن علاثة والعباس بن مرداس وزيد الخيل واقرانهم ولم يكن رسول الله
يعطيهم خوفا منهم فان الانبياء عليهم السلام لا يخافون احدا سوى الله وانما يعطيهم خشية
ان يكبهم الله على وجوههم في نار جهنم فان قيل كيف يجوز ان يصرف اليهم وهم كفار

قلة الجهاد واجب على الفقراء من المسلمين والاغنياء لدفع شر المشركين وكان يدفع اليهم جزء من
مال الفقراء لدفع شرهم وذكر تمام مقام الجهاد في ذلك الوقت ثم سقط سهمهم بعد رسول الله
صلى الله عليه وسلم باجماع الصحابة في صدر خلافة ابي بكر روي انهم استبدلوا الخط لنصيبهم
اي كتب لهم ابو بكر رضي الله عنه فذهبوا به الى عمر رضي الله عنه فخرقه وقال هذا شيء كان
يعطيكم رسول الله صلى الله عليه وسلم تاليفا لكم واما اليوم فقد اعز الله الاسلام واغنى عنكم فان
ثبتم على الاسلام والا فبيننا وبينكم السيف فعادوا الى ابي بكر فقالوا انت الخليفة ام عمر بذلت لنا
الخط فمزقه عمر فقال هو ان شاء يعني هو الخليفة ان شاء الله ولم يخالفه وكان هذا انعقد
الاجماع كذا اضطرب كلام القوم في وجه سقوطه بعد النبي صلى الله عليه وسلم بعد ثبوته بالكتاب الى
حين وفاته عليه السلام فمنهم من ارتكب جواز نسخ ما ثبت بالكتاب بالاجماع بناء على ان
الاجماع حجة قطعية كالكتاب وليس بصحيح من مذهب ومنهم قال هو من قبيل انتهاء الحكم
بانتهاء علته كانتهاء جواز الصوم بانتهاء وقته ورد الجهاد ورد بان الحكم في التعارف لا
يحتاج الى العلة كما في الرمل والاضطباع في الطواف فانتهاؤهما لا يستلزم انتهاؤه والاحسن
ان يقال هذا تقرير لما كان في زمن النبي صلى الله عليه وسلم من حيث المعنى وذلك ان المقصود بالدفع
اليهم كان اعزاز الاسلام لضعفه في ذلك الوقت لغلبة اهل الكفر فكان الاعزاز بالدفع في
ذلك الزمان ولما تبدلت الحال بغلبة اهل الاسلام صار الاعزاز في المنع فكان الاعطاء
في ذلك الزمان والمنع في هذا الزمان بمنزلة الآلة لاعزاز الدين والاعزاز هو المقصود
وهو باق على حاله بين انتهى فلم يكن نسخا كالمتيمم وجب عليه استعمال التراب للتطهير لانه آلة
متعينة لحصول التطهير عند عدم الماء فاذا تبدل الحال بوجدان الماء سقط الاول ووجب استعمال
الماء ولا يكون هذا نسخا للاول فكذا هذا قوله اي مصرف الفقير وهو من له شيء دون
نصاب والمسكين وهو من لا شيء له وهذا مروي عن ابي حنيفة وقيل بالعكس يعني الفقير
من لا شيء له والمسكين من له شيء دون نصاب وجه الاول وهو ان يكون المسكين اسوأ

حاله

حالاً من الفقير قوله تعالى او مسكينا ذا متربة اي لاصقا بالتراب من الجوع والعري كذا ...
لم يكن شأنا لا يكون قوله ذا متربة صفة كاشفة للمسكين بل قيدا انتهى يقول الفقير فعلى هذا
يلزم ان يكون لفظ المسكين عاما يطلق على من له شيء وعلى من لا شيء له حتى يكون قوله ذا متربة
قيدا له وهو خلاف المطلوب لان المطلوب اطلاقه على من لا شيء له فقط وقوله تعالى والله الغني
وانتم الفقراء وقوله يا ايها الناس انتم الفقراء الى الله تعالى وان كان لهم املاك عظيمة يقول الفقير
استدل على المطلوب بها بعض الاكثر شارح التحفة وفيه بحث يعلم بالتامل قوله واما قوله تعالى مساكين
من السكون فكأنه سكن الفاقة الحقة بالموت وقول الشاعر اما الفقير الذي كانت حلوبته
سبدا فقرايع ان له حلوبة فيقول الفقير والبحث الذي اورده الفاضل [illegible] على قوله تعالى
او مسكينا ذا متربة وارد هنا ويجيب ايضا تدبر واما وجه الثاني وهو ان الفقير
اسوأ حالا من المسكين قوله تعالى اما السفينة فكانت لمساكين يعملون في البحر وجه الاستدلال به
ظاهر وان الفقير مشتق من انكسار فقار الظهر والحرج يشهد لهذا وهو ما روي عن النبي
صلى الله عليه وسلم انه قال اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا واحشرني في زمرة المساكين
ثم ثمرة [illegible] في مصرف الوصية اليه اولا وفائدة هذا الخلاف انما تظهر في الوصايا والاوقاف
والنذور لا في الزكاة فان صرفها الى صنف واحد جائز عندنا ثم هما صنفان او صنف واحد
اختلف فيه روي عن ابي يوسف انه قال هما صنف واحد حتى قال فيمن اوصى بثلث ماله لفلان
للفقراء والمساكين ان لفلان نصف الثلث وللفريقين النصف الآخر وقال ابو حنيفة لفلان
ثلث الثلث فجعلهما صنفين هو الصحيح لانه عطف وهو يقتضي المغايرة والعامل هو الذي
يبعثه الامام لجباية الصدقات يعطى بقدر عمله وان كان غنيا اي يعطيه ما يكفيه و
اعوانه مدة ذهابهم وايابهم لانه فرغ نفسه لعمل من اعمال المسلمين فيستحق على ذلك رزقا كالقضاة
والمقاتلة وليس ذلك على وجه الاجارة لانها لا تكون الا على عمل معلوم ومدة معلومة واجر معلوم
ولم يقدر ذلك بالثمن خلافا للشافعي فانه يقدره بذلك لان الثمن [illegible]

عطف على قوله تعالى او مسكينا ذا متربة

عطف ايضا على قوله تعالى

فيكون بيانا لحصته ولنا انه يستحقه بطريق الكفاية لا بطريق الصدقة الا ترى ان صاحب الركوة لو دفعها الى الامام لم يستحق العامل شيئا وياخذ وان كان غنيا فاذا قيل لوكان كذلك لجاز اخذ الهاشمي قيل نعم استحقاقه بطريق الا ان فيه شبهة الصدقة نظرا الى سقوط الزكوة عن ذمة المؤدي فلو ياخذها العامل الهاشمي تنزيها لقرابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن شبهة الوسخ و الغني لا يوازي الهاشمي في استحقاق الكرامة فلم يعتبر الشبهة في حقه وفي المبسوط لو استغرقت كفايته الزكوة لا يزاد على نصفها لان التنصيف عين الانصاف ويجب على الامام ان يبعث من يرضى بالوسط من غير تبذير ولا تقتير لان المبذر من اخوان الشياطين وفي الرقاب يعان المكاتبون منها في فك رقابهم هو المنقول عن ابن عباس وعن النبي صلى الله عليه وسلم انه روي ان رجلا قال يا رسول الله دلني على عمل يدخلني الجنة قال فك الرقبة او اعتق النسمة قال اوليسا سواء قال فك الرقبة ان تعين في عتقها ثم ان عجز المكاتب واشتغل بكل الصدقة لا يؤدي الغني تحل له وكذا الفقير اذا استغنى وابن السبيل اذا انتهى الى ماله لان الصدقة وقعت في مصرفها عند الاخذ كذا في المبسوط والغارم من لزمه دين ولا يملك نصابا فاضلا عن دينه لانه اذا ملك كان غنيا واذا لم يملك فاضلا عن دينه يستحق وعدمه سواء فكان فقيرا وهو المراد بالغارم وقال الشافعي الغارم من تحمل غرامة في اصلاح ذات البين واطفاء النائرة بين القبيلتين وفي سبيل الله منقطع الغزاة عند ابي يوسف وهو المراد من قوله في سبيل الله لانه المفهوم عند الاطلاق وعند محمد منقطع الحج لما روي ان رجلا جعل بعيرا له في سبيل الله فامره النبي صلى الله عليه وسلم ان يحمل عليه الحاج ان كان اي منقطع الغزاة او منقطع الحج فقيرا يعني ان المراد بمنقطع الغزاة فقراؤهم وكذا المراد بمنقطع الحاج فقراء الحاج ولا يصرف الى اغنياء الغزاة ولا الى اغنياء الحاج لان المصرف في الكل هو الفقراء لقوله صلى الله عليه وسلم لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة منهم الغزاة في سبيل الله ولكنا نقول مراد الغني بقوة البدن والقدرة على الكسب لا تحل بالبدن لا بملك المال بدليل الحديث الذي روينا وهو قوله وردها في فقرائهم فيكون المعنى ان المستغني بالكسب لا يحل له طلب الصدقة الا اذا

الكفاية م

لقوله صلى الله عليه وسلم خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم قال الشافعي يجوز حج

كان غازيا فيحل له طلب الصدقة لاشتغاله بالجهاد عن الكسب وذكر بكر الجصاص في التجنيس فقال لا تحل الصدقة لغني الا لخمسة الغازي والعامل عليها والغارم ورجل اشتراها بماله ورجل تصدق بها على مسكين فاهداها المسكين اليه كذا في العناية والنهاية يعني الفقير وانه خبر بان لا يطلب الصدقة الغني يهدي اليه الصدقة وانه خير ايضا بان المراد من الغني من يملك نصابا بالنسبة الى العامل عليها لانه ياخذها بقدر عمله وان كان غنيا يملك النصاب كما ذكرنا انفا وابن السبيل من له مال في وطنه لا معه وهو المراد من ابن السبيل اعلم ان ابن السبيل غني بالنظر الى بقاء ملكه وفقير بالنظر الى حينه هو في الزكوة لكونه فقيرا في الحال لعدم انتفاعه بماله وسمي المسافر بابن السبيل لكثرة ملازمته للسبيل لانه يحصل من كثرة ملازمته صار كانه ولد الطريق ومنه قولهم الصوفي ابن الوقت والحاصل في العناية وغيرها ان قوله في سبيل الله وقع مكررا فانه ان لم يكن في وطنه مال فهو والفقير سواء وان كان في وطنه فهو ابن السبيل سواء فباي شيء يمتاز من في سبيل الله عن هذين الفريقين وهما ابن السبيل والفقراء قلنا هو فقير الا انه ازداد فيه شيء اخر سوى الفقر وهو الانقطاع في عبادة الله من جهاد او حج فلذا غاير الفقير المطلق الذي هو خال عن هذا القيد وله نظائر كثيرة في العطوف وظهر اثر التغاير في حكم اخر ايضا وهو زيادة تحريض وترغيب في رعاية جانبه [redacted] التي استفيدت من العدول عن اللام الى كلمة في وتكرارها ايضا حيث قال وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله والعدول في الاية عن اللام الى في للايذان بانهم ارسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره فلما غاير هؤلاء لفظا وحكما يكون عطفا فيه تمايزا كل واحد منها على الاخر ويجوز دفعها الى كلهم والى بعضهم بل الى صنف واحد منهم بل الى واحد من الصنف الواحد وقال الشافعي لا يجوز ما لم يصرف الى الاصناف السبعة من كل صنف ثلثة لانهم مستحقون بها اذ الاضافة بلام التمليك وان لم يصح حقيقة الملك لله اقل منه ان يوجب الاستحقاق ولهذا لو اوصى بثلث ماله لهؤلاء الاصناف لم يجز

١٧ التمم

هو ما به بعضهم وكذا اشار لنا ان الاضافة لبيان انهم مصارف لا لاثبات الاستحقاق قال
ابن عباس رضي الله عنه المراد بيان المصارف فالى ايها صرفت اجزأك كما ان الله امرنا
باستقبال الكعبة في الصلوة فاذا استقبلت جزءا منها كنت ممتثلا للامر الا ترى ان الله
ذكر الاصناف باوصاف تنبئ عن الحاجة فعرفنا ان المقصود سد خلة المحتاج فصار ما
صنفا واحدا في التحقيق والجمع مستعار عن الجنس لما عرف انه اذا دخل اللام على الجمع ولم يمكن
حملها على المعهود ولا على الاستغراق يراد به الجنس فيبطل الجمعية كما في قوله تعالى لا يحل لك
النساء من بعد فيهما لا يراد العهد ولا الاستغراق لانه ان اريد هذا افاد ان
يراد ان جميع الصدقات الدنيا لجميع الفقراء الى آخره فلا يجوز ان يحرم واحد وليس هذا في
وسع احد كذا في العناية وصدر الشريعة يقول الحقير له يجب ان يحمل هنا على الاستغراق
الحقيقي حتى يقال انه ليس في وسع احد بل يحمل هنا على الاستغراق العرفي على طريقة قولهم جمع
الامير الصاغة اي صاغة بلده او اطراف مملكته وعدم كونه في وسع احد غير مسلم و لا تدفع
الزكوة لبناء مسجد او لتكفين ميت لان الواجب قطع ملكه بالتمليك عينه ولم يوجد وهو الركن
لان الكل في دفع الزكوة تمليك فقير مسلم عين شائبته ولا مولاه من كل شبه ملك مع قطع منفعته من الدفع
عن نفسه بقربة بالنية ولقائل ان يقول قولكم التمليك ركن دعوى مجردة اذ ليس في الادلة النقلية
مقبولة في هذا الباب ما يدل على ذكرنا فصلح انما الصدقات للفقراء اي لانهم صلحوا اللام
للعاقبة دون التمليك والجواب ان معنى قولهم للعاقبة انه المعروض يصير ملكا لهم في العاقبة
فهم مصارف ابتداء لا مستحقون ثم يحصل لهم الملك في العاقبة بدلالة اللام فلم يبق
دعوى مجردة ثم الدليل على ان التمليك لم يتحقق في تكفين الميت ان الذئب لو اكل الميت يكون الكفن
للمكفن لا لورثة الميت ولو تحقق التمليك لكان لهم ثم قالوا الحيلة في بناء المسجد او الركن او
العتاق العبد او غيرها لمن اراد ذلك ان يتصدق بمقدار زكوته على فقير ثم يامره بعد ذلك بالصرف
الى هذه الوجوه فيكون لصاحب المال ثواب الصدقة ولذلك الفقير ثواب هذه القرب او قضاء دين

اي

اي دين الميت لان قضاء دين الغير لا يقتضي التمليك منه بدليل ان الدائن والمديون اذا تصادقا
على ان لا دين بينهما فللمؤدي ان يسترد المقبوض من القابض فلم يصر ملكا للقابض انما
قيد بدين الميت لانه لو قضى دين حي بامره وقع عن الزكوة لانه تصدق على الغريم ويكون القابض
كالوكيل له في قبض الصدقة ولو قضى دين حي بغير امره لم يجز عن زكوة ماله او ثمن قن
يعتق اي لا يشترى بالزكوة عبد يعتق لانعدام التمليك لان الاعتاق اسقاط الملك وليس بتمليك
فلا يسقط به الزكوة خلافا لمالك حيث ذهب اليه تمسكا بقوله تعالى وفي الرقاب ولا تدفع الزكوة الى ذمي
لقوله عليه السلام لمعاذ خذها من اغنيائهم وردها في فقرائهم والماخوذ من اغنياء المسلمين فكذا
تدفع الى فقرائهم فان قيل هذا زيادة على النص وهو قوله انما الصدقات للفقراء بخبر الواحد وهو لا
يجوز اجيب بانه مشهور تلقته الامة بالقبول فجاز الزيادة به وصح الدفع الى الذمي في غيرها
اي في غير الزكوة وقال ابو يوسف رحمه الله لا يجوز كالزكوة ولنا قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين
لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم وتقسطوا اليهم وقوله عليه السلام
تصدقوا على اهل الاديان كلها وانما زدنا وصف الاسلام في الزكوة لحديث معاذ لانه مشهور
على ما بينا ولم يرد النص في غير الزكوة فلو شرطنا لشرطنا قياسا والقياس في مثل هذا الموضع
اي موضع النص باطل ولا الى غني يملك نصابا من اي مال كان اي سواء كان من النقود او
السائم او العروض بشرط ان يكون فاضلا عن حاجته الاصلية لانه اذا ملك نصابا من الاموال
سواء كان من الدراهم او الدنانير او من غيرها وكان ليس فاضلا عن الحاجة الاصلية يجوز دفع
الزكوة اليه والحاجة الاصلية في حق الدراهم والدنانير ان يكون الدين مشغولا بها وفي غيرها
احتياجه اليه في الاستعمال وامر المعاش حتى ذكر في المبسوط رجل له الف درهم وعليه الف
درهم وله دار وخادم لغير التجارة قيمتها عشرة الاف درهم فلا زكوة عليه لان الدين مصروف
الى المال الذي في يده لانه فاضل عن حاجته معد للتقلب والتصرف فكان الدين مصروفا اليه
واما الدار والخادم مشغولان بحاجته فلا يصرف الدين اليه وعلى هذا قالوا مشايخنا رحمهم

اذا لم يكن في الكتب ما يساوي مائتا درهم لأ عطيها ولكنه يحتاج اليها يحل له اخذ الصدقة الا ان يكون فاضلا
عن حاجته ما يساوي مائتي درهم وذكرنا فيما قدمنا من حان ولا يحل السوال لمن كان له عشاء يوم عند
البعض وقال بعضهم لا يحل السوال لمن كان كسوبا او يملك خمسين درهما ويجوز صرف الزكوة الى من
لا يحل له السوال اذا لم يكن نصابا باتم ذلك وكان لو اتفق له داراً وارثارة ثلثة آلاف وعلتها
لا تكفي لقوته وقوت عياله يجوز صرف الزكوة اليه في قول محمد ويجوز دفع الزكوة الى من يملك اقل من نصاب
وان كان صحيحا مكتسبا لانه فقير والفقراء هم المصارف وهذا عندنا وقال الشافعي لا يجوز دفع
الزكوة الى الفقير الكسوب لقوله عليه السلام لا تحل الصدقة لغني ولا لذي مرة سوي ولنا ان الجهة
الطلب والسوال الا ترى ان ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يقسم الصدقات فقام اليه
رجلان يسالانه فنظر اليهما فرآهما جلدين فقال الجلادة بمعنى التنخ انه لا حق لكما فيه وان شئتما
اعطيتكما معناه لا حق لكما في السوال الا ترى انه جوز الاعطاء اليهما كذا في الكفاية
او عبيده اي عبيد غني لان الملك يقع لمواليهم وكذا المدبر وام الولد لانه يقع لمولاهما ايضا
او طفله لانه يعد غنيا بغناء ابيه بخلاف ولده الكبير فانه يجوز دفع الزكوة اليه لانه لا يعد
غنيا بغناء ابيه وان كانت نفقته عليه وامراته ان كانا فقيرين يعني ان كان ولده
الكبير وامراته فقيرين وهو ظاهر الرواية عن ابي يوسف انه لا يجوز دفع الزكوة الى امراة
الغني وجه الظاهر ان قدر النفقة لا يغنيها وبغنا الزوج لا تعد المراة غنية ووجه رواية
الامالي انها مكفية المؤنة بما تستوجبه النفقة على الغني حال غناه فكانت النفقة
الى عليها بمنزلة الطفل الولد صغير فكما لا يجوز هذا لا يجوز ذلك ولا الى هاشمي من آل علي وعباس
وجعفر وعقيل بفتح العين والحارث بن عبد المطلب لقوله صلى الله عليه وسلم يا بني هاشم ان
الله حرم عليكم اوساخ الناس وعوضكم عنها بخمس الخمس اعلم ان حارثا وعباسا عمان للنبي عليه السلام
وجعفرا وعقيلا اخوان لعلي بن ابي طالب وكلهم ينسبون الى هاشم لان رسولنا صلى الله عليه وسلم
محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وانما خصهم بالذكر لان بعض بني هاشم

وتمرادمنه الفقير المكتسب وشرع تكسر الجيم العقل والقدرة والقوة

صاحب الاغمام

دهم

وهم بنو ابي لهب يجوز دفع الزكوة اليهم لان حرمة الصدقة كرامة لهم وانما استحقوها بنصرتهم
النبي صلى الله عليه وسلم في الجاهلية والاسلام ثم سرى حكم الكرامة الى اولادهم وابو لهب آذى
النبي صلى الله عليه وسلم فكيف يستحق الكرامة اولاده وقال صاحب النهاية روى ابو عصمة عن
ابي حنيفة رحمه الله انه يجوز دفع الزكوة الى الهاشمي وغيرهم فيها كغيرهم وقال صاحب الاختيار
ووجهه ان عوضها وهو خمس الخمس لم يصل اليهم لاهمال الناس امر الغنائم وقسمتها وايصالها الى
مستحقها فاذا لم يصل اليهم العوض عادوا الى المعوض عملا باطلاق الآية ولانه اذا لم يصل
اليهم واحد منهما هلكوا جوعا فيجوز ذلك لهم دفعا للضرر عنهم وتكون الهاشمية عاملا عليها
اي على الزكوة ترجيح عدم جواز الدفع الى الهاشمي العامل في اول الباب قيل هذا في الواجبات اما التطوع يعني
اختلف في جواز دفع التطوع اليهم وقال بعضهم لا فرق بين الصدقة الواجبة والنفل وكذا الوقف
لا يحل لهم ذكر في البدائع ان سمى الواقف بني هاشم يجوز الوقف عليهم كما لو سمى الواقف الاغنياء
وان لم يسمهم لا يجوز وقال بعضهم يحل لهم النفل لان المؤمن له في ولايته كما يجوز له
بالفرض وقال صاحب الهداية وهذا في الزكوة لان المال يتدنس باسقاط الفرض واما التطوع فهو
بمنزلة التبرد بالماء وقال صاحب النهاية والعناية فان قيل لم لم يجعل صدقة التطوع بمنزلة
الوضوء على الوضوء باعتبار وجود القربة فيهما ولهذا قال صاحب العناية وكذب
الكبرى حرمة التطوع ايضا وذكر في شرح الآثار مفروضة ونافلة محرمتان عليهم عند
بعض ابي حنيفة روايتان واجيب بانه محل لنص بخلاف حقيقة ولا شك الا انه لما ادى
الفرض به تنجس عرفا انه صار مطهرا بالنص لسقوط الفرض به بقي ما وراءه على ما يقتضيه
القياس واما الوضوء على الوضوء فانه ازال الظلمة لحكم التطوع وفي شرح الآثار
لابي جعفر الطحاوي عن ابي حنيفة رحمه الله ان الصدقات كلها جائزة على بني هاشم والحرمة
في عهد النبي عليه السلام لوصول خمس الخمس اليهم فلما سقط ذلك بموته حلت لهم الصدقة قال الطحاوي
وبالجواز ناخذ ومواليهم اي موالي بني هاشم مثلهم اي مثل بني هاشم في عدم جواز دفع الزكوة

اليهما لما روي ان مولى لرسول الله صلى الله عليه وسلم سأله أتحل لي الصدقة فقال لا انت مولانا قال المولى
الفاضل سعد الله افندي ويدل له هذا الحديث على ما عليه كلام اذ حرمة موله صلى الله عليه وسلم ليست بها
حرمة موالي غيره كما مر في الغني والهاشمي فيقتصر على مورده الا ان يراد بهم من تحرم على غيره نفسه الزكاة
وغيره من بني هاشم انتهى ولا يدفع المزكي زكوته الى اصله وان علا وفرعه وان سفل اي من كان
بينهما قرابة ولاد اعلى او اسفل لان منافع الاملاك بينهم متصلة فلا يتحقق التمليك على الكمال
واما من سواهما من القرابات فيجوز بل هو افضل لما فيه من صلة الرحم وزوجته للاشتراك في
المنافع عادة وكذا لا تدفع المرأة الى زوجها للاشتراك في المنافع ايضا خلافا لهما لقوله عليه السلام
لك اجران اجر الصدقة واجر الصلة قاله لامرأة ابن مسعود رضي الله عنه وقد سألته عن التصدق
عليه قلنا هو محمول على النافلة ولا الى عبده ومكاتبه ومدبره وام ولده لعدم التمليك اذ كسب
المملوك لسيده وله حق في كسب مكاتبه فلم يتم التمليك حتى انه لو تزوج جارية مكاتبه لا يجوز كما
لو تزوج جارية نفسه وكذا عبد المعتق بعضه لانه بمنزلة المكاتب عند ابي حنيفة خلافا
لهما لانه حر مديون عندهما قال ابن ملك في شرح مجمع البحرين وهذه المسئلة تحتمل صورتين احديهما
ان مالك العبد اذا اعتق بعضه ويستسعاه في البعض الآخر فعند ابي حنيفة لا يجوز للمعتق
ان يدفع زكوته اليه لانه كمكاتبه وعندهما يجوز لانه كله صار حرا باعتاق بعضه وثانيتهما
ان احد الشريكين اذا اعتق نصيبه من العبد لا يجوز للشريك الساكت اذا اختار الاستسعاء
ان يدفع زكوته اليه عند ابي حنيفة لانه كالمكاتب ويجوز عندهما لانه حر مديون ولو دفع المزكي
الى من ظنه مصرفا فبان انه غني او هاشمي او كافر او ابوه او ابنه اجزأه عند ابي حنيفة
ومحمد لحديث معن بن يزيد فانه صلى الله عليه وسلم قال في حقه يا يزيد لك ما نويت ويا معن لك ما اخذت
وقد دفع اليه وكيل ابيه صدقته واختصما الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال عليه السلام ما روينا
ولان الوقوف على هذه الاشياء ممكن لكنه بالاجتهاد دون القطع وما كان كذلك يبنى الامر
على ما يقع عنده كما اذا اشتبهت عليه القبلة ووقع الاجتهاد بالتحري ثم تبين خطأه وهذا اذا

تحرى

تحرى وفي اكبر رأيه انه مصرف اما لو شك فلم يتحر او تحرى فدفع وفي اكبر رأيه انه ليس بمصرف لا يجوز
الا اذا علم انه فقير وعن ابي حنيفة اذا ظهر انه هاشمي او كافر او ابوه او ابنه لا يجزئه ولو ظهر انه
غني يجزئه والظاهر الاجزاء في الكل عنده خلافا لابي يوسف بناء عليه الاعادة عند ظهور
خطائه بيقين وامكان الوقوف على هذه الاشياء وصار كالاواني والثياب فان الاواني
الطاهرة اذا اختلطت بالنجسة فانه ينظر ان كانت الغلبة للطاهرة فانه يتحرى فيها ولا يجوز
ان يترك التحري كما اذا كان ثلث اواني اثنان منها طاهران والواحد نجس فانه يتحرى اما
اذا كانت الغلبة للنجسة او كانتا سواء فانه لا يتحرى بل يتيمم ثم فيما جاز التوضي فتحرى فتوضأ
ثم تبين انه نجس يعيد الوضوء واما في الثياب اذا اختلطت الطاهرة بالنجسة وليس بينهما
علامة لاحدهما فانه يتحرى في ذلك سواء كانت الغلبة للطاهرة او النجسة او استويا ثم اذا
صلى في ثوب منها بالتحري ثم تبين انه كان نجسا يعيد الصلوة كذا في الهداية والعناية ولو بان
اي لو دفع الى من ظنه مصرفا فبان انه عبده او مكاتبه لا يجزي لانعدام التمليك لعدم اهليته للملك
وهو الركن وندب دفع ما يغني عن السؤال يومه قال ابو جعفر رحمه الله مخاطبا للامام الاعظم وان
تغني به انسانا احب الي معناه الاغناء عن السؤال في يومه لان الاغناء مطلقا مكروه
وكره دفع نصاب او اكثر الى فقير غير مديون قيد به لانه اذا كان مديونا فلا بأس بان يعطيه مائتين
او اكثر مقدار ما يقضي به دينه قال في الهداية ويكره ان يدفع الى واحد مائتي درهم فصاعدا
وان دفع جاز وقال زفر لا يجوز لان الغناء قارن الاداء فحصل الاداء الى الغني وفي
غاية البيان الكراهة فيما اذا لم يكن عليه دين او لم يكن صاحب عيال اما اذا كان
مديونا يجوز له ان يعطي قدر دينه وزيادة على دينه دون مائتين وكذا اذا كان صاحب
عيال فلا بأس بان يعطيه مقدارا لو فرقه على عياله اصاب كل واحد منهم دون
المائتين لان التصدق عليه في المعنى تصدق عليه وعلى عياله وكره نقلها الى بلد آخر
وانما تفرق صدقة كل قوم فيهم لما روينا من حديث معاذ وهو خذها من اغنيائهم و

رد ثم نقراتهم ففيه رعاية حق الجوار الا الى قريب او احوج من اهل بلده قال الامام
ابو الحسين القدوري يكره نقل الزكاة الى بلد اخر وهذا اذا لم الى قرابته او الى قوم هم احوج من اهل
بلده اما اذا نقل اليهم فانه يجوز بلا كراهة اما الجواز فلان المصرف الاول فلان مطلق مصرف الزكوة
الفقراء بالنص واما الكراهة فلحديث معاذ ولان في النقل ترك رعاية حق الجوار واما عدم
الكراهة فيما اذا نقل الى قرابته فلما فيه من الصلة واما فيما نقل الى قوم هم احوج من اهل بلده فلان
المقصود سد خلة المحتاج فمن كان احوج كان اولى ولهذا قال من لم يورع يوم تقدم الكلام
عليه نقله عن قنايا وقاضيخان ثم اعلم انه لابد لنا من بيان انواع ما يجوز في بيت المال وبيان مصارفها
هنا اعلم انه ما يجوز في بيت المال من الاموال اربعة انواع النوع الاول زكوة السوائم والعشور
وما اخذه العاشر من المسلمين الذين يمرون عليه من التجار ومصرفه ما بينه الشيخ بقوله انما
الصدقات للفقراء الاية والثاني ما اخذ من خمس الغنائم والمعادن والركاز ومصرفه الاصناف
التي ذكرها الشيخ بقوله في قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه وللرسول
ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل فسهم الله وسهم الرسول واحد وانما ذكر تبركا
وافتتاحا للكلام واظهارا لفضيلة هذا المال وسهم الرسول عليه السلام سقط بموته وسهم
ذوي القربى ساقط عندنا وهم قرابة الرسول عليه السلام فيصرف اليوم الى الثلثة اصناف اليتامى
والمساكين وابن السبيل وعند الشافعي سهم ذوي القربى ثابت والثالث الخراج والجزية وما اخذ
من المستامن واهل الذمة عند مرورهم على العاشر وغيرهم ومصرفها عمارة الرباطات والقناطر
والجسور وسد الثغور وكري الانهار العظام كجيحون والفرات ودجلة ويصرف الى ارزاق
القضاة والولاة والمفتين والمحتسبين والحفاظ والمفسرين والمعلمين والمتعلمين وارزاق
المقاتلة ويصرف الى رصد الطريق في دار الاسلام ومصالحه ان هذا النوع من المال
يصرف الى عمارة الدين وصلاح دار الاسلام والمسلمين والرابع ما اخذ من تركة ميت
مات ولم يترك وارثا او زوجا او زوجة ومصرفه نفقة المرضى وادويتهم وعلاجهم وفقرائهم

وكفن

وكفن موتى الذين لا مال لهم ونفقة اللقيط وعقل جنايته ونفقة من هو عاجز عن الكسب وليس له
من تجب عليه نفقته وما اشبه ذلك والواجب على الائمة والولاة والسلاطين ايصال الحقوق
الى اربابها وانه لا يحبسوها عنهم على ما يرى غير تفضيل وميل في ذلك ولا يحل لهم منها
الا مقدار ما يكفيهم ويكون اعوانهم وان فضل في بيت المال شيء بعد ايصال الحقوق الى اربابها
يقسمونه بين المسلمين وان قصروا في ذلك فوباله عليهم ويستحقون اسم الظلم هذا ارنى ما وغاية
البيان نقله من شرح مختصر الطحاوي **باب صدقة الفطر** صدقة الفطر لها
مناسبة بالزكاة وبالصوم اما بالزكاة فلانها من الوظائف المالية مع انحطاط درجتها
عن الزكاة واما بالصوم فباعتبار الترتيب الوجودي فان شرطها الفطر وهو بعد الصوم لكن
قدمها عليه وانما رجح هذا الترتيب لما ان المقصود من الكلام الاضافة المختص اليه صدقة
اذا كان مضافا الى الشرط والصدقة عطية يراد بها المثوبة من الله تعالى سميت بها لانها تظهر صدق
الرغبة في تلك المثوبة كالصداق يظهر به رغبة الرجل في المرأة هي واجبة الوجوب هنا على معنى
الاصطلاحي وهو ما ثبت بدليل فيه شبهة حتى لا يكفر جاحده اما وجوبها فلقوله عليه السلام
في خطبته ادوا عن كل حر وعبد صغير او كبير نصف صاع من بر او صاعا من تمر او صاعا من شعير رواه ثعلبة
بن صعير العدوي عن ابيه وعند مثبت الوجوب لعدم القطع على الحر فلا يجب على العبد لعدم تحقق التمليك
مسلم فلا يجب على الكافر لانها قربة مالك لنصاب فلا يجب على من لم يملكه نصابا لقوله عليه السلام
لا صدقة الا عن ظهر غنى او ما كان عن غنى والظهر فيه مقحم كما في ظهر القلب وظهر الغيب وتقدير
الغنى الشرعي بالنصاب وهو حجة على الشافعي في قوله انه يجب على من يملك زيادة على قوت يومه
لنفسه وعياله لا مستند له الا ما ذكر في حديث ابن عمر غني او فقير لانه محمول على ما كان في
الابتداء ثم انتسخ بقوله عليه السلام انما الصدقة ما كان عن ظهر غنى وبقوله اليد العليا خير من اليد السفلى
الى ان قال اما غنيكم فيزكيه الله واما فقيركم فيعطيه الله افضل مما اعطى فاضل عن حوائجه
الاصلية وهي مسكنه وثيابه واثاثه وفرسه وسلاحه وعبيده للخدمة لان هذه الاشياء

مستحقة بالحاجة الاصلية وتسمى بالحاجة كما مر بعمل ما بين في اول باب الزكوة وان كان
نامياً يعني لا يشترط ان يكون حال نام لانها وجبت بالقدرة الممكنة والنموّ انما يشترط
فيما يكون وجوبه بالقدرة الميسرة كالزكوة على ما عرف في الاصول وبه اي بهذا النصاب
تحرم الصدقة وتجب الاضحية والحاصل ان النصب على انواع ثلث نصاب يجب فيه الزكوة
وسائر الاحكام المتعلقة بالمال ونصاب يجب به الاحكام الاربع صدقة الفطر ووجوب الاضحية
وصدقة الفطر ونفقة الاقارب ولا يشترط فيه النموّ بالتجارة او بالحول ونصاب يثبت
به حرمة السؤال وهو ان كان عنده قوت يوم عند البعض وقال بعضهم لا يحل لمن كان يملك
او يملك خمسين درهما وقد ذكرنا . عن نفسه لحديث ابن عمر رضي الله عنهما قال فرض رسول الله
صلى الله عليه وسلم زكوة الفطر على الذكر والانثى الحديث وولده الصغير الفقير لان السبب
راس يمونه ويلي عليه لانها تضاف الى الراس يقال زكوة الراس وهي امارات السببية
لان الاضافة للاختصاص واقوى وجوهه اضافة المسبب الى السبب لحدوثه به ولهذا
يتعدد بتعدد الراس مع اتحاد اليوم فعلم ان الراس هو السبب دون الوقت والاصل
في الوجوب راسه وهو يمونه ويلي عليه فيلحق به ما هو في معناه . كاولاده الصغار لانه
يمونهم ويلي عليهم وقيده بالفقير لانه اذا كان له مال تؤدى الصدقة من ماله عند ابي حنيفة
وان كان كما سبق وعبده للخدمة ولو كان كافراً لقيام الولاية والمؤنة والوجوب على
المولى لان [illegible] ولو كان العبد كافراً يجب عندنا خلافاً للشافعي فان
الوجوب عندنا على المولى عن عبده فيعتبر اهلية المولى لا اهلية العبد وعند الشافعي على العبد
ثم يتحمل عنه المولى فيعتبر كون العبد اهلاً للوجوب عليه لانها طهرة للصائم والصوم يجب على
العبد ولو كان المولى كافراً والعبد مسلماً لا يجب عليه اتفاقاً اما عندنا فلان المولى غير
صالح لايجابها ابتداءً واما عند الشافعي فلكونه غير صالح لايجابها على وجه التحمل كما
يخرج عن مدبره وام ولده لان ولاية المولى ثابتة عليهما لانهما لا تقسم بالتدبير كانا

واما

[illegible]

وانما تختل المالية ولا عبرة لها ههنا لانه تؤدى عن نفسه واولاده الصغار ولا مالية فيهم وكذا يخرج
عن عبيد عبده الماذون المديون بدين مستغرق عند الامامين لان المولى يملك اكسابه ولا يخرج
عنهم عند ابي حنيفة بناءً على انه لا يملك اكسابه عنده لا يخرج عن زوجته لقصور الولاية والمؤنة
فانه لا يليها في غير حقوق النكاح ولا يمونها في غير الرواتب من النفقة والكسوة والسكنى الا ترى
انه لا يلزمه مداواتها اذا مرضت وقال الشافعي يجب على الرجل ان يؤدي صدقة الفطر عن زوجته
لقوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون وهو يمون زوجته ولنا انه ذكر المؤنة مطلقة والمطلق
ينصرف الى الكامل ولا يلي عليها فلم تكن المؤنة كاملة على ما ذكرنا آنفا ولو ادى عنها بغير امرها اجزأها
استحسانا لثبوت الاذن عادة والقياس ان لا يصح كما اذا ادى الزكوة بغير اذنها ولا عن ولده
وان كان في عياله بان كان فقيراً زمناً لانه لا يلي عليه ولاية تامة فصار كالاجانب ولو ادى عنه
بغير اذنه اجزأه ايضاً استحساناً ولا عن طفله الغني بل من مال الطفل عند ابي حنيفة وابي
يوسف كما ذكرنا آنفا وهو استحسان وقال محمد وهو قول زفر وهو القياس لا تؤدى الا من مال نفسه
ولو اداه من مال الصغير ضمن لانها زكوة في الشريعة كزكاة المال فلا يجب على الصغير ولانها
عبادة والصغير ليس باهل لها وجه الاستحسان ان الشرع اجراها مجرى المؤنة حيث اوجب
على الانسان من جهة غيره فاشبه النفقة ونفقة الصغير في ماله اذا كان له مال والمجنون
كالطفل يعني ان كان فقيراً يخرج الاب عنه وان كان غنياً لا يخرج من مال نفسه بل من ماله عند ابي
حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا يخرج الا من مال نفسه ولا يخرج عن مكاتبه لعدم الولاية عليه
لصيرورته حراً يداً ولا المؤنة لانه يتبع نفسه لعوده لانه مملوك يداً ولا يخرج عن عبيده للتجارة خلافاً
للشافعي فان عنده وجوب صدقة الفطر على العبد ووجوب الزكوة على المولى فهما حقان ثابتان في
محلين مختلفين فجاز اجتماعهما وعندنا وجوبهما على المولى بسببهم كالزكوة فيؤدي الى الثني
لان الزكوة واجبة على المولى بسببهم فلو قلنا بوجوب صدقة الفطر على المولى ايضاً بسببهم
كالزكوة لكان فيه تثنية الصدقة على المولى في سنة واحدة بسبب واحد وهذا لا يجوز لقوله عليه السلام لا ثنى

وله عليه السلام لا ثنى في الصدقة اي لا تؤخذ في السنة مرتين والثنى مكسور مقصور بمعنى الثنى
وعن ابي سعيد الضرير يعني الثنى الرجوع فمعنى الحديث لا رجوع فيها ولا استرداد والحكم
الاول كذا في المغرب ولا يخرج عن عبده الآبق الا بعد عوده يعني اذا كان العبد آبقا فصدقة
الفطر لا يجب الاداء ما دام آبقا فاذا عاد يؤدي لما مضى ولا يخرج عن عبد او عبيد بين اثنين
اما العبد فنصف لان الشافعي بناه على ان الوجوب عنده على العبد وهو في نفسه كامل وعندنا
على مولاه وكل منهما له ملك ما يسمى عبدا وله ليس له مؤنته وولي عليه ولا ولاية تامة لهما عليه لواحدهم
حتى لو اراد ان يزوجه لا يملك ذلك واما العبيد فعند ابي حنيفة لا يخرج عنهم لانه لا يرى
قسمة الرقيق جبرا فلا يملك كل واحد منهما ما يسمى عبدا وعندهما يجب على كل فطرة ما
ما يخصه من الرؤوس دون الاشقاص بناء على انهما يريان قسمة الرقيق جبرا فلو كان لشريكين
اربعة اعبد مثلا يجب عندهما على كل واحد صدقة اثنين ولو كان ثلاثة اعبد يجب عن اثنين على كل
واحد صدقة عبد واحد دون الثالث وقيل عدم الوجوب بالاجماع على الثلثة لانه لا يجتمع
نصيب كل واحد من الشريكين قبل القسمة فلم تتم الرقبة لكل واحد منهما قال صاحب العناية
والنهاية ثم الخلاف ان ابا يوسف مع محمد هنا مخالف لما ذكر في المبسوط حيث قال فيه فان كان بينهما
مماليك الخدمة ففي قول ابي حنيفة لا يجب على واحد منهما صدقة الفطر عنهم وعند محمد يجب على كل
واحد منهما الصدقة في حصته اذا كانت كاملة في نفسها ومذهب ابي يوسف مضطرب والاصح
ان قوله كقول ابي حنيفة ولو بيع العبد بخيار ففطره على من يتقرر الملك له معناه اذا مر يوم
الفطر والخيار باق يعني فطرته على البائع ان فسخ وعلى المشتري ان لم يفسخ لان الملك في البيع
بالخيار موقوف وكذا ما يبنى عليه الا ترى انه لو فسخ يعود الى قديم ملك البائع ولو اجيز
يثبت الملك للمشتري من وقت العقد حتى يستحق الزوائد المتصلة والمنفصلة وقال زفر
على من له الخيار لان الولاية له وهي من الصدقة باعتبار الولاية وقال الشافعي على من له الملك وهو
المشتري فان مذهبه ان خيار الشرط لا يمنع ثبوت الملك للمشتري وقيد البيع بالخيار لان

البيع

البيع لو كان باتا والمبيع غير مقبوض يوم العيد فقبضه بعد ففطرته على المشتري اتفاقا وان لم يقبضه
حتى هلك لم يجب على واحد منهما اتفاقا اما على المشتري فظاهر واما على البائع فلانه عاد اليه
المبيع غير منتفع به فكان بمنزلة العبد الآبق ثم المراد بالخيار خيار الشرط لانه لو رده عليه
بخيار عيب او رؤية قبل القبض ففطرته على البائع اتفاقا لان ملكه عاد اليه منتفعا به فعاد
بحقيقته وان رده بعد القبض ففي المشتري لانه زال ملكه عنه بعد تمامه فلم يسقط عنه الصدقة
كذا في ابن ملك نقلا عن المحيط ويجب صدقة الفطر بطلوع الفجر يوم الفطر وقال الشافعي
بغروب الشمس في اليوم الاخير من رمضان لانها تختص بالفطر وهذا وقته ولنا ان الاضافة
للاختصاص والاختصاص للفطر باليوم دون الليل فمن مات قبله اي قبل الفجر او ولد بعده لا
تجب فطرته عندنا لعدم تحقق شرط وجوب الاداء وعند الشافعي تجب فطرة من مات بعد غروب
الشمس في اليوم الاخير من رمضان ولا تجب فطرة من مات قبله او اسلم او ولد بعده وصح
تقديمها اي بلا فرق بين مدة ومدة لان سببها هو الرأس فيكون اداء بعد وجود السبب فيجوز
كتعجيل الزكاة ولا فرق فيه بين مدة ومدة بعضها اي في الحالة لو ادى عن عشر سنين او
اكثر جاز وقال الحسن بن زياد لا يجوز تعجيلها اصلا كالاضحية وقال خلف بن ايوب يجوز
تعجيلها بعد دخول شهر رمضان لا قبله فانها صدقة الفطر ولا فطر قبل الشروع في الصوم
وقال نوح بن مريم يجوز تعجيلها في النصف الاخير من رمضان لان بمضي النصف قرب الفطر
فاخذ حكمه ومنهم من قال في العشر الاخير من رمضان والاصح ما في المتن والمستحب اخراجها
قبل صلاة العيد لانه صلى الله عليه وسلم كان يخرج قبل ان يخرج الى المصلى ولانه عليه السلام قال
اغنوهم عن المسألة فانه يدل على ان الاولى اداؤها قبل الخروج الى المصلى ليستغني الفقير عن
السؤال ويحضر المصلى فارغ البال من نفقة الاهل والعيال ولا تسقط صدقة الفطر بالتأخير
فكان عليهم اخراجها لان وجه القربة فيها معقول لانه لدفع حاجة الفقير فلا يتقدر
وقت الاداء فيها بل يجوز ان يتصدق للغني بخلاف الاضحية لان اراقة الدم لم تعقل

ادى نصف الصح
تعجيلها والصح
واحدهم

قربة ولهذا المنكر قربة في غير هذه الايام فيقتصر على مورد النص وهو نصف صاع من بر او دقيقه
او سويقه او صاع من تمر او شعير وقال الشافعي رحمه الله من جميع ذلك صاع لحديث ابي سعيد
الخدري وروي عن مروان بن الحكم انه كتب الى ابي سعيد الخدري يسأله عن صدقة الفطر فقال
كنا نخرج على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم صاعا من الطعام او صاعا من تمر او صاعا من شعير
ولنا ما روينا من حديث ثعلبة بن صعير العدوي وهو مذهب جماعة من الصحابة فيهم الخلفاء
الراشدون ولم ينقل عن احد منهم انه لم يجوز اداء نصف صاع من بر وما رويناه راجح لان
فيه الامر وهو محكم وما رواه يحتمل الزيادة تطوعا وهو الظاهر لانه ما قال امرنا رسول الله صلى
الله عليه وسلم باخراج الصاع بل قال كنا نخرج والزبيب كالبر وهو رواية الجامع الصغير لان
الزبيب والبر يتقاربان في المعنى لانه يؤكل كل واحد منهما بجميع اجزائه بخلاف الشعير والتمر
لانه يلقى من التمر النواة ومن الشعير النخالة وعندهما كالشعير وهو رواية الحسن عن الامام
لانه والتمر يتقاربان في المقصود وهو التفكه والاستحلاء وكان ابو بكر [illegible] يحكي
[illegible] بينهم في القيمة ويقول ان ابا حنيفة رحمه الله انما قال ذلك في الزبيب
في زمانه كالحنطة ولم ير ما ذكره صاحب الكافي ولا رواية في الخبز فقيل يجوز اذا
ادى منوين من خبز البر لانه لما جاز من الدقيق فاولى ان يجوز منه والصحيح ان لا يجوز
الا باعتبار القيمة لانه لم يرد فيه نص فكان كالذرة والاقط يجزي قيمة وقال مالك نصف صاع
لما روي ان صاعا من اقط قلنا هو شاذ فلم يجز اثبات التقدير به والصاع ما يسع
ثمانية ارطال بالعراقي من نحو عدس او ماش بفتح الميم والجيم ماش وانما قدر بهما لانهما
يتقاربان حباتهما عظما وصغرا وتخلخلا واكتنازا بخلاف غيرهما من الحبوب فان التفاوت
فيها كثير غاية الكثرة واما التفاوت صغرا وعظما فلا دخل له في التقدير كذا في
صدر الشريعة والصاع عند ابي يوسف خمسة ارطال وثلث رطل وهو قول الشافعي
لقوله صلى الله عليه وسلم صاعنا اصغر الصيعان لان خمسة ارطال وثلث رطل اصغر بالنسبة
الى الثمانية

الى الثمانية ارطال ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يتوضأ بالمد رطلين ويغتسل بالصاع
ثمانية ارطال وهكذا كان صاع عمر قال صدر الشريعة ثم اعلم ان هذا الصاع هو الصاع العراقي
واما الحجازي فهو خمسة ارطال وثلث رطل فالواجب عند الشافعي رحمه الله من الحنطة صاع حجازي زنة
وعندنا نصف صاع من العراقي وهو يتوازن على ان كل رطل عشرون استارا والاستار اربعة
مثاقيل ونصف مثقال فالمجموع مائة وثمانون مثقالا قال صاحب النهاية العراقي علم صاع يسع
ثمانية ارطال كل رطل عشرون استارا وكان ذكر الصاع قد تقدم فاوصل الحجاج وكان [illegible]
على اهل العراق يقول في خطبته يا اهل العراق يا اهل الشقاق والنفاق ومساوي الاخلاق
الم اخرج لكم صاع عمر ولذلك سمي حجاجيا ومعناه ان ابا يوسف لما دخل المدينة عام الحج
عن صيعانهم فقالوا خمسة ارطال وثلث رطل فطالبهم بالحجة فقالوا غدا فجاء سبعون شيخا
من الغد كل واحد منهم اخذ صاعا تحت ردائه فقال هذا صاع ورثته ابي [illegible] وعن جدي
ابي جدي حتى انتهوا به الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فرجع ابو يوسف عن قوله واما علماؤنا
فقد احتجوا بما روى لنا استاذنا القاضي ابو جعفر الاستروشني عن القاضي الجليل ابي سعد
باسناده عن عائشة رضي الله عنها انها قالت مضت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الغسل
من الجنابة بصاع والصاع ثمانية ارطال وفي الوضوء برطلين فدل على تفسير الصاع على
ما قلنا ودل الوضوء برطلين ايضا عليه لانه ثبت ان النبي عليه السلام كان يتوضأ
بالمد فعلم ان رطلين هو المد والمد ربع الصاع بالاجماع واما ما روي عن ابي يوسف فوهم لان محمد بن
الحسن اعلم بمذهبه وهو لم يحك عنه رجوعا على ان الاوزان كانت مختلفة فتجتمعا لان رطلهم
ثلثون استارا ورطل العراق عشرون استارا وخمسة ارطال وثلث رطل كل رطل ثلثون
استارا ثمانية ارطال كل رطل عشرون استارا انتهى في النهاية سوى التغيير في هذا [illegible]
مخالفة بين قوله عليه السلام صاعنا اصغر الصيعان لانه جاء في النهاية نقلا عن تحقيقه لان
خمسة ارطال وثلث رطل اصغر بالنسبة الى الثمانية ارطال تبر ولو دفع منوين من بر صح فلو [illegible]

لمحمد فان عنده لا بد ان يقدر بالكيل قال صاحب الاصلاح خلافا لمحمد في رواية رواه ابن رستم عنه لان
الآثار جاءت بالصاع وهو اسم للكيل ودفع البر في مكان يشترى به الاشياء فيه افضل عند
ابي يوسف والدراهم افضل من الدقيق وهو اولى من البر وهو اختيار الفقيه ابي جعفر لانها
ادفع للحاجة واعجل بها وعن ابي بكر الاعمش تفضيل الحنطة لانه ابعد من الخلاف اذ في الدقيق والقيمة
خلاف الشافعي

كتاب الصوم

قال صاحب العناية ذكر محمد في الجامع الصغير كتاب الصوم عقيب
الصلوة لان كلا منهما عبادة بدنية بخلاف الزكاة واقتفى هذا صاحب الهداية عن الزكاة لانها
كالوسيلة للصلوة باعتبار ارتياض النفس وكسر الشهوة بها فيتوقف عليه الصلوة وجوداً
او كمالاً كما كان الطهارات كذلك فاخرها عن الزكاة حطا لرتبة الوسيلة وهو الصوم عن المقصود
وهو الزكاة ولو قيل تقدم الزكاة على الصوم لان اسم ذكر الزكاة مقارنا بالصلاة في مواضع
عديدة من القرآن العظيم فكان الاقتداء بالكتاب اولى لكان اولى ثم نحتاج هنا الى تفسير
الصوم لغة وشريعة اما لغة فهو عبارة عن الامساك عن اي شيء كان في اي وقت كان
اسم حكاية انى نذرت للرحمن صوما اي امساكا عن الكلام وقال عليه السلام من صوم عاشوراء
ومن اكل فليصم بقية يومه اي فليمسك بقية يومه وقال صاحب المغرب اخذ الامساك عن السير
وقت الزوال وفي الشريعة هو ترك الاكل والشرب والوطء من الفجر الى الغروب لقوله تعالى
كلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود الى ان قال ثم اتموا الصيام الى
الليل والخيطان بياض النهار وسواد الليل يعني الخيط الابيض اول ما يبدو من الفجر
الصادق وهو المستطير اي المنتشر المعترض في الافق كالخيط الممدود والخيط الاسود ما
يمتد معه من غبش الليل اي ظلمة آخر الليل وهو الفجر المستطيل والكاذب كذنب السرحان
شبههما بخيطين ابيض واسود مع نية لان الاعمال بالنيات من اهله احترازا عن
الحائض والنفساء والكافر وهو اي الاهل مسلم احترازا عن الكافر عاقل احترازا عن
المجنون طاهر من حيض ونفاس فلا يكون الحائض والنفساء وصوم رمضان فريضة

البيض بنحو البيض نحو النجم الابادي من هو والشمس النجم طلبه لغز الليل كذا في مختار الصحاح

قوله

قوله تم كتب عليكم الصيام وقوله عليه السلام في حديث بني الاسلام وصوم شهر رمضان
وعلى فرضيته انعقد الاجماع ولهذا اكفر جاحده على كل مسلم مكلف فلا يجب على الصبي والمجنون
اداء وقضاء تمييزا له وصوم منذور وصوم الكفارات واجب اما المنذور فلقوله تعالى
وليوفوا نذورهم بناء على ان الامر للوجوب فان قيل كان الواجب ان يكون فرضا لكونه ثابتا
بالكتاب كصوم رمضان اجيب بانه قد خص من الآية النذر الذي ليس من جنسه واجب شرعا
كعيادة المريض وما ليس بمقصود في العبادة كالنذر بالوضوء لكل صلوة والنذر بالمعصية
فلما خص هذه المواضع بقيت غير قطعية كالآية المأولة وخبر الواحد قال صاحب الفنية
فيه نظر لان من شرط التخصيص المقارنة والمخصص غير معلوم فضلا عن معرفة كونه مقارنا
او لا ولان قوله تم كتب عليكم الصيام وقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه خص منه المجانين و
الصبيان واصحاب الاعذار ولم ينتف منه انبات الفرضية انتهى نظر ثم اجاب عن اصل السؤال
بجواب اخر ان شئت فراجعه واما وجوب الكفارات فسيأتي في ابوابها ان شاء الله تعالى ثم اعلم انه
قد اضطرب كلام المشايخ هنا فعند صاحب الهداية والوقاية المنذور والكفارات كلاهما
واجبان وفرضان على اصطلاح صدر الشريعة حيث قال المنذور ان كان من العبادات المقصودة
كالصلوة والصوم والحج ونحو ذلك فلزومه ثابت بالاجماع فيكون قطعي الثبوت وان كان يستند
الاجماع ظنيا وهو العام المخصوص وهو قوله تعالى وليوفوا نذورهم فينبغي ان يكون فرضا وكذا صوم
الكفارات لان ثبوته بنص قطعي مؤيد بالاجماع وقال الفاضل الرهاوي الكفارات فرض وعندي
واجب والاسلم الاولى سلكه صاحب الدرر حيث قال وهو اما فرض معين كصوم رمضان
اداء وقضاء وغير معين كالكفارات واما واجب كالنذر المعين والمطلق انتهى وغير ذلك
نفل وصوم يوم العيدين وايام التشريق وهي ثلاثة فيكون مجموعها خمسة حرام لرواية
عقبة بن عامر قال نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن صوم يوم الفطر ويوم النحر وايام التشريق
وقال عليه السلام في الايام المنهية انها ايام اكل وشرب وبعال وهو مباعلة اي ملاعبة الرجل

اهله ويوم الفطر مامور بافطاره فمن صامه مخالف للامر وكذا ايضا الا الاقصى بوا هن
الايام ومعاذكرنا نعتقد الاجماع كذا في الاختيار ويجوز اداء رمضان والنذر المعين بنية
من الليل والى ما قبل نصف النهار وهو الضحوة الكبرى فان النهار الشرعي من الصبح الى الغروب
فالضحوة الكبرى منتصفه فوجب ان توجد النية قبلها لتكون موجودة في اكثر النهار فتوجد في كله الأصح الى ما قبل نصف النهار صح
حكما وهذا هو الاصح ولهذا قال لا عنده في الاصح وقال صاحب الهداية وفي المختصر ما
بين الزوال اي يصح بنية من الليل الى ما قبل الزوال لان ما قبل الزوال منتصف نهار
اعتبر من طلوع الشمس الى الغروب ولا يخفى بهذا تخلو اكثر اليوم عن النية فحكمه ما قبل الضحوة الكبرى
كما بينا آنفا وبمطلق النية يصح اداء رمضان والنذر المعين بمطلق النية مثل ان يقول نويت ان
اصوم ولا يزيد عليه وبنية النفل مثل ان يقول نويت ان اصوم للنفل لان الزمن متعين
شهر رمضان بقوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا رمضان وكذا النذر المعين
متعين في ايامه بالنذر فيصاب بمطلق النية كالمتوحد في الدار يصاب باسم جنسه مثل ان
يقول يا حيوان او انسان كما يصاب بعلمه الخاص وكذا يصاب اذا نوى النفل لانه يكون قد نوى
اصل الصوم وزيادة جهة وقد لغت الجهة فبقي الاصل وهو كاف وعلى ما قررناه ينبغي ما
قيل ما ذكرتم نقيض الاصابة بمطلق النية دون نية النفل لان المتوحد في الدار يصاب
باسم جنسه لا باسم غيره فانه زيد الانسان باسم عمرو وجه الاندفاع ظاهر تدبر ثم انه من قوله اذا نوى النفل يكون قد نوى اصل الصوم وزيادة آه صح
يشترط في رمضان لكل يوم نية عندنا وقال مالك يكفي في صوم رمضان نية واحدة في اوله
لان صوم الشهر عبادة واحدة فيكفيها نية واحدة كما يكون شهرا يصح بنية واحدة ولنا
ان صوم كل يوم عبادة على حدة لانه يتخلل بين كل يومين ليل وهو لا يصلح للصوم فحكمه في اختيار
شهر لانه عبادة واحدة لكونه جميع اوقاته صالحا له ويصح صوم رمضان بنية واجب آخر
للصحيح المقيم يعني يصح اداء رمضان اذا نوى واجبا آخر فيه لانه قد نوى اصل الصوم
وزيادة جهة كما في النفل وقد لغت الجهة بقوله عليه السلام اذا انسلخ شعبان فلا صوم الا
رمضان

رمضان بنية الآخر وهو كاف لا النذر المعين بل يقع عما نوى يعني اذا نذر صوم يوم معين فنوى في
ذلك اليوم واجبا آخر او يقع عن ذلك الواجب سواء كان مسافرا او مقيما صحيحا او مريضا والفرق بين
صوم رمضان والنذر المعين ان تعين رمضان وقع لحصوله بتعيين الشارع فابطل كل ما عداه وتعين
النذر المعين ليس بهذه المثابة لحصوله من الناذر فابطل تعيين اليوم للنذر صلاحيته لما له
من النفل لا لما عليه وهو الواجب الآخر ولو نوى المريض او المسافر فيه اي في رمضان واجبا
آخر وقع عما نوى لانه لما ساغ له الترخص بما يرجع الى مصالح بدنه وهو الافطار فبما يرجع الى مصالح
دينه وهو قضاء ما عليه من الدين اولى لانه يكون قد اشتغل الوقت بالاهم لتحتمه وتخيره في صوم
رمضان الى ادراك العدة وهذا عند ابي حنيفة وعندهما يقع عن رمضان لان الرخصة كيلا يلزم
المعذور مشقة فاذا تحملها التحق بغير المعذور والنفل كله يجوز بنية قبل نصف النهار سواء
كان مسافرا او مقيما خلافا لمالك فانه يتمسك بالملك والاطلاق بقوله عليه الصلاة والسلام لا صيام لمن لم ينو الصيام
من الليل ولنا انه صلى الله عليه وسلم بعدما كان يصبح غير صائم اني اذا لصائم عن عائشة رضي الله عنها
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يدخل علينا ثم يقول هل عندكم من غداء فان قلنا لا يقول
اني اذا لصائم وصوم القضاء والنذر المطلق والكفارات لا يصح الا بنية معينة من الليل
لانه غير متعين فلا بد من التعيين من الابتداء صرفا لذلك اليوم من صلاحية النفل ويثبت رمضان
برؤية هلاله او بعد شعبان ثلثين يوما قيل ينبغي للناس ان يلتمسوا الهلال في اليوم التاسع
والعشرين من شعبان لان الشهر قد يكون تسعة وعشرين يوما قال عليه السلام الشهر هكذا وهكذا
وهكذا اشار باصابعه وخنس ابهامه في الثالثة فان رأوه صاموا وان غم عليهم
اكملوا عدة شعبان ثلثين يوما ثم صاموا لقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته
فان غم عليكم الهلال فاكملوا شعبان ثلثين يوما ولان الاصل بقاء الشهر فلا ينتقل عنه الا
بدليل ولم يوجد ولا يصام يوم الشك الا تطوعا يوم الشك هو اليوم الذي يحتمل ان
يكون آخر شعبان واول رمضان لقوله لا يصام اليوم الذي يشك فيه انه من رمضان الا تطوعا

وهذه المسئلة على وجوه سيأتي تفصيلها عن قريب. وهو اي صومه احب اي ان وافق صوما يعتاده
والمراد بالموافقة ان يعتاد صيام يوم الخميس او الاثنين او يصوم عشرة من آخر او ثلثة
او يصوم كل الشهر ثم انه اختلف العلماء في يوم الشك هل صومه افضل ام الفطر فقالوا ان كان
يصوم شعبان او وافق صوما كان يصومه فصومه افضل وان لم يكن كذلك قال محمد بن سلمة
الفطر افضل احترازا عن ظاهر النهي وقال نصير بن يحيى الصوم افضل اقتداء بعلي وعائشة
رضي الله عنهما فانهما كانا يصومانه والمختار ان يصوم المفتي بنفسه احتياطا عن وقوع
الفطر في رمضان ويفتي العامة بالتلوم اي بالانتظار الى وقت الزوال ثم بالافطار
نفيا لتهمة الروافض لانهم قالوا يجب ان يصام يوم الشك كذا في الفوائد الظهيرية انه
لا خلاف بين اهل السنة والجماعة انه لا يصام يوم الشك عن رمضان وقيل معناه انه
افتى العامة باداء النفل عسى ان يقع عندهم انه خالف رسول الله صلى الله عليه وسلم
حيث نهى عن صوم يوم الشك وهو طائفة فيفتيهم بالافطار بعد التلوم نفيا لهذه التهمة
بعرضه اكاله والا اي وان لم يوافق صوما يعتاده فيصوم الخواص ويفطر غيرهم
بعد نصف النهار ذكر في الاسلام وهذه اصالة ابي يوسف وهو ما روي عن اسد بن عمرو
انه قال اتيت باب الرشيد فاقبل ابو يوسف القاضي وعليه عمامة سوداء ومدرعة سوداء
اي هارون الرشيد
وخف اسود وهو راكب فرس اسود وعليه سرج اسود ولبد اسود وما عليه شيء من البياض
الا لحيته البيضاء وهو يوم شك فافتى الناس بالفطر فقلت له امفطر انت قال ادن الي
فدنوت فقال في اذني اني لصائم وانما يفتي بالفطر بعد التلوم زمانا لما روي عن النبي عليه السلام
اي بالانتظار الى وقت الزوال
انه قال اصبحوا يوم الشك مفطرين متلومين كذا في النهاية وكره صومه عن رمضان
وعن واجب آخر شروع في وجوه مسئلة صوم يوم الشك التي قلت آنفا سيأتي تفصيلها
يعني كره ان يصوم يوم الشك ناويا انه من رمضان او من واجب آخر لما روينا قوله
عليه السلام لا يصام اليوم الذي يشك فيه الا تطوعا وكذا يكره ان ينوي ان كان من رمضان

فهو

وقالت الروافض يجب ان يصام يوم الشك عن رمضان صح

فهو والا اي وان لم يكن من رمضان فمن نفل او عن واجب آخر اما الكراهة في صورة ترديد
بين رمضان ونفل فلانه ناو للفرض من وجه فيكره للنهي المذكور واما في صورة ترديد بين رمضان
وواجب آخر فللترديد بين امرين مكروهين للنهي المذكور ايضا وصح في الكل عن رمضان ان
ثبت اما في الصورة الاولى وهو ان ينوي صوم رمضان قطعا فلانه شهد الشهر وصامه واما
الصورة الثانية وهي ان ينوي عن واجب آخر قطعا فلوجود اصل النية وكون الجهة لغوا واما الصورة
الثالثة وهي الترديد بين رمضان ونفل فلوجود اصل النية وعدم ترددها فيه واما الصورة
الرابعة وهي الترديد بين رمضان وواجب آخر فلهذه العلة ايضا والا اي وان لم يثبت
رمضان فما نوى ان جزم اي في صورة ان ينوي صوم رمضان قطعا او ينوي عن واجب
آخر قطعا يقول المصنف وقع في عامة الكتب انه ان نوى عن رمضان قطعا فان ظهر رمضانه
يجزيه والا كان تطوعا وان افطر لم يقضه لانه في معنى المظنون وان نوى عن واجب آخر قطعا
فان ظهر رمضانيته يجزيه ايضا لوجود اصل النية والا فقد قيل يكون تطوعا لانه منهي عنه
فلا يتأدى به الواجب وقيل يجزيه عن الواجب الآخر الذي نواه وهو الاصح اذا تقرر هذا
فاعلم ان قول المصنف والا فما نوى ان جزم لا يصح على اطلاقه ويكون مخالفا لعامة الكتب لعل ما
اوقع المصنف في هذه الورطة ان صاحب الوقاية لم يذكر صورة نية صوم رمضان قطعا
بل قال ولو صامه لواجب كره ويقع عنه في الاصح ان لم يظهر رمضانيته فظن المصنف انه
مراده بالواجب ما يعم صوم رمضان ولم يتفطن ان مراده واجب آخر ونفل
ان ردد اي في صورة ان ينوي ان كان من رمضان فعنه والا فعن نفل او عن واجب
آخر اما في الصورة الاولى فلان النفل يتأدى باصل النية ولو افطر لا قضاء عليه لانه
لم يوجد الالتزام من كل وجه لدخول الاسقاط في عزيمته من وجه واما في الصورة الثانية
فلعدم اجزائه عن الواجب الذي نواه لان الجهة لم تثبت للتردد فيها واصل النية لا يكفيه
لكنه يكون تطوعا غير مضمون بالقضاء لشروعه فيه مسقطا وان قال ان كان من رمضان فانا

ح

وحيث ظن ان عليه صوما ثم بان انه ليس عليه لا قضاء في المظنون لشروعه مسقطا لا ملتزما والقضاء يسقط بالالتزام

صائم عنه والا فلا اصوم لا يصح ولو نوى رمضانيته ولا يصير صائما لانه لم يقطع نيته
كما اذا نوى انه ان وجد غدا انه يجيء غدا مفطروا ان لم يجب يصوم لم يكن صومه كما ل
واذا كان بالسماء علة من غيم وغبار قبل في هلال رمضان خبر عدل ولو عبدا او انثى
او محدودا في قذف تاب لانه امر ديني وهو وجوب الصوم على الناس فاشبه رواية
الاخبار عن النبي عليه السلام فيقبل خبره اذا لم يكذبه الظاهر فكان كالشاهد في امر توليه
شرط هنا والحجة على ما ذكرنا انه امر ديني وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم قبل شهادة
الواحد في رؤية هلال رمضان قال ابن عباس جاء اعرابي الى النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اني رأيت الهلال يعني هلال رمضان فقال اتشهد ان لا اله الا الله فقال نعم
فقال يا بلال اذن في الناس ليصوموا غدا وانما اشترط العدالة لان قول الفاسق
في الديانات غير مقبول وقبول خبر المحدود في القذف بعدما تاب ظاهر الرواية لانه خبر
ليس بشهادة وخبره مقبول فان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا يقبلون اخبار
ابي بكرة بعدما اقيم عليه حد القذف وعن ابي حنيفة ان خبر المحدود في القذف بعدما تاب
لا يقبل لانها شهادة من وجه من حيث ان وجوب العمل به انما كان بقضاء القاضي
ومن حيث اختصاصه بمجلس القضاء ومن حيث اشتراط العدالة ويقبل شهادة الواحد
على الواحد في هلال رمضان ولا يشترط لفظ الشهادة لانه ليس بشهادة بل هو خبر
ويقبل في هلال الفطر وهلال ذي الحجة شهادة حرين او حر وحرتين لانه تعلق به
نفع العبد وهو الفطر والتوسع بلحوم الاضاحي فيثبت بما يثبت به سائر حقوقهم وكونه
كالفطر ظاهر الرواية وروي عن ابي حنيفة انه كهلال رمضان يثبت بخبر الواحد العدل
لانه يتعلق به امر ديني وهو ظهور وقت الحج ويشترط العدالة والحرية لما فيهما الالزام وت
يشترط لفظ الشهادة لانه اذا تعلق به نفع العبد وهو الفطر والتوسع بلحوم الاضاحي
اشبه سائر الحقوق فيشترط لفظ الشهادة لا الدعوى لانه كحقوق الله تعالى

الحج

الحج ولا تقبل فيها شهادة المحدود في القذف تاب لكونه شهادة وان لم يكن بالسماء علة
فلا بد من الكثرة في هلال رمضان والفطر والاضحى من جمع عظيم يقع العلم بخبرهم لان المطالع
متحدة والموانع مرتفعة والابصار صحيحة والهمم في طلب الرؤية متقاربة فالتفرد بالرؤية
في مثل هذه الحالة يوهم الغلط فيجب التوقف فيه حتى يكون جمعا كثيرا وروي ان رجلا قال لعمر
رضي الله عنه رأيت الهلال فامره عمر ان يمسح حاجبه بالماء ثم قال اين الهلال فقال فقدته فقال
شعرة قامت من حاجبك فحسبتها هلالا اما اذا كان في السماء علة لانه قد ينشق
الغيم عن موضع الهلال فيتفق للبعض الرؤية دون البعض ثم قيل في حد الكثرة اهل المحلة وعن
ابي يوسف خمسون رجلا اعتبارا بالقسامة وعن محمد حتى يتواتر الخبر من كل جانب والصحيح
ان هذا مفوض الى رأي الامام من غير تقدير وفي رواية عن ابي حنيفة يكتفى باثنين اعتبارا
بسائر الحقوق وقال الطحاوي يكتفى بواحد ان جاء من خارج البلد او كان على مكان مرتفع
لقلة الموانع قال صاحب النهاية والعناية ولا وجه في عدم القبول اذا لم يكن بالسماء علة بين
ح. اهل المصر ومن ورد من خارج المصر لكن ذكر الطحاوي انه يقبل شهادة الواحد اذا جاء من خارج
المصر لقلة الموانع والا ماذكر الطحاوي في الهبات من كتاب الاستحسان ولفظه هذا فان كان
الذي شهد بذلك في المصر ولا علة في السماء لم تقبل شهادته ووجه الهبات ان التقييد
في الرواية بذلك ينفي ما عداه فكان تخصيصه بالمصر ونفي العلة في عدم قبول الشهادة
دليلا على قبولها اذا كان الشاهد من خارج المصر او كان في السماء علة وذكر في الاستحسان
بعد هذا وهكذا ذكر الطحاوي في كتابه لانه قد يتيقن من الرؤية في الصحاري ما لا يتيقن في
الامصار لما فيها من كثرة الغبار وكذا اذا كان في المصر على مكان مرتفع فقد يتيقن له من الرؤية
ما لا يتيقن لمن دونه في الموقف انتهى ولو صاموا ثلاثين ولم يروه حل الفطر ان صاموا
بشهادة اثنين لوجود نصاب الشهادة وان صاموا بشهادة واحد لا يحل
لان الفطر لا يثبت بقول واحد وعن محمد انهم يفطرون ويثبت الفطر بناء على ثبوت الرمضانية

بشهادة الواحد وان كان لا يثبت بهذا ابتداء لما تقرر ان الشيء قد يثبت ضمنا ولم
يثبت ابتداء كبيع الطريق والشرب وقال الفقير معنى ما بين المستثنين انه اذا كان
بالسماء علة فشهد برؤية هلال رمضان واحد عدل فصاموا ثلثين يوما ولم يروا لم
يحل الفطر وان شهد رجلان فصاموا ثلثين يوما ولم يروه حل لهم الفطر لا مطلقا لانه اذا
لم يكن بالسماء علة يلزم الجمع الكثير ولم يقبل خبر واحد او اثنين اللهم الا ان يقال يمكن
الحمل على ما روى الطحاوي انه يكتفى بواحد وباثنين على رواية اخرى عن ابي حنيفة كما ذكر
آنفا تدبر ومن راى هلال رمضان او الفطر ورد قوله صام اي في الاول والثاني
اما الاول فلقوله عليه السلام صوموا لرؤيته وافطروا لرؤيته وقد رآه ظاهرا واما الثاني
فالاحتياط فيه ان يصوم ولا يفطر الا مع الناس لقوله عليه السلام صومكم يوم تصومون
وفطركم يوم تفطرون قال صاحب الاصلاح عبارة الهداية صريحة في وجوب الصوم عليه
في الاول لان الرد عليه للاحتياط قال في البدائع وجوب الصوم عليه ممنوع فان المحققين
من مشايخنا قالوا لا رواية في وجوب الصوم عليه وانما الرواية انه يصوم وهو محمول على
الندب احتياطا انتهى وان افطر قضى فقط بلا كفارة لان القاضي رد شهادته بدليل
شرعي وهو تهمة الغلط فاورث شبهة وهذه الكفارة تندرئ بالشبهات لان جهة
العقوبة فيها راجحة ولهذا يجري فيها التداخل قال في التلويح ولو افطر في رمضان مرارا
لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند اكثر المشايخ وقال الشافعي عليه الكفارة
ان افطر بالوقاع لانه افطر في رمضان حقيقة لتيقنه وحكما لوجوب الصوم عليه كذا في
العناية قيد بالوقاع تحقيقا لمحل الخلاف لان الكفارة لا تجب عند الشافعي بغير الوقاع
له ان رمضان تيقن في حقه وشرعه لا يبطل بتيقنه ولنا ان ما رآه يحتمل
ان يكون خيالا لا هلالا فلم يكن متيقنا فيه مع ان رد القاضي شهادته حكم منه انه
ليس من رمضان وهذه شبهة مانعة عن وجوب الكفارة ولو افطر قبل ان يرد الامام شهادته

اختلف

اختلف المشايخ فيه اي في وجوب الكفارة والصحيح انه لا تجب الكفارة كذا في فتاوى قاضي خان
ويجب على الناس التماس الهلال في التاسع والعشرين من شعبان ومن رمضان لان
شهر رمضان قد يكون في الشهور تسعة وعشرين قال عبد الله بن مسعود ما صمنا
على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر مما صمنا ثلثين يوما وما في الموضعين مصدرية
فمعناه صومنا على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم رمضان تسعة وعشرين يوما اكثر من صومنا ثلثين يوما
وهكذا روي عن عائشة رضي الله عنها كذا في الهداية نقلا عن المبسوط قال العبد وقعت في زماننا وقعة
وهي انه كان في بروسه رجل فاضل من اولاد الشيخ شهاب ابن الوفائي يقال له ولي الشيخ وكان من تلامذة السيد
محمد فقال يوما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم صام في عمره الشريف رمضان تسعة وعشرين يوما
مرات فبلغ قوله هذا الى القاضي ببروسه في تاريخه فغضب القاضي عليه وقال كفر بهذا بانه نقص
فرضية صوم يوم فعزم ان يأمر به فيقتله وعجز له عن جماعة التي في بيت فلما كفر هذا غضب
القاضي وعرضه على نسخة الحاشية للنهاية فتعين وجاء الى القاضي وارضاه فلا ... القاضي فضله
فقاله اكرم غاية الكرام رحمة الله عليه وعلى القاضي واذا ثبت رمضان في موضع لزم جميع الناس
ولا اعتبار باختلاف المطالع حتى قالوا لو رأى اهل المغرب هلال رمضان يجب برؤيتهم على
اهل المشرق وعليه فتوى الفقيه ابي الليث وهكذا ذكر قاضي خان في فتاواه وقال وهو
ظاهر الرواية ونقل عن شمس الائمة السرخسي وقيل يختلف باختلاف المطالع قال صاحب
الاختيار وذكر في الفتاوى الخانية اذا صام اهل مصر ثلثين يوما برؤية واهل مصر آخر
تسعة وعشرين يوما برؤية فعليهم قضاء يوم ان كان بين المصرين قرب بحيث لا
تختلف به المطالع وان كان بعد بحيث تختلف لا يلزم احد المصرين حكم الآخر وذكر
في مشتمل عن ابي يوسف يجب عليهم قضاء يوم من غير تفصيل وعن عائشة فطر كل بلدة يوم
يفطر جماعتهم واضحى كل بلدة يوم يضحي جماعتهم انتهى قال صاحب البناية وقيل
لا ناخذ برواية عدم اختلاف المطالع لما رواه مسلم في صحيحه ان رجلا
قدم من الشام الى المدينة فسأله ابن عباس رضي الله عنهما عن رؤية الهلال فقال متى رأيتم

الهلال قال رأيناه ليلة الجمعة فقال انت رايته ليلة الجمعة قال راه الناس وصاموا وصام معاوية
فقال ابن عباس لكنا رايناه ليلة السبت فلا نزال نصوم حتى نكمل ثلثين يوما او نراه قال
الرجل الا تكتفي برؤية معاوية وصيامه قال لا هكذا امرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم والعمل على
هذا الحديث عند اهل العلم ان لكل بلد رؤيتهم ثم اعلم انه لا يعتبر في هلال رمضان قول المخبر
ممن قال يعني فيه الا قولهم فمن خالف الشرع لانه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال
اي لا هنا او منجما فصدقه بما قال فهو كافر بما انزل على محمد انتهى ما في البناية **باب
موجب الفساد** لما فرغ من بيان انواع الصوم وتغييره شرع في بيان ما يجب عند ابطاله
لانه امر عارض على الصوم فناسب ان يذكر مؤخرا اعلم ان الافعال الصادرة من الصائم
فيما يتعلق بهذا الباب ثلثة اقسام الاول ما يتوهم انه مفسد وليس بمفسد والثاني
ما يفسد ولا يوجب الكفارة والثالث ما يفسد ويوجب الكفارة فبين المصنف اولا
ما يفسد ويوجب الكفارة ولهذا قال يجب القضاء والكفارة ككفارة الظهار
وهي اعتاق رقبة فان لم يجد فصيام شهرين متتابعين فان لم يستطع فاطعام ستين
مسكينا لحديث الاعرابي فانه قال يا رسول الله هلكت واهلكت فقال عليه السلام
ماذا صنعت فقال واقعت امرأتي في نهار رمضان متعمدا فقال عليه السلام اعتق
رقبة فقال لا املك الا رقبتي هذه فقال صم شهرين متتابعين فقال وهل جاءني
ما جاءني الا من الصوم فقال اطعم ستين مسكينا الحديث فدل على ان كفارته ككفارة
الظهار على من جامع او جومع في نهار رمضان عمدا في احد السبيلين اما وجوب
القضاء فلاستدراك المصلحة الفائتة فان الحكيم امر باداء العبادة في هذا اليوم
وامر لا يخلو عن حكمة ومصلحة فاذا فوته في هذا اليوم يقتضي لتداركه الحكمة
المصلحة ولان القضاء لما وجب على المعذور وهو المريض فلأن يجب على غير معذور
مطلب في ... واما وجوب القضاء
اولى وقال الاوزاعي لا يجب القضاء واما الكفارة فلتكامل الجناية بايلاج
الفرج في الفرج ولا يشترط الانزال في المحلين اعتبارا بالاغتسال وقال سليمان

الاعمش

الاعمش لا قضاء عليه ولا كفارة ولا اغتسال ما لم ينزل وعامة العلماء احتجوا بما روي عن
النبي صلى الله عليه وسلم انه قال اذا التقى الختانان وغابت الحشفة وجب الغسل انزل او لم ينزل
ولانه وجد الجماع صورة ومعنى وهو ادخال الفرج في الفرج وقضاء الشهوة الا انه يحرم الشبع
ذكره ليس بشرط كمن اكل لقمة فانه يجب عليه الكفارة ولم يوجد الشبع ولو جامع في موضع مكروه
فعن ابي حنيفة في وجوب الكفارة روايتان في رواية الحسن لا كفارة عليه اعتبارا بالحد
عنده فانه لم يجعل هذا الفعل جناية كاملة في ايجاب العقوبة التي تندرئ بالشبهات
كالحد وفي رواية ابي يوسف عنه ان عليها الكفارة وهو الاصح لانها جناية كاملة لقضاء
الشهوة وانما يدعي ابو حنيفة النقصان في معنى الزنا من حيث انه لا يحصل به فساد الفراش وهو
لا معتبر به في ايجاب الكفارة ولا يلزم من انتفاء ما هو عقوبة كاملة انتفاء ما فيه معنى العقوبة
وهو الكفارة او اكل او شرب عمدا غذاء او دواء فانه يجب عليه ايضا القضاء والكفارة
اما القضاء فلاستدراك المصلحة الفائتة واما الكفارة فلانها تتعلق بجناية الافطار
في نهار رمضان على وجه الكمال وهو الافطار صورة بايصال شيء الى الجوف عمدا ومعنى
بقضاء الشهوة لما روى ابو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال من افطر في رمضان فعليه ما
على المظاهر ولم يتبين السبب المفطر ولما روي ان رجلا قال يا رسول الله افطرت في رمضان
فقال عليه السلام من غير مرض ولا سفر قال نعم فقال اعتق رقبة ولم يسأله عما افطر به فدل
على ان الحكم لا يختلف الا ترى انه سأله عن حاله بالمرض والسفر لاختلاف حكم الحال والجناية
بالافطار على وجه الكمال قد تحققت فتجب الكفارة وقال الشافعي لا كفارة عليه لانها
شرعت في الوقاع بخلاف القياس لارتفاع الذنب بالتوبة بيانه ان اعرابيا جاء الى
رسول الله صلى الله عليه وسلم تائبا نادما على ما روينا آنفا والتوبة رافعة للذنب بالنص
وهو قوله التائب من الذنب كمن لا ذنب له ومع ذلك اوجب النبي صلى الله عليه وسلم عليه الكفارة
فعلم انها تثبت على خلاف القياس وما كان كذلك لا يقاس عليه غيره قلنا لا نسلم ان هذه الجناية

تتمنع بالتوبة فان الشرع لما اوجب الاعتاق كفارة لهذه الجناية علمنا ان مجرد التوبة
غير مكفر لهذه الجناية كجناية السرقة ونحوها حيث لا ترتفع بمجرد التوبة بل بالحد وقوله
غذاء او دواء احتراز عن نحو التراب والحجر وكذا الواضح او اعتاقا فظن انه فطره
فاكل عمدا حيث يجب عليه القضاء والكفارة لان الظن ما استند الى دليل شرعي فان
الحجامة كالفصد في خروج الدم من العروق والفصد لا يفسد فكذا الحجامة لان انعدام ركن
الصوم اما بوصول شيء الى الباطن او بقضاء الشهوة ولم يوجد منها شيء فلا صوت ومالى
في الاحتجام والاغتياب وحكم الاستفادة ثابت بالنص مخالف القياس وكذا ان
الصوم بالحيض والنفاس مخالف للقياس وهذا لبس ويصا بها الانهما يوجبان الغسل
ونحو الا الا اذا افتاه فقيه بالفساد لان الفتوى دليل شرعي في حقه قال الامام المحبوبي
ويشترط ان يكون المفتي ممن يؤخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه في البلدة ولا معتبر بغيره هكذا روى
الحسن عن ابي حنيفة وابن رستم عن محمد وبشر بن الوليد عن ابي يوسف وان بلغه الحديث وهو قوله
عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم وقوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم اي تذهب ثوابه وقوله
عليه السلام ثلث يفطرن الصائم وينقضن الوضوء ويهدمن العمل الغيبة والنميمة
والنظر الى محاسن المرأة معطوف على قوله بالفساد واعتمده يسقط عنه القضاء والكفارة ايضا لان قول الرسول
لا ينزل عن قول المفتي وعن ابي يوسف خلاف ذلك لان على العامي الاقتداء بالفقهاء لعدم الاهتداء
في حقه لا معرفة الاحاديث وان عرف تاويله ومع ذلك اكل يظن انه فطره يجب الكفارة
لانتفاء الشبهة ولا كفارة بافساد صوم غير رمضان لانه لم يهتك حرمة الشهر ولكون
في معنى حديث الاعرابي فلا يلحق به ويجب القضاء فقط لا الكفارات لو افطر خطأ بان كان
ذاكرا للصوم غير قاصد للشرب فتمضمض وسبقه ماء فدخل حلقه فعليه القضاء عندنا
خلافا للشافعي فانه يعتبره بالناسي فان الناسي قاصد للشرب دون الخاطئ فاذا
كان فعل القاصد معفوا فعفو غير القاصد اولى ولنا انه لا يغلب وجوده وعدم النسيان

غالب

ولأن الشيء انما يقبل بما له الحق لا بغيره فيفترقان كالمقيد والمريض في قضاء الصلوة
فان المقيد اذا اصح قاعدا يعيد والمقيد قضى بحالة المريض او يكرهها فانه يقضي ايضا فقط
لان المريض يقبل صاحب الحق والنسيان من قبل من له الحق فيفترقان وفيه قال الشافعي ايضا اي
احتقن على البناء للفاعل يعني استعمل الدواء بالحقنة واحتقن على البناء للمفعول غير جائز
كذا في المغرب او استعط على البناء للفاعل ايضا اي صب السعوط في انفه وهو الدواء الذي
يصب في الانف واستعط على البناء للمفعول غير جائز ايضا كذا في المغرب او اقطر في اذنه
قال صاحب النهاية هذا على بناء المفعول كذا وجدته بخط شيخي لقوله عليه السلام الفطر
مما دخل ولوجود معنى الفطر وهو وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف ولا كفارة لانعدام
الصورة وهي الابتلاع ولو اقطر في اذنه ماء او دخله لا يفسد صومه لانعدام المعنى وهو
وصول ما فيه صلاح البدن الى الجوف وانعدام الصورة وهي الابتلاع على ما يأتي انشاء الله
يعني ما اذا ادخله الدهن او داوى جائفة اي جراحة بلغت الجوف او آمة اي جراحة
وصلت الى الدماغ فوصل الدواء الى الجوف او دماغه اعلم ان الدواء اذا كان رطبا
فيه اختلاف بين ابي حنيفة وصاحبيه اذا كان [illegible] يابسا لا يفسد صومه بالاجماع هذا
ظاهر الرواية واكثر مشايخنا على ان العبرة للوصول حتى اذا علم ان اليابس وصل الى جوفه
فسد الصوم وان علم ان الرطب لم يصل لا يفسد فلا فرق بين الرطب واليابس في الوصول
الى الجوف فطر واذا لم يصل الى الجوف لم يفطر قال صاحب النهاية قال شيخ الاسلام ههنا
سبع مسائل الوجور وهو ادخال الدواء في الفم والسعوط والاقطار في الاذن والاقطار
في الاحليل والحقنة والجائفة والآمة اما الوجور والسعوط والاقطار في الاذن فيفسد
الصوم لوجود الاكل معنى لانه وصل مفسد الى الجوف وهو الصحيح قولنا وصل المغذي
لان الدواء مما يصلح البدن كالطعام وقولنا الى الجوف اي الى جوف الرجل والتغذي كما يحصل
بوصول المغذي الى جوف البطن يحصل بوصول المغذي الى جوف الرأس لان له ما يصل الجوف

فانه يقضي ايضا

الرأس يصل الى جوف البطن ولهذا اثبت حرمة الرضاع بالسعوط والاقطار في الاذن كذا
الجوف في الحقنة الا انه لا يثبت بها حرمة الرضاع لان حرمة الرضاع انما تثبت بما ينقذ
التغذي قال صلى الله عليه وسلم انما الرضاع من المجاعة والحقنة مما لا يحصل به التغذي ثم انه
لا بأس بالاحتقان حالة الصوم وهو قول ابراهيم النخعي وقال مجاهد والشعبي يكره
انتهى او ابتلع حصاة او حديدا لوجود صورة الفطر وهو الابتلاع ولا كفارة عليه
لعدم معنى وهو اصلاح البدن وقال بعضهم لا يفطر قوله ابتلاع الحصاة او الحديد لا
يفطر لان حصول الفطر بما يكون به اقتضاء الشهوة وهو غير موجود فيه لكنا نقول ركن
الصوم الكف عن ايصال الشيء الى باطنه وقد انعدم ذلك بتناوله الحصاة وقال مالك
يجب عليه الكفارات لانه مفطر غير معذور وقال هو كذلك تجب الكفارات عليه او استقاء
استقاء بالمد استفعل من قاء يقيء قيئا يقال قاء ما اكل اذا القاه واستقاء وتقيأ
تكلف في القيء ملء فيه وهو ان يضبط بتكلف حتى انه لو لم يمسكه لخرج وقيل
ان يمنعه الكلام على ما مر في نواقض الوضوء ولزمه القضاء لقوله عليه السلام
من استقاء عمدا فعليه القضاء والقياس يقتضي ان لا يفسد صومه كما اذا ذرعه القيء
لانه لم يوجد الاكل صورة ولا معنى مع ان الفطر بالدخول لا بالخروج حتى لا يفسد بالبول
لكن تركنا القياس بهذا الحديث ولا كفارة عليه لعدم الصورة او تسحر ظانه ليلا
والفجر طالع او افطر يظنه الغروب ولم تغرب الشمس اما فساد صومه فلانتفاء ركنه
بالخطأ يمكن الاحتراز عنه في الجملة بخلاف النسيان وعليه امساك بقية يومه قضاء لحق
الوقت بالقدر الممكن ونفيا للتهمة فانه اذا اكل ولا عذر به اتهمه الناس بالفسق والتحرز
عن مواضع التهم واجب بالحديث واما القضاء فلانه حق مضمون بالمثل شرعا فاذا
فوته قضاه كالمريض والمسافر واما عدم الكفارة فلان الجناية قاصرة لعدم القصد
وتعيض ما روي عن عمر رضي الله عنه انه كان جالسا مع اصحابه في رحبة مسجد الكوفة

عند

عند الغروب في شهر رمضان فاتي بقدح من لبن فشرب منه هو واصحابه فامر المؤذن ان يؤذن
فلما رقى المؤذن مأذنته رأى الشمس لم تغب فقال الشمس يا امير المؤمنين فقال بعثناك داعيا
ولم نبعثك راعيا ما تجانفنا لاثم قضاء يوم علينا يسير وفيه دلالة على لزوم القضاء وعدم
الاثم وان جعل الموضع موضع بيان ما يجب ومثله دل على عدم لزوم الكفارات ايضا لان السكوت
في موضع الحاجة الى البيان بيان وانما قال عمر بقوله ولم نبعثك راعيا للاساءة المؤذن
في الادب لان من حقه ان يخبر ويخبر بالنداء من مأذنته كان اساءة منه في الادب فرد
عليه بقوله لم نبعثك راعيا والجنف الميل ومعنى ما تجانفنا لاثم اي لم نمل الى اثم وما تعمدنا
فيها ارتكاب معصية كذا في النهاية فان قيل ما بال تعليله المبالغة هو ما يكون ظانا فما حكم الشك
ذكر في المحيط انه اذا شك في طلوع الفجر وتسحر لا تجب عليه الكفارات واذا شك في غروب
الشمس فافطر كمل الفطر على سبيل التعدي لانه كان متيقنا بالنهار شاكا في الليل واليقين
لا يزول بالشك وفي طلوع الفجر بالعكس اما اكل ناسيا فظن انه افطر فاكل عمدا فانه يفطر
لا يجب عليه الكفارات لان الاشتباه استند الى القياس لان القياس الصحيح يقتضي ان لا يبقى
الصوم بانتفاء ركنه بالاكل ناسيا فاذا اكل بعد عامدا لم يلاق فعله الصوم فلا يجب
عليه الكفارات لتحقق الشبهة المسقطة للكفارات او صب في حلقه ماء نائما فانه
يفطر ولا كفارة عليه وقال زفر والشافعي لا يجب عليه القضاء لان صومه باق لانعدام
القصد منه فكان كالناسي ولنا ان فساد الصوم بوصول المفطر وحكم الناسي
ثبت على خلاف القياس فلا يقاس عليه غيره وانعدام القصد منه اثر في عدم الكفارات فقط
او جومع المرأة نائمة وفيه خلاف زفر والشافعي ايضا لان صومها باق لانعدام
القصد منها ولنا الدليل المذكور او مجنونة بان نوت الصوم ليلا ثم جنت في النهار
وهي صائمة فجامعها رجل فانها تفطر ولا يجب عليها الكفارات قال صاحب الهداية وان
لما قال هذه مسئلة بما قلنا فكيف تكون صائمة وهي مجنونة قال صاحب النهاية وفي النهاية

اي بعثناك داعيا للاذان واعلام الناس لا حافظا للاوقات

يحكى عن ابي سليمان الجوزجاني رحمه الله قال كنا نقرأ على محمد هذه المسئلة قلت له كيف تكون صائمة
وهي مجنونة فقال لي دع هذا فانه انتشر في الآفاق ومن المشايخ من قال كانه كتب في الاصل
وهي مجبورة فظن الكاتب انه مجنونة ولهذا قال دع فانه انتشر في الآفاق وعن عيسى
ابان رحمه الله انه قال قلت لمحمد هذه المجنونة قال لا بل هي المجبورة اي المكرهة فقلت الا
تجعلها مجبورة فقال بلى ثم قال كيف وقد سارت بها الركاب دعوها اولم يبق فيها
صوما ولا فطرا قال صاحب النهاية وهذه المسئلة من خواص الجامع الصغير ثم لا بد له من
التأويل في هذه المسئلة لان في دلالة حال المسلم كافية لوجود النية كالمغمى عليه فانه
يجعل صائما يوم اغمي عليه ولم نعرف منه نية الصوم ولا المفطرات انا حملنا امره على النية
لان الظاهر من حال المسلم عدم الخلو عن النية فاولوا هذه المسئلة بان يكون مريضا او مسافرا او متهتكا
اعتاد الاكل في رمضان فلم يصلح حاله دليلا على نية الصوم قال صاحب الكفاية بعد نقل هذا الكلام
عن صاحب النهاية واري انها ليست بمحتاجة الى التأويل لان حال كل مسلم دليل واني لم
يعرف منه كالمغمى عليه والكلام في هذه المسئلة العلم بانه لم ينو شيئا باخبار نذكره والدلالة
انما تعتبر اذا لم يخالفها صريح وقال زفر يكون صائما ولا قضاء عليه لان صوم رمضان يتأدى
بدون النية في حق الصحيح المقيم لان الامساك مستحق عليه فعلى اي وجه اداه يقع عنه
كما اذا وهب كل النصاب من الفقير وهكذا روي عن عطاء وانكر الكرخي ان يكون هذا
مذهبا لزفر وقال مذهب عنده ان صوم شهر رمضان يتأدى بنية واحدة كما هو قول مالك وقال
ابو اليسر هذا قول لزفر في صغره ثم رجع عنه فلو اصبح غير ناو للصوم فانه يجب القضاء
ولا كفارة عليه عند ابي حنيفة سواء كان قبل الزوال او بعده وقال زفر عليه الكفارة
لانه يتأدى بغير النية عنده فصار كما لو نوى ثم اكل وعندهما تجب الكفارة ايضا
يعني قال ابو يوسف ومحمد رحمهما الله اذا اكل قبل الزوال تجب الكفارة لانه فوت امكان
التحصيل اي صار باكله قبل الزوال مفوتا للصوم ... الذي يحصل

بينة

بينة قبل الزوال ولابي حنيفة ان الكفارة تعلقت بالافساد وهذا امتناع اذ لا صوم الا
بالنية يقول الفقير يتبع المصنف قول الامامين مطلقا حيث قال وعندهما تجب الكفارة وليس
مسئلة مطلقة في الحقيقة عندهما بل مقيدة بما اذا اكل قبل الزوال على ما صرح به صاحب
الهداية وشروحها ولهذا قيدناها بصيغة قلنا قال ابو يوسف ومحمد اذا اكل قبل الزوال تجب
الكفارة ولو اكل او شرب او جامع ناسيا لا يفطر استحسانا وفي القياس يفطر وهو قول مالك
لوجود ما يضاد الصوم ووجود مضاد الشيء مفوت له لاستحالة الضدين فصار كالكلام
ناسيا في الصلوة وجه الاستحسان قوله عليه السلام للذي اكل وشرب ناسيا تم على صومك فانما
اطعمك الله وسقاك قيل هذا الحديث معارض للكتاب وهو قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل لان
الصيام امساك وقد فات فالآية تدل على بطلان الصوم لان انتفاء ركن الشيء يستلزم
انتفاؤه لا محالة والحديث يدل على بقائه كما كان فيجب ترك الحديث للآية واجيب بان في
الكتاب ما يدل على ان النسيان معفو وهو قوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا فكان الحديث
موافقا للكتاب فيعمل به ويحمل قوله تعالى ثم اتموا الصيام على حالة العمد لان الاتمام فعل
اختياري فيكون ضده المفوت له كذلك وله ان فيه عملا بكتاب الله تعالى فانه اعتبار تؤدي
الى الحرج قال الله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فان قيل سلمنا ذلك لكن النص ورد في الاكل
والشرب على خلاف القياس فكيف يعدى الى الجماع اجيب بانه اذا اثبت هذا في الاكل والشرب
يثبت في الوقاع للاستواء في الركنية يعني يثبت بالدلالة لا بالقياس لان كلا منهما
نظير الآخر في كون الكف عن كل منهما ركنا في الصوم والقياس على الكلام ناسيا في الصلوة
فاسد لان هيئة الصلوة مذكرة فلا يغلب النسيان ولا مذكر في الصوم فيغلب ولا فرق
بين الفرض والنفل في النسيان وقال ابن ابي ليلى ومحمد بن مقاتل الرازي في الفرض يقضي
وفي النفل لا يقضي وكذا لو نام فاحتلم فانه لا يفطر لقوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصائم
القيء والحجامة والاحتلام ولانه لم يوجد صورة الجماع ولا معناه اما الاول فلعدم

ايلاج الزوج واما الكف فلعدم الانزال عن شهوة بالمباشرة اعني مس الرجل امرأة او انزل بنظر
لما بينا انه لم يوجد الجماع صورة ولا معنى وصار كالمتفكر في امرأة حسناء اذا امنى
كالمستمني بالكف يعني اذا عالج ذكره بيده حتى امنى لم يفطر على قول ابي بكر الاسكاف وابي
القاسم لعدم الجماع صورة ومعنى وعامة مشايخنا على انه يفسد صومه وكذا صاحب الهداية
في التجنيس الصائم اذا عالج ذكره بيده حتى امنى يجب عليه القضاء وهو المختار ثم قالوا هل
له ان يفعل ذلك ان اراد الشهوة له لا يحل لقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون وان اراد
تسكين ما به من الشهوة ارجو ان لا يكون عليه وبال او ادّهن لم يفطر لعدم المنافي او اكتحل
وان وجد طعمه في حلقه لانه ليس بين العين والدماغ منفذ وما وجد في حلقه من طعم انما هو اثره
لا عينه فان قيل لو لم يكن بينهما منفذ لما خرج الدمع قلنا اصحابنا ان الدمع يترشح كالعرق او قبّل
يريد به اذا لم ينزل لعدم المنافي صورة ومعنى او اغتاب لعدم المنافي صورة ومعنى
وقوله عليه السلام الغيبة تفطر الصائم مأول بالاجماع بان المراد به ذهاب الثواب او احتجم
لعدم المنافي ولما روينا آنفا من قوله عليه السلام ثلث لا يفطرن الصائم القيء والحجامة
والاحتلام وقوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم تأويله ان النبي عليه السلام مر بهما وهما
معقلان ... وهما يغتابان فقال افطر الحاجم والمحجوم اي ذهب ثواب
صومهما للغيبة وقيل الصحيح انه غشي على المحجوم فصب الحاجم الماء في حلقه فقال عليه السلام
افطر الحاجم المحجوم اي فطره بما صنع به فوقع عند الراوي انه قال افطر الحاجم والمحجوم كذا
في الكفاية او غلبه القيء لما روينا من قوله عليه السلام من قاء فلا قضاء عليه سواء
فيه ملؤ الفم وما دونه او تقيأ قليله اي قليل القيء عمدا لكن لم يبلغ ملاء الفم لانه
تابع كما حتى لم يجعل حدثا فلم يجعل فطرا وعند محمد يلزمه القضاء لاطلاق الحديث وهو قوله
عليه السلام من استقاء فعليه القضاء من غير فصل بين القليل والكثير او اصبح جنبا لما
روت عائشة ان النبي صلى الله عليه وسلم كان يصبح جنبا من غير احتلام وهو صائم ولانه ابيح

اباح

اباح المباشرة في جميع الليل لقوله تعالى فالآن باشروهن ومن ضرورته وقوع الغسل بعد الصبح
او صب في اذنه ماء لانعدام المعنى والصورة على ما لا يخفى وكذا الوصب في احليله وهي
لا يفسد عند ابي حنيفة خلافا لابي يوسف فانه وقع عند ابي يوسف ان بينه وبين
الجوف منفذا ولهذا يخرج منه البول ووقع عند ابي حنيفة ان المثانة بينهما حائل والبول
يترشح منه وقول محمد ههنا مضطرب ذكر قوله في الاصل مع ابي حنيفة وذكر الطحاوي في مختصره
مع ابي يوسف وقال ابو سليمان الجوزجاني في الاصل بعد ما ذكر قول محمد مع ابي حنيفة ثم ان محمدا
شك في ذلك فتوقف وانما توقف محمد لانه شك في وجود المنفذ من الاحليل الى الجوف
كذا في العناية ثم انهم تكلموا في الاقطار في اقبال النساء فقيل هو على هذا الاختلاف
وقيل يشبه الحقنة فيفسد الصوم بلا خلاف قيل هو الاصح وان دخل حلقه غبار او
دخان او ذباب وهو ذاكر الصوم لا يفطر وفي القياس يفسد صومه لوصول المفطر الى جوفه
وان كان لا يتغذى به كالتراب والحصاة وجه الاستحسان انه لا يستطيع الامتناع عنه
فان الصائم لا يجد بدا من ان يفتح فمه فيتحقق مع النفس ...
بلل الشفتين بعضهم من هذه المسئلة ودليلها انه اذا دخل حلقه غبار او دخان او ذباب
لا يفطر فعلم من هذا ان من جعله اذا شرب دخان التبغ الذي حدث في زماننا وابتلي العامة
شفعه بشربه اذا شرب
بشربه في نهار رمضان يفسد صومه لانهم فرقوا بين الدخول والادخال في مواضع عديدة كما ذكر
صاحب النهاية اذا دخل الذباب جوفه لا يفسد صومه لانه لم يوجد ما هو ضد الصوم وهو
ادخال الشيء من الخارج الى الباطن انتهى كذا ولو دخل حلقه مطر او ثلج افطر في الاصح
قال صاحب الهداية واختلفوا في المطر والثلج قال صاحب العناية قال بعضهم المطر يفسد
والثلج لا يفسد وقال بعضهم على العكس وقال عامتهم بافسادهما وهو الصحيح لحصول المفطر معنى
ولامكان الاحتراز عنه اذا آوى الى خيمة او سقف قال مولانا الفاضل سعدي افندي قال ابن
الرزين تعليله نظر فانه قد لا يكون عنده خيمة ولا سقف ولو علل بامكان الاحتراز عنه بضم

فمه كان الطهارة فيه تامل انتهى سواك العمر وجه القابل اسلم امكانه الاحتراز عن الغبار
والدخان والذباب بضم فمه ايضا وان ادعى ان الصائم لا يجد بدا من ان يفتح فمه لتحدث
الناس فنقول فكذلك من خطر في البحر لا يجد بدا من ان يفتح فمه ليتحدث الناس فلو رفق بهما
تدبر ولو وطئ ميتة او بهيمة او في غير السبيلين او قبل او لمس ان انزل افطر قوله ان
انزل قيد للجميع حتى لو لم ينزل في هذه الصور لم يفطر وعن هذا قال الا اي وان لم ينزل
فلا يفطر اما الافطار في صورة وطء ميتة او بهيمة او في غير السبيلين بان عالج ذكره بين
اليتين او بين الفخذين او بالبطن ان انزل فلوجود قضاء الشهوة في هذه الصور ولا يجب
الكفارات لتمكن النقصان في قضاء الشهوة لان الكمال في قضاء الشهوة كونه بمحل مشتهى
طبيعة والبهيمة ليست بمحل الشهوة عند العقلاء وان حصل به قضاء الشهوة
فذلك لغلبة الشبق او لفرط السفه وغير السبيلين ليس بمحل مشتهى على الكمال فينتفى
الجناية ولهذا لا يجب الكفارات فيها وان لم ينزل فلا يكون قضاء الشهوة اصلا اما
في صورة التقبيل واللمس على تقدير الانزال فلوجود معنى الجماع وهو قضاء الشهوة ٧ مشهورة معنى او
بالمباشرة ووجود معناه يكون لايجاب القضاء احتياطا ولا يلزم الكفارات لانها
تفتقر لكمال الجناية لانها تندرئ بالشبهات كالحدود وان ابتلع ما بين اسنانه
ان كان قدر الحمصة قضى وان كان دونها لا يقضي قالوا لو اكل لحما بين اسنانه
لم يفطر ان كان قليلا وان كان كثيرا افطر وقال زفر يفطر في الوجهين لان الفم
له حكم الظاهر حتى لا يفسد صومه بالمضمضة ولنا ان القليل تابع لاسنانه بمنزلة ريقه
ولو ابتلع ريقه لم يفسد فكذا هنا بخلاف الكثير لانه لا يبقى بين الاسنان عادة فيمكن
الاحتراز عنه والفاصل بين القليل والكثير قدر الحمصة فهو كثير وما دونها قليل الا اذا
اخرجه ثم اكله فانه يقضيه وان كان دون الحمصة قال صاحب الهداية وان اخرجه
واخذ بيده ثم اكله ينبغي ان يفسد صومه كما روي عن محمد ان الصائم اذا ابتلع سمسمة

بين

بين اسنانه لا يفسد صومه ولو اكلها ابتداء يفسد وعن هذا قال ولو اكل سمسمة من الخارج
ان ابتلعها افطر وان مضغها فلا يفطر لانه تلاشى في فمه فان الظاهر انه لا يصل الى حلقه
بل يبقى بين اسنانه وفي فمه لقلته الا اذا وجد طعمها في حلقه لان وجدان الطعم دليل الوصول الى
حلقه وفي مقدار الحمصة عليه القضاء دون الكفارات عند ابي يوسف وعند زفر عليه الكفارات
ايضا لانه طعام متغير فصار كاللحم المنتن ولابي يوسف انه يعافه الطبع اي يكرهه فصار كـ
مما لا يتغذى به فاشبه التراب والقيء ملء الفم ان عاد او اعيد يفسد الصوم
عند ابي يوسف وان كان قليلا لا يفسد وعند محمد يفسد باعادة القليل لا بعود الكثير
اعلم ان تفصيل مسئلة القيء والاستقاء على ما ذكر في الهداية انه في صورة القيء لم يفطر
ويستوي فيه ملء الفم وما دونه فلو عاد وكان ملء الفم فسد عند ابي يوسف لانه خارج
حتى انتقضت به الطهارة وقد دخل في جوفه فيفسد وعند محمد لا يفسد لانه لم يوجد
صورة الفطر وهو الابتلاع وكذا معناه لانه لا يتغذى به عادة بل يستقذره الطبع
بل ينفر عنه فصار كما لو دخل الذباب في حلقه وان اعاده فسد بالاجماع لوجود الادخال
بعد الخروج فيتحقق صورة الفطر وان كان اقل من ملء الفم فعاد لم يفسد صومه لانه غير
خارج ولا صنع له في الادخال وان اعاده فكذلك عند ابي يوسف لعدم الخروج وعند محمد يفسد
لوجود الصنع منه في الادخال وفي صورة الاستقاء عمدا ان كان ملء الفم فعليه
ق القضاء ولا كفارات عليه وان كان اقل من ملء الفم فكذلك عليه القضاء عند محمد لاطلاق
الحديث وعند ابي يوسف لا يفسد لعدم الخروج حكما حتى لم يجعل حدثا فلم يجعل فطرا ثم ان عاد
لم يفسد عنده لعدم سبق الخروج والدخول لا يوجد الا بعد سبق الخروج وان اعاده ففيه
انه لا يفسد وعنه انه يفسد فالحقه بملء الفم لكثرة الصنع هذا تفصيلها في الهداية
وكره ذوق شيء ومضغه بلا عذر اما جوازه فلعدم الفطر صورة ومعنى وكراهته
لان فيه تعريض الصوم على الفساد لاحتمال ان يصل في حلقه وكره مضغ العلك

اعلم ان مضغ العلك لا يفطر الصائم لانه لا يصل الى جوفه وقيل اذا لم يكن ملتئما يفسد لانه يصل
بعض اجزائه وقيل اذا كان اسود يفسد لانه مما يذوب بالمضغ فيصل عينه شيء الى الجوف
بخلاف الابيض لانه مما لا يذوب بالمضغ فلا يصل منه عينه الى الجوف شيء وانما تصل رايحته الا
انهم قالوا يكره كل ما كان فيه من التعريض على الفساد لانه ربما يصل الى جوفه شيء ولانه
يتهم بالافطار يعني ان الناظر اليه بعيد يظن انه يتناول شيئا فيتهمه قيل ولا يكره
مضغ العلك [للصائم] اذا لم يكن صائمة لقيامه مقام السواك في حقهن ويكره للرجال اذا لم
يكن من علة لما فيه من التشبه بالنساء وهو منهي قال النبي صلى الله عليه وسلم لعن الله المتشبهين بالنساء
والمتشبهات بالرجال وقيل لا يستحب للنساء قال صاحب النهاية ولا فرق بين الكراهة وعدم
الاستحباب اذ يجوز ان يكون الشيء غير مستحب وغير مكروه كالمباحات فيجوز والقيام بالتوحيد
فالكراهة تستلزم عدم الاستحباب ولا ينعكس وكره القبلة ان لم يامن على نفسه
لا ان امن لان عينها ليس بمفطر وربما يصير فطرا بعاقبته فان امن يعتبر عينها ويباح له وان
لم يامن يعتبر عاقبتها ويكره روي ان شابا سال رسول الله عن القبلة للصائم فنهيه
عنها وساله شيخ عن ذلك فاذن له فيها فنظر القوم بعضهم الى بعض فقال لقد علمت لم نظر
بعضكم لبعض ان الشيخ يملك نفسه والشاب لا يملك وقد كان عليه السلام يقبل وهو صائم
وانت من اصحابه من يغلو والحكم يوشك ان يقع فيه ولا يكره الكحل ودهن الشارب
يجوز ان يكون كلاهما بلفظ المصدر بفتح الكاف والدال من كحل عينه كحلا ودهن راسه
دهنا وهما من باب طلب وجاز ان يكون كلاهما بلفظ الاسم بضم الكاف والدال فيكون
المعنى على حذف المضاف اي ولا يكره استعمال الكحل واستعمال دهن الشارب كما ذكر وقوله
والسواك [مشطوب] كذا في النهاية فان قيل قد ذكر حكم الاكتحال مرة بقوله اولا
فما فائدة ذكره ثانيا قلت لكل فائدة فانه يستفيد من الاول عدم تفطير الاكتحال
لا يلزم منه عدم الكراهة فاستفيد من الثاني عدم الكراهة ثم عدم كراهتها لانها ليست

محظورات

للصائم

محظورات الصوم ثم اعلم انه لا باس بالاكتحال للرجال اذا قصد به التداوي دون الزينة ويستحسن
دهن الشارب اذا لم يكن من قصد الزينة لانه يعمل عمل الخضاب وبالخضاب جاءت السنة ويكره
لحاجة غير الزينة ولا يفعل الدهن لتطويل اللحية اذا كانت بقدر المسنون وهو القبضة وان
اللحية عندنا طولها قدر القبضة وما وراءه ذكر يجب قطعه هكذا روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
انه كان ياخذ من اللحية طولها وعرضها اورده ابو عيسى في جامعه وقال من سعادة الرجل خفة
لحيته وكان عبد الله بن عمر يقبض على لحيته ويقطع ما وراء القبضة ذكره ابو حنيفة في الاثار
عن عبد الله بن عمر كذا في النهاية ولا يكره السواك ولو عشيا والمراد منه ما بعد الزوال
الى الغروب ويكره السواك للصائم بالعشي لان فيه ازالة الاثر المحمود عند الله وهو الخلوف
قال عليه السلام لخلوف فم الصائم اطيب عند الله من ريح المسك وما يكون محمودا عند الله
لا ينبغي الانتفاء كاثر دم الشهيد قلنا هو اي الخلوف اثر العبادة فاللائق به الاخفاء
بخلاف دم الشهيد فانه اثر الظلم فيحتاج الى الاظهار في خصمه فلا بد من الابقاء
ولا فرق بين الرطب الاخضر وبين المبلول بالماء وعن صاحب العناية والنهاية ذكر محمد في الاصل
انه لا باس بالصائم ان يستاك بالسواك الرطب ولم يذكر ان رطوبته بالماء او الرطوبة
الاصلية التي تكون للشجر ولا ذكر انه بلا ريقه او بالماء وذكر في الجامع الصغير لا باس
بالسواك الرطب بالماء للصائم في الفريضة فكان تفسيرا لما في الاصل وبيانا على الرطب
بالرطوبة الاصلية لا بالماء ولهذا قال صاحب الهداية ولا فرق بين الرطب الاخضر
وبين المبلول بالماء لقوله صلى الله عليه وسلم خير خلال الصائم السواك من غير فصل بين الرطب واليابس
الغداة والعشي وينتفي به ما قال ابو يوسف ان الرطب بالماء يكره لما فيه من ادخال
الماء في الفم وقد كان لان ما يبقى من الرطوبة بعد المضمضة اكثر مما يبقى بالسواك ثم لم يكره
للصائم المضمضة فكذا السواك في لا يكره مضغ طعام لا بد منه لطفل ويكره اذا كان
لها منه بد لانها لا تامن ان يدخل شيء في حلقها فلا تخلو من تعريض صومها على الفساد

فان

وهو يكره عند عدم الحاجة واما عند الحاجة فلا يكره الا ان يري ان لها الفطر اذا اخافت علي الولد
ان يكون لها المضغ كذا في النهاية ولا الحجامة لما روي ان النبي عليه السلام احتجم وهو صائم ولا
يكره عند الامام الاستنشاق للتبرد وكذا الاغتسال والتلفف بثوب لما فيه من التضجر
اقامة العبودية ولا يكره ذلك عند ابي يوسف لما روي انه عليه السلام صب الماء علي راسه من
الحر وهو صائم وفي هذه الاشياء عون له علي العبادة ودفع للتضجر الطبيعي وقيل يكره مضغه
لغير عذر لما فيه من تهمة الافطار وقع في ابن الملك شرح مجمع البحرين وقيل يكره المضمضة لغير
وضوء لما فيه تهمة الافطار ولا وهم في الوضوء لانه يقيم السنة والمصنف
قوله لغير الوضوء اولى من قوله لغير عذر ليكون عاما لما اذا كان يتاذى باليبوسة بسبب
الابتلاء بالكيفية المباحة بحيث لو لم يمضمض لا يقدر علي التكلم ويكره مباشرة ولا يكره
ومصافحة في رواية عن الامام لما فيها من تعرض ارتكاب محظور واما فعل النبي صلى الله
هذه الاشياء فمخصوص لكونه معصوما من ارتكاب المحظور قال صاحب الهداية والمباشرة
مثل التقبيل في ظاهر الرواية يعني يكره اذا لم يامن ولا يكره اذا امن وعن محمد انه كره
المباشرة الفاحشة لانها قلما تخلو عن الفتنة وهي ان يعانقها متجردين ويمس ظاهر
فرجها ويستحب السحور لقوله عليه السلام تسحروا فان في السحور بركة ثم قيل
والمراد بالبركة زيادة القوة علي اداء الصوم ويجوز ان يكون المراد منه نيل زيادة الثواب
لاستنانه بسنن المرسلين والسحور اسم لما يؤكل في ذلك الوقت ويستحب تاخيره لكون
تاخيره مستحبا في المستحب قال عليه السلام ثلث من اخلاق المرسلين تعجيل الافطار
وتاخير السحور والسواك وفي النافع ذكر وضع اليمين علي الشمال في الصلوة مكان السواك
ثم تعجيل الافطار وتاخير السحور انما يكون مستحبا اذا لم يكن في السماء علة قال صاحب
النهاية سال الامام بدر الدين الكردري شيخي عن هذا الحديث فقال كيف يكون تاخير
السحور من اخلاق المرسلين ولم يكن في ملتهم حل اكل السحر كما كان في ابتداء ملتنا

لان

بقول الفقير

لان النبي عليه السلام قال فرق ما بين صيامنا وصيام اهل الكتاب اكلة السحور فلا ينبغي
ان يراد به الاكلة الثانية فانها كانت تجري مجري السحور في حقهم وقال صاحب العناية يجوز
ان يقال لا منافاة بينهما لجواز ان يكون ابتياتهم بسحورهم وان لم يكن لهم تسحر
يقول الفقير والاصوب ما قال صاحب العناية [redacted]
لان ما قال صاحب النهاية نقله عن شيخه لا يحصل له معني به تبتر ويستحب تعجيل الفطر لما روي
ولقوله عليه السلام لا تزال امتي بخير ما عجلوا الفطر واخروا السحور

فصل

لما ذكر مسائل
الصوم شرع في هذا الفصل ببيان ومن الاعذار المبيحة للافطار وما يتعلق بها يباح
الفطر لمريض خاف زيادة مرضه بالصوم لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او علي سفر فعدة من ايام
اخر وقال الشافعي لا يباح الفطر لمريض خاف زيادة مرضه وهو يعتبر خوف الهلاك او فوات
العضو كما يعتبر في التيمم ونحن نقول ان زيادة المرض وامتداده قد يفضي الي الهلاك
فيجب الاحتراز عنه واصله ان الرخصة لا تتعلق بنفس المرض لتنوعه الي ما يزداد
بالصوم والي ما يخف به وما يخف به لا يكون مرضا لا محالة فجعلنا ما يزداد به مرضا
كخوف الهلاك لوجود ما هو الاصل في الباب وهو المشقة ومعرفة ذلك اما ان يكون باجتهاد
بان يغلب في نفسه ان قواه زادت شدة او بعينه ونحوه واما بقول طبيب حاذق
مسلم وقال الشافعي اعتبر خوف الهلاك او فوات العضو ويباح الفطر لمسافر وصومه اي
صوم المسافر احب ان لم يضره وقال الشافعي الفطر افضل واستدل عليه بقوله ليس من
البر الصيام في السفر بحديث جابر بن عبد الله رضي قال كان رسول الله في سفر فرأي زحاما
ورجلا قد ظلل عليه فقال ما هذا فقالوا صائم فقال ليس من البر الحديث ولنا ان رمضان
افضل الوقتين لانه عدة من ايام لقوله للخلو عن رمضان والخلو لا بد وعلي الكمال
بحال وما رواه محمول علي حالة الجهد يعني المشقة ونحن قائلون بافضلية الفطر في هذه
الحالة لانه اذا الحقته مشقة من الصوم كان الافطار افضل بالاتفاق وكلامنا فيما اذا

لم يلحقه مشقة ولا قضاء ان ماتا اي المريض والمسافر على حالهما اي لانهما لم يدركا عدة
من ايام اخر وان صح او اقام وجب القضاء عليهما فيهما ويجب القضاء بقدر ما فاتهما ان صح
المريض او اقام المسافر بقدره اي بقدر ما فاتهما لوجود ادراك عدة من ايام اخر والا
اي وان لم يصح او لم يقم بقدر ما فاتهما بل صح او اقام بقدر اقل انقضى مدة المرض او
السفر ثم ماتا فبقدر الصحة والاقامة اي يلزمهم القضاء بقدر الصحة والاقامة لوجود
الادراك بهذا المقدار وفائدته وجوب القضاء بقدرهما وجوب الفدية عليه بقدرهما
عند اقال موصيا عليه فيطعم عنه وليه لكل يوم كالفطرة فانه اذا فاته عشرة ايام
مثلا فاقام بعد رمضان خمسة ايام او صح بعد رمضان خمسة ايام ولم يقض ثم مات
فعليه فدية خمسة ايام وكذا الحكم ان صح او اقام بقدر ما فاتهما ولم يقضيا ثم ماتا
يطعم عنه وليه كذلك من ثلث ماله ان اوصى والا اي وان لم يوص فلا لزوم على
الورثة فان تبرع الولي به صح تبرعه ويكون له ثواب ذلك والصلوة كالصوم يعني
فيجب فدية كل صلوة كصوم يوم هو الصحيح احترازا عما قاله محمد بن مقاتل اولا يطعم
عنه لصلاة كل يوم نصف صاع على قياس الصوم ثم رجع وقال كل صلوة فرض على حدة بمنزلة
صوم يوم وهو الصحيح لانه احوط فعلى مذهب ابي حنيفة يجب اثنا عشر منا لكل يوم لان الوتر
فرض عنده فيؤدى عن الوتر نصف صاع ايضا ولا يصوم وليه ولا يصلي وبه قال
مالك والشافعي في الجديد وفي قوله القديم استدل له بما روي عن عائشة رضي الله عنها عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من مات وعليه الصيام صام عنه وليه وهو نص في الباب ولنا ما روي عن محمد رضي الله
لا يصوم احد عن احد ولا يصلي احد عن احد وتاويل حديث عائشة رضي الله عنها افعل عنه ما
يقوم مقام الصوم من الاطعام اي او من ذلك وقضاء رمضان ان شاء فرقه وان
شاء تابعه لاطلاق النص لكن المستحب متابعة مسارعة الى اسقاط الواجب والصوم
المذكور في كتاب الله ثمانية اربعة منها متتابعة واربعة صاحبها بالخيار اما المتتابع فصوم

رمضان

رمضان وكفارة القتل والظهار واليمين عندنا واما غير قضاء رمضان وصوم المتعة وكفارة
الحلق وجزاء الصيد اما صوم رمضان فلا كلام لاحد في وجوب التتابع فيه واما غيره فقد ضبط
المشايخ بان كل ما شرع فيه العتق كان التتابع فيه واجبا والا فلا وان اخر القضاء حتى
جاء آخر قدم الاداء لانه في وقته ثم فعل القضاء بعده لانه وقت القضاء ولا فدية
عليه لان وجوب القضاء على التراخي يعني غير مقيد بوقت لظاهر قوله تعالى فعدة من ايام اخر
اذ ليس فيه توقيت ما بين رمضانين فلا فدية خلافا للشافعي فانه يوجب مع القضاء لكل يوم طعام
مسكين ومذهبه مروي عن ابن عمر ومذهبنا مروي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما
والشيخ الفاني اذا عجز عن الصوم يفطر ويطعم لكل يوم كالفطرة والوصف بالفاني احتراز
عن الذي لانه فنيت قوته ووجوب الفدية عليه مذهبنا وقال مالك لا يجب عليه الفدية لان الاصل
وهو الصوم لا يجب عليه لعدم قدرته فلا يجب خلفه قلنا السبب وهو شهود الشهر وجد في حقه وهو
اهل للمشقة وصام وقع عن فرضه وانما يباح له الافطار لاجل الحرج وعذره ليس بعرضة الزوال
حتى يصار الى القضاء فوجب الفدية كما اوجب الصوم والاصل فيه قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
فدية قال اهل التفسير معناه لا يطيقونه فهو كقوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا اي ان لا
تضلوا وقال صاحب الكشاف فان قيل روي عن الشعبي انه قال لما نزل قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه
كان الاغنياء يفطرون ويفدون الفقراء فيا على اثر في بدء الاسلام كان الرجل مخيرا
بين الصوم والفدية ثم نسخ بعد ذلك بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمنسوخ لا يجوز الاستدلال لال
به اجيب بان الاية ان وردت في الشيخ الفاني فظاهر كما ذهب اليه بعض السلف وان وردت في
التخيير لكنه كما ان النسخ انما ثبت في حق القادر على الصوم بقي الشيخ الفاني على ما كان
كان انتهى وقال العلامة الفاضل سعد افندي اقول كيف بقي الشيخ الفاني على حاله وقوله تعالى وعلى
الذين يطيقونه لم يتناوله على هذا التفسير انتهى قال ابن كمال في شرح منار فالحق ان
معناه لا يطيقونه كما جاء حذف لا في قوله يبين الله لكم ان تضلوا قال الامام الزاهدي هنا

الا ويلي غير صحيح لانه تعالى قال وان تصوموا خير لكم ومثل هذا الندب لا يرد في حق العجزة بل يعني الآية
وعلى المطيقين الذين لا عذر لهم ان افطروا فدية وكان الاغنياء يفطرون ويفدون
ثم نسخ ذلك بقوله ومن شهد منكم الشهر فليصمه فحينئذ يثبت وجوب الفدية في الشيخ الفاني
بالاجماع دون النص وقرأ بعض وعلى الذين لا يطيقونه وجعل وان تصوموا خير لكم
معطوفا على الكلام الاول وهو قوله كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم وجعل
الخير بمعنى البر لا بمعنى الاجر انتهى وان قدر على الصوم بعد ذلك ان معبريا ذي لزمه
القضاء ويبطل حكم الفداء فصار كان لم يفد فان قيل القدرة على الاصل بعد حصول المقصود
بالخلف لا يبطل الخلف كما لو قدر على الماء بعد ما صلى بالتيمم وههنا حصل المقصود وهو تفريغ
الذمة عما وجب عليه اجيب بان القدرة على الاصل ههنا انما هي قبل حصول المقصود لان دوام
هذا العجز الى الموت شرط صحة هذا الخلف فان الشيخ الفاني هو الذي يزداد ضعفه
كل وقت الى موته [illegible] ولم يوجد وحامل او مرضع الحامل هي التي في بطنها ولد
والمرضع هي التي لها لبن ولا يجوز ادخال التاء في آخرها كما في حائض وطالق لان ذلك
من الصفة الثابتة لا الحادثة وللبصريين في نحوه كلام مذهبان مذهب الخليل انها على
النسب كلابن وتامر بمعنى ذي لبن وذي تمر فيكون معناها ذات حمل وذات ارضاع وذات
حيض وذات طلاق ومذهب سيبويه انه يأول بانسان او شيء حامل او حائض وكذا
في الباقي واذا اريد الحدوث يجوز ادخال التاء بان يقال حاملة الآن او غدا ومن
الزيادات هذه امرأة حاملة اذا كان في بطنها ولد كذا في البناية خافتا على
نفسها او ولدها تفطر وتقضي دفعا للحرج ولا كفارة عليهما لانه افطار بعذر
فان قيل نعم هو عذر ولكن لا في نفس الصائم بل في غيره ومثله لا يبيح الا ترى انه لو
اكره على شرب الخمر بقتل ابنه او ابيه لم يحل له الشرب اجيب بان الحامل والمرضع مأموران
بصيانة الولد مقصودا وهو لا يتأتى بدون الافطار عند الخوف فهاتان مأمورتان بالافطار

والامر

والامر بالافطار مع الكفارة التي بناؤها على الوجوب لا يجتمعان بخلاف الاكراه فان المكره ما امر
قصدا بصيانة غيره بل انشاء الامر هناك من ضرورة حرمة القتل ولكن يتفاوت الامر
قصدا ايضا قال صاحب النهاية المراد بالمرضع ههنا الظئر لان الام لا تفطر اذا كان الولد
الاب الصوم فرض عليها دون الارضاع قال صاحب العناية قال الشيخ شيخ عبد العزيز ينبغي ان
يشترط يسار الاب واخذ الولد ثدي غير الام قال صاحب الشريعة قيل حل الافطار يختص بمرضعة
اجرت نفسها للارضاع ولا يحل للوالدة اذ لا يجب عليها الارضاع اقول لو كان حل الافطار
بناء على وجوب الارضاع فقبل الاجارة لو كان قبل رمضان يحل الافطار ولكن لو لم يكن قبل رمضان
بل يؤجر نفسها في رمضان ينبغي ان لا يحل لها الافطار اذ لا يجب عليها ايجار نفسها
الا اذا ادعت الضرورة اليها واما الوالدة فلا يحل لها الافطار الا اذا تعينت فيجب
عليها الارضاع انتهى قال الفاضل لو فصل في بحث وهو ان الاجارة عقد مباح لا يتقيد
اباحتها بزمان اصلا فاذا انعقدت في شهر رمضان بناء على اباحتها يجب بقاؤها لانها عقد
صدر من محله فاذا وجب بقاؤه يجب عليها الارضاع فيحل لها الافطار ولكن ارضاع الوالدة
فانه لا يجب ابتداء فلا بقاء بالاولية فلو قال ثم فيما اذا خافت على الولد بمعنى اذا
كانت الحامل او المرضع على نفسها لا يجب الفدية بالاتفاق واذا خافت على الولد فافطرت يجب
القضاء والفدية على اصح اقوال الشافعي وهو معتبر بالشيخ الفاني فان الفطر حصل بسبب
نفس عاجزة عن الصوم خلقة لا علة فتجب الفدية كفطر الشيخ الفاني ولو كان منفعة نفسها
وولدها فبالنظر الى نفسها يجب القضاء وبالنظر الى منفعة ولدها يجب الفدية ولنا ان الفدية
في الشيخ الفاني ثبت بالنص على خلاف القياس فلا يصح القياس والفطر بسبب الولد ليس في معناه
لان الشيخ الفاني عاجز بعد الوجوب والولد لا يجب عليه الفدية في الصوم اصلا الا ترى انه لو
مات لم يجب على ماله فلا يلحق به دلالة ايضا كذا في العناية ومن شرع في صوم نفل ثم
افسده قضاه خلافا للشافعي لانه تبرع بالمؤدى فلا يلزمه ما لم يتبرع به ولنا قوله تعالى ولا تبطلوا اعمالكم

فان الولد عاجز عن الصوم خلقة كالشيخ الفاني فتجب الفدية كفطر الشيخ الفاني

وقال المقدسي قربة وعمل فيه صيانة بالمضي عن الابطال الا في الايام المنهية وهي خمسة ايام يوم
الفطر وعيد الاضحى مع ثلثة بعده فانه لا يجب الاتمام وقضاؤه لان الصوم في هذه الايام منهي
يجب نقضه فلا يجب عليه وقال ابو يوسف يجب القضاء بشروعه مستقلا اذا افسد لان الشروع
ملزم كالنذر ولو نذر يلزمه القضاء بالافساد فكذا هنا ولا يباح له الفطر بلا عذر في رواية
لانه ابطال العمل وفي رواية اخرى يجوز لان القضاء خلف ويباح بعذر الضيافة لانه
تاذي صاحبها بعدم اكله وقيل اذا اوثق على نفسه القضاء يفطر وان لم يثق لا يفطر
قالوا هذا الحكم يشمل الضيف والمضيف كذا في المحيط ويلزمه القضاء ان افطر لما
ذكرنا انه قربة وعمل يجب صيانته عن الابطال بالمضي واذا وجب المضي يجب القضاء بتركه
لو نوى مسافر الفطر اي في غير رمضان بل ليلة قبله بعده ويلزمه ذكر ان كان في رمضان
ثم اقام ونوى الصوم في وقتها صح لان المسافر اهل للصوم لو صام فيها فيصح الشروع
ويلزمه ذكر ان كان في رمضان لزوال عذر فعل وفي وقت النية لان في رمضان مسئلة
تيها اذا اقام قبل انتصاف النهار كما يلزمه ذكر ويقتضا سافر في يوم منه اي من رمضان
يعني لو كان مقيما في اول اليوم ثم سافر لا يباح له الافطار ويجب عليه الاتمام ترجيحا
لجانب الاقامة لكنه لو افطر لا كفارة فيها اي في هذه مسافر ومرض فيهم لقيام
شبهة ومن اغمي عليه اياما قضاها لانه نوع مرض يضعف القوى ولا يزيل الحجى
فيصير عذرا في التاخير لا في الاسقاط الا يوما حدث الاغماء فيه اي في هذا اليوم الذي
حدث في ليلته فانه لا يقضي ذلك اليوم لوجود الصوم فيه اذ الظاهر انه ينوي حملا
لحال المسلم على الصلاح حتى لو كان متهتكا معتادا الاكل في رمضان قضى كله لعدم النية
ووجود السبب ووقع في نسخ الشرح الصافي لو كان متهتكا معتادا الاكل في شعبان
قضى رمضان كله بقول المصنف لفظ شعبان سهو قلم الناسخ لان من اعتاد الاكل
في شعبان لا يصح ان يتأتى في حقه انه لا ينوي الصوم اذا دخل رمضان ولانه لا

على اعتاد الاكل في شعبان انه متهتك تدبر ولو جن كل رمضان لا يقضي لانه يفضي الى الحرج
بخلاف الاغماء لانه لا يستوعب الشهر عادة والجنون يستوعبه كثيرا وان افاق ساعة
منه قضى ما مضى سواء بلغ مجنونا او عرض له بعد ما بلغ في ظاهر الرواية اعلم ان الجنون اذا
استوعب شهر رمضان اسقط الصوم وان لم يستوعب لا بل يجب القضاء ولا فرق في هذا
بين ما اذا بلغ مجنونا او بلغ عاقلا ثم جن وعند محمد انه اذا بلغ مجنونا لا يجب عليه الصوم
مع انه لا يكون مستوعبا فان الجنون اذا اتصل بالصبي لم يجب الصوم فهذا الجنون يكون مانعا
فيكون كالمنع الجنون الصغير غير مستوعب واما اذا جن البالغ فانه رافع للصوم [illegible]
فلا بد ان يكون جنونا قويا وهو مستوعب كذا في صدر الشريعة نقلا عن الامام حميد الدين
ان افاق في آخر يوم من رمضان قبل نصف النهار يجب قضاء كل الشهر واذا افاق بعد الزوال
لا يجب اصلا كذا في حاشية مولانا حسن جلبي (؟) ولو بلغ صبي او اسلم كافر او اقام مسافر او
طهرت حائض في يوم من رمضان لزمهم امساك بقية يومهم يعني اذا حدث هذه الامور
في نهار رمضان يجب امساك بقية اليوم لحرمة رمضان وللتشبه بالصائم وان لم يقدر
صومه ولا يلزم الاولين اي الصبي البالغ والكافر المسلم قضاؤه اي قضاء ذلك اليوم
لعدم الاهلية في اول اليوم فلم يجب الاداء فلا يجب القضاء وان كان البلوغ والاسلام
قبل نصف النهار فنويا الصوم ثم اكلا فانه قد مر ان الفرق بينه وبين الصلوة حيث
يقضيان الصلوة وان ادركا الجزء الاخير من الوقت قد مر ان السبب للصلوة
الجزء المتصل بالاداء ووجد الاهلية عنده وفي الصوم السبب هو الجزء الاول من اليوم
والاهلية معدومة عنده بخلاف الاخيرين اي المسافر الذي اقام والحائض التي طهرت
فانهما يقضيان ذلك اليوم ثم انهم اختلفوا في امساك بقية اليوم انه على طريق الاستحباب
او على طريق الايجاب ذكر محمد بن شجاع انه على طريق الاستحباب لانه مفطر فكيف يجب
عليه الكف عن المفطرات وقد قال ابو حنيفة في كتاب الصوم ان الحائض اذا طهرت في بعض

النهار لا يحسن لها ان تاكل وتشرب وفي الناس صيام وهذا يدل على الاستحباب وقال الشيخ الامام
الزاهد الصفار الصحيح انه ذكر على الايجاب وفي موضع آخر الحائض اذا طهرت في بعض النهار
تمتنع عن الاكل والشرب وهذا امر ايضا والذي قال لا يحسن لها ان تاكل وتشرب اراد انه
يقبح منها ذلك الا ترى انه قال في المسافر اذا اقام بعد الزوال اني استقبح ان ياكل
ويشرب والناس صيام ثم قيل الحائض تاكل سرًّا لا جهرًا وقيل تاكل سرا وجهرا لان الشرع
ما ذكر الاكل جهرا كذا في النهاية **فصل** لما فرغ من بيان ما اوجبه الله تعالى على
العباد شرع في بيان ما يوجب العبد على نفسه وهو فرع عليه لان ايجاب العبد معتبر بايجاب
الله تعالى فكان مرتبا عليه كذا قال صاحب النهاية والاصل في هذا ان النذر لا يصح الا بشروط
الا اذا قام الدليل على خلافه احدها ان يكون الواجب من جنسه شرعا والثاني ان يكون مقصودا
لا وسيلة فلذلك لم يصح النذر بعيادة المريض لانعدام الشرط الاول ولم يصح ايضا
النذر بالوضوء لانعدام الشرط الثاني نذر صوم يومي العيد وايام التشريق صح
وافطر وقضى عندنا خلافا لزفر والشافعي وهو رواية ابن المبارك عن ابي حنيفة لا ان
نذر بمعصية لورود النهي عن صوم هذه الايام قال عليه السلام الا لا تصوموا في هذه
الايام والنذر بالمعصية غير صحيح قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نذر في معصية الله
ولنا انه نذر بصوم مشروع والنهي لغيره وهو ترك اجابة الله تعالى فيصح نذره لكنه يفطر
احترازا عن المعصية المجاورة ثم يقضي اسقاطا للواجب وكذا لو نذر صوم السنة
يفطر هذه الايام المنهية لان النذر بالسنة نذر بهذه الايام فتدخل في السنة لكن
يفطرها ويقضيها اسقاطا للواجب قال صاحب العناية من نذر صوم سنة لا يخلو اما
ان عينها بان يقول نذرت صوم هذه السنة او اطلقها بان يقول نذرت صوم
سنة فان كان الاول لزمه صوم السنة الا انه افطر هذه الايام الخمسة وقضاها
لان النذر بالسنة المعينة نذر بهذه الايام ولم يجب عليه قضاء رمضان لان صوم

لان محمدا ذكر في كتاب الصوم فليطعم بقية يومه والامر للايجاب ح

لم يجب بهذا النذر ولو صام الايام الخمسة يجزيه وان كان الثاني فاما ان يشترط التتابع
او لا فان شرط فحكمه حكم المعينة وان لم يشترط التتابع لم يجزه صوم هذه الايام ويقضي
خمسة وثلثين يوما خمسة للايام الخمسة وثلثين لرمضان ومبنى جواز صوم هذه الايام وعدم
جوازه ان ما وجب كاملا لا يتادى ناقصا وما وجب ناقصا جاز ان يتادى ناقصا
انتهى بقول الحقير فيكون مراد المصنف بقوله وكذا لو نذر صوم السنة يعني السنة المعينة او
غير المعينة بشرط التتابع كما شرح مولانا الفاضل يعقوب باشا قول تاج الشريعة
او بصوم السنة بقوله يعني السنة المعينة او غير المعينة بشرط التتابع تدبر وللعهدة لو
صامها يعني لو نذر صوم هذه الايام المنهية او صوم السنة كما قلنا وصامها يجزيه لانه اتى
بما التزمه وقد قلنا آنفا ان ما وجب ناقصا جاز ان يتادى ناقصا قال صاحب النهاية
ويكره صوم عرفة بعرفات وكذا صوم يوم التروية لانه يعجزه عن اداء افعال الحج اما اذا
لا يعجزه ولا يخاف الضعف او كان غير حاج فصومهما مستحب وصوم يوم السبت مفردا
يكره لما فيه من التشبه باليهود وكذا صوم يوم عاشوراء مفردا للتشبه باليهود ايضا وصوم
الصمت مكروه ايضا وهو ان يمسك عن الكلام لانه ذكر من فعل المجوس ويكره صوم النيروز
والمهرجان اذا انفرد فان وافق صوما فلا باس لان افراد هذه الايام بالصوم تعظيم
لها وقد نهينا عن تعظيمها وصوم الوصال مكروه ايضا قال ابو يوسف بلغنا عن رسول الله
صلى الله عليه وسلم انه نهى عن صوم الوصال ومعناه كما ان يصوم اياما لا يفطر فيها وروي
انه عليه الصلوة والسلام كان يواصل وينهى عن الوصال ويقول لست كاحدكم اني اظل
عند ربي يطعمني ويسقيني ولا باس بصوم يوم الجمعة في قول ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما وقال
ابو يوسف جاء حديث في كراهته الا ان يصوم قبله يوما وبعده يوما ويستحب صيام
ايام البيض وليس بواجب وكان بعضهم يصوم يوم الاثنين والخميس وكره بعضهم توقيت
الصوم في يوم ومن صام يوما وافطر يوما فحسن قيل انه صوم داود وهو افضل من صوم الدهر

لانه يألف النفس على الصوم فيصوم التطوع فلا يكون على النفس زيادة مشقة وتفضل الصوم بحجة
وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا صام من صام الدهر ولا افطر بعجمة بتين فرع وبع اللغا
ثم ان نوى بقوله لله على صوم هذه الايام او السنة النذر فقط او نواه اي النذر ونوى
ان لا يكون يمينا او لم ينو شيئا كان نذرا فقط لانه نذر بصيغته وقد قرره بعزيمته في الاول
دون الاخيرة لان اللفظ موضوع له فلا يحتاج الى النية وان نوى اليمين وان لا يكون نذرا امام
كان يمينا فحسب لان اليمين محتمل كلامه وقد عينه ونفى غيره فيجب بالفطر حينئذ كفارة
اليمين لا القضاء لان حكم اليمين هذا وان نواها اي النذر واليمين او نوى اليمين فقط
اي بلا نفي النذر كان نذرا ويمينا عند ابي حنيفة ومحمد فيجب القضاء لكونه نذرا و
الكفارة لكونه يمينا ان افطر وعند ابي يوسف نذر في الاول اي فيما نواهما ويمين
في الثاني اي فيما نوى اليمين فقط لان النذر فيه حقيقة واليمين مجاز حتى لا يتوقف
الاول على النية ويتوقف الثاني عليها فلا ينتظمهما ثم مجاز يتعين بنية وعند نيتهما
تترجح الحقيقة ولهما انه لا تنافي بين الجهتين لانهما يقتضيان الوجوب الا ان الوجوب
ثابت في النذر لانه يقتضي لعينه والاخرى في اليمين لانه يقتضي لغيره وكل منهما
ثابت بدليل شرعي يجب العمل به اذا امكن والعمل بهما ممكن لعدم التنافي بينهما فجمعنا
بينهما عملا بالدليلين ولا يكره اتباع الفطر بصوم ستة من شوال لان الكراهة انما كانت
لانه لا يؤمن ان يعد ذلك من رمضان فيكون تشبها بالنصارى والآن زال هذا المعنى
كذا في التجنيس وفي البدايع والاتباع المكروه هو ان يصوم الفطر ويصوم بعده خمسة ايام ولا
اذا افطر يوم العيد ثم صام بعده ستة ايام فليس بمكروه بل مستحبة او سنة كذا في الاصلاح والايضاح
وتعريبها ابعد عن الكراهة والتشبه بالنصارى ولفظ ابعد اشارة الى حصول البعد بما صله
افطار يوم الفطر والاصل فيه قوله عليه السلام من صام رمضان فاتبعه ستا من شوال كان
كمن صام سنة فتوهم بعضهم من فاء فاتبعه لزوم تعقيب الست بصوم رمضان وفساد نظام

فرينا دتمم على الحزم ض ج

لاستلزا

لاستلزامه صوم يوم العيد ان حمل على التعقيب الحقيقي بل المراد انه صوم مجموع الستة سواء
كان متصلا بيوم العيد متتابعا او منفصلا متفرقا مستعقبة بصوم شهر رمضان
بعد انعقاد الفاصلة المعتبرة بينهما قال مولانا نوح چلبي ولعله كونه اتباع صوم هذه
الست بصوم رمضان مثل صوم السنة ان قوله تعالى من جاء بالحسنة فله عشر امثالها يقتضي
ان يكون صوم شهر رمضان كصوم ثلاثمائة يوم وصوم الست مذكور كصوم ستين يوما وهذا
المجموع هو السنة الكاملة يقول الفقير هذا ضعيف لان لمية لو كان هذا لما كان لتخصيص
رمضان والستة معنى وجه لانه يحصل صوم السنة على مقتضى هذه الاية اذا صام ستة وثلثين
يوما اي شهر كان وايضا ورد في الحديث القدسي ما ينافيه وهو قوله كل حسنة يعملها
ابن آدم تضاعف بعشر الى سبعمائة ضعف الا الصوم فانه لي وانا اجزي به تتبع والوجه
فيه انه مفوض الى الشارع فلا يعلم لميته الا هو كما قيل في مثله باب الاعتكاف
وجه تقديم الصوم على الاعتكاف وجه تقديم الوضوء على الصلوة قال صاحب النهاية و
هو في اللغة افتعال من عكف وهو متعد مصدره العكف ولازم مصدره العكوف
فالمتعدي بمعنى الحبس والمنع ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا ومنه الاعتكاف في المسجد
اما اللازم فهو الاقبال على الشيء بطريق المواظبة ومنه قوله تعالى على قوم يعكفون على
اصنام لهم وقال صاحب العناية وتفسير لغة الاعتكاف لانه من العكوف وهو الحبس ومنه
قوله تعالى والهدي معكوفا انتهى يقول الفقير ما في كتب اللغة تخالف له وموافق لما في
النهاية قال الجوهري في الصحاح عكفه عكفا اي حبسه ومنه قوله تعالى والهدي معكوفا
ومنه الاعتكاف في المسجد وهو الاحتباس وعكف على الشيء عكوفا اقبل عليه مواظبا
قال الله تعالى يعكفون على اصنام لهم وقال صاحب القاموس عكفه يعكفه بالضم ويعكفه
بالكسر عكفا حبسه وعكف عليه عكوفا اقبل عليه مواظبا انتهى لسبع شوى لم قال صاحب
العناية قوله يخالف كتب ائمة اللغة لان محالفته ظاهرة الا ان لا يكون نسخة العناية

عندنا صحيحة وهو اي الاعتكاف سنة مؤكدة في العشر الاخير من رمضان لانه صلى الله عليه وسلم
كان يعتكف في العشر الاخير من رمضان منذ قدم المدينة الى ان قبضه الله تعالى وقال الزهري
عجبا من الناس كيف تركوا الاعتكاف ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يفعل الشيء ويتركه
وما ترك الاعتكاف حتى قبض ثم فيه تفريغ القلب عن امور الدنيا وتسليم النفس الى المولى
والتحصن بحصن حصين وملازمة بيت رب كريم قال عطاء مثل المعتكف كمثل رجل له حاجة
عظيمة عند عظيم فيجلس على بابه ويقول لا ابرح حتى تقضى حاجتي فالمعتكف يجلس في بيت
الله تعالى ويقول لا ابرح حتى يغفر لي فهو من اشرف الاعمال اذا كان عن اخلاص كذا في
فان قيل مواظبته من غير ترك دليل الوجوب فيلزم ان يكون واجبا قلنا فيه دأب النبي عليه السلام (?)
في الواجب مواظبته وان يامر بفعله وينكر على تاركه ولم يفعل ذلك كذا فيه فكان المواظبة
بلا ترك معارضا بترك الانكار وقال بعضهم انه مستحب والحق انه على ثلثة اقسام
واجب وهو المنذور وسنة مؤكدة وهو اعتكاف العشر الاخير من رمضان ومستحب وهو
في غيره من الايام ولقد احسن صاحب ... حيث قسمه الى هذه الاقسام الثلثة
كما قلنا ويجب اي الاعتكاف بالنذر وهو اي الاعتكاف اللبث في مسجد جماعة وهو
الذي يكون له امام ومؤذن يؤدى فيه الصلوات الخمس اولا ... لا اعتكاف الا في مسجد
جماعة وروي عن الامام انه لا يصح الا في مسجد يصلى فيه الصلوات الخمس لانه عبادة انتظار الصلاة
فيختص بمكان تؤدى فيه وقال الاسحابي (?) في شرح الطحاوي افضل الاعتكاف ان يكون في
مسجد الحرام ثم في مسجد المدينة وهو مسجد رسول الله ثم في بيت المقدس وهو مسجد
الاقصى ثم في المساجد العظام التي كثر اهلها وفي المستوعب (?) ... ان الاعتكاف
الواجب لا يجوز اداؤه في غير مسجد الجماعة واما النفل فيجوز اداؤه في جميع المساجد وكان
سعيد بن المسيب يقول لا اعتكاف الا في مسجدين مسجد المدينة ومسجد الحرام
ومن العلماء من قال لا اعتكاف الا في ثلثة مساجد وضموا الى هذين مسجد الاقصى وهو رواية

يجوز

نقول المعتبر ح

ق

يجوز في مسجد الجماعة اي مسجد كان لقوله تعالى وانتم عاكفون في المساجد فعمم المساجد ذكره
كذا في النهاية والعناية مع النية لانه لا عبادة الا بالنية واقله اي اقل الاعتكاف
يوم عند الامام وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة واكثره اي اكثر اليوم عند ابي يوسف لان
اكثر الشيء بمنزلة كله وساعة عند محمد لانها اقل ما يتصور فيه اللبث فلا اعتبار بما دون
الساعة والصوم شرط في الاعتكاف الواجب رواية واحدة فاقله مقدر باليوم اتفاقا
وكذا في النفل في رواية عن الامام فعلى هذه الرواية لا يكون اقله الا يوما لان الصوم شرط فيه
ظاهر الرواية وهو قول محمد رحمه الله وبهذا اي اقله ساعة لان حال النفل مبني على
المساهلة قال صاحب الكافي وفي ظاهر الرواية الصوم ليس بشرط في النفل وهو قول ابي
يوسف ومحمد فيكون اقله ساعة بلا صوم حتى اذا دخل المسجد بنية الاعتكاف فهو
معتكف ما اقام تارك له اذا خرج لان مبنى النفل على المسامحة انتهى نقول الفقير فيهم
تزيين وتفريع كون اقله ساعة على عدم كون الصوم شرطا على قول ابي يوسف ومحمد ان ابا يوسف
مع محمد في هذه المسئلة وما ذكره المصنف من كون اقله اكثر يوم عند ابي يوسف رواية
عنه فالاولى للمصنف ان لا يقول عند ابي يوسف بل يقول وعن ابي يوسف اقله اكثر يوم وقد
الفرق بينهما ظاهر ... ما ... صاحب الهداية رحمه الله تعالى والمرأة تعتكف
في مسجد بيتها لانه هو موضع لصلوتها فيتحقق انتظارها فيه وقال الشافعي لا
اعتكاف للرجال والنساء الا في مسجد جماعة لان المقصود من الاعتكاف تعظيم البقعة
فيختص ببقعة معظمة شرعا وهي لا توجد في مساجد البيوت ولا يخرج المعتكف من
المسجد الا لحاجة الانسان كالبول والغائط لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها
او الجمعة لانها اهم حاجاته فيباح له الخروج لاجلها ضرورة فوقت خروجه لها قالوا
فان كان منزله قريبا من الجامع يخرج بحيث لا يفوته الخطبة وان كان بعيدا منه يخرج
في وقت يمكنه ادراكها ويصلي قبل الجمعة اربعا وفي ستا الاربع سنة والركعتان تحية المسجد
روايته

ق

مسجده ويجوز ان يصلي بعدها في الجامع اربعا او ستا على حسب الاختلاف في سنة الجمعة لانها
توابع لها فالحقت بها ولا يلبث في الجامع اكثر من ذلك وان لبث اكثر من ذلك فلا فساد
ايضا لموضع اعتكاف الا انه يستحب ان لا يلبث اكثر من ذلك لانه التزم اداءه في مسجد واحد
فلا يتمه في مسجدين من غير ضرورة واما اذا كان عن ضرورة كانهدام المسجد الاول اكره
ان يتمه في مسجد آخر لانه يضطر الى الخروج فان خرج من المسجد ساعة بلا عذر فسد
اعتكافه عند ابي حنيفة لوجود المنافي ولو قليلا وهو القياس لان الخروج ينافي اللبث وما ينافي
الشيء يستوي فيه قليله وكثيره وعندهما لا يفسد ما لم يكن اكثر اليوم وهو الاستحسان
لان في القليل ضرورة بيانه ان المعتكف اذا خرج لحاجة الانسان لا يؤمر بان يسرع
المشي وله ان يمشي على التؤدة فظهر ان القليل من الخروج عفو والكثير ليس بعفو فجعلنا
الحد الفاصل اكثر يوم او ليلة كما قلنا في نية الصوم في رمضان اذا وجدت في اكثر اليوم
جعلت كوجودها في جميع اليوم لان الاقل تابع للاكثر وابو حنيفة يقول ركن الاعتكاف
هو المقام في المسجد والخروج ضده فيكون مفوتا لركن العبادة والقليل والكثير فيه سواء
واكله وشربه ونومه فيه يعني يفعل المعتكف هذه الافعال في المسجد لا في غيره لانه يمكن قضاء
هذه الحوائج في المسجد فلا ضرورة الى الخروج ويجوز له ان يبيع ويبتاع اي يشتري فيه
في المسجد بلا احضار السلعة لانه قد يحتاج الى البيع والابتياع بان لا يجد من يقوم
بحاجته الا انهم قالوا يكره احضار السلعة للبيع والشرى لان المسجد محرز عن حقوق
العباد وفي احضارها شغل المسجد بحقوق العباد ولا يجوز لغيره يعني لا يجوز لغير المعتكف
ان يبيع ويبتاع في المسجد لقوله عليه السلام جنبوا مساجدكم صبيانكم ومجانينكم وبيعكم
وشراءكم الى ان قال سعدي افندي رحمه الله فكيف خص المعتكف من هذا العموم انتهى نقول
المعتكف خص للضرورة والضرورة تبيح المحظورات ويحرم عليه الوطء ودواعيه لقوله تعالى
ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد ودواعيه من القبلة واللمس وغيرهما محرمة

اي قليلا كذا في حاشية التسهيل ح

السلعة م

وح

كاوس

حرمة في الاحرام والظهار والاستبراء فان قلت لم لم يحرم الدواعي في الصوم وحالة الحيض
كما حرم الوطء قلت لان الصوم والحيض يكثر وجودهما فلو حرم الدواعي فيهما يلزم الحرج
وذلك مدفوع شرعا قيل مسئلة حرمة الوطء على المعتكف تحتاج الى تاويل لان المعتكف
انما يكون في المسجد فلا يتهيأ له الوطء فاقول بانه جاز له الخروج للحاجة الانسانية
فعند ذلك يحرم الوطء لانه لم يزل معتكفا ولهذا ذكر الخروج وذكر في شرح التاويلات
انهم كانوا يخرجون ويقضون حاجتهم في الجماع ثم يغتسلون ويرجعون الى معتكفهم فنزل
قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون في المساجد كذا في العناية ويفسد الاعتكاف
بوطئه ولو ناسيا لان حالة العاكفين مذكرة فلا يعذر بالنسيان او في الليل لا يحل
الاعتكاف بخلاف الصوم ويفسد باللمس والقبلة والوطء في غير فرج ايضا ان انزل
لانه في معنى الجماع حتى يفسد به الصوم والا اي وان لم ينزل فلا يفسد وان كان محرما
لانه ليس في معنى الجماع وهو المفسد ولهذا لا يفسد به الصوم فان قيل هلا جعلت نفس
المباشرة مفسدة من غير انزال بظاهر قوله تعالى ولا تباشروهن وانتم عاكفون والمباشرة
تتحقق في الجماع فيما دون الفرج اجيب بان المجاز وهو الجماع لما كان مرادا من المباشرة
بطل ان يكون الحقيقة مرادة ويكره له اي للمعتكف الصمت لان صوم الصمت ليس بقربة في
شريعتنا فانه روى ابو حنيفة عن عدي بن ثابت عن ابي حازم عن ابي هريرة رضي الله عنهم
ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن صوم الوصال وصوم الصمت فقال الراوي وهو زكريا بن ابي
زائدة قلت لابي حنيفة ما صوم الصمت فقال ان يصوم ولا يتكلم اصلا في يوم الصوم
كذا في العناية ويكره الكلام الا بخير لانه في عبادة انتظار الصلاة فلا يخالطها بكلام
الاخر ومن نذر اعتكاف ايام لزمته اي لزمه الايام بلياليها لان ذكر الايام على
سبيل الجمع يتناول ما بازائها من الليالي يقال ما رأيتك منذ ايام والمراد بلياليها
وان نذر اعتكاف يومين لزماه بليلتيهما لان في المثنى معنى الجمع لان اجتماع فرد وفرد فيه

فليحرم به احتياطا في امر العبادة خلافا لابي يوسف في الليلة الاولى منهما لان المثنى غير
الجمع دون الليلة المتوسطة ضرورة الاتصال بيانه ان المثنى لما كان غير الجمع كان لفظ المثنى
ولفظ الفرد سواء فلو قال على ان اعتكف يوما لم يدخل الليلة بالاتفاق فكذا في المثنى
الا ان الليلة الوسطى تدخل البتة لضرورة اتصال بعض الاجزاء بالبعض وهذه الضرورة
لم توجد في الليلة الاولى فان قيل لما كان المثنى غير الجمع وجب ان لا يكتفى في الجمعة بالاثنين
سوى الامام وقد اكتفى كما تقدم في باب الجمعة اجيب بان الاصل ما ذكرنا هنا لان فيه عملا
باوضاع الوضع والجمع الا انه وجد في الجمعة معنى لم يوجد في غيرها وهو انها سميت
جمعة لمعنى الاجتماع وفي الجماعة والتثنية ذكرناها مع التثنية في تحقق معنى الاجتماع
كالجمع فاكتفى بهما في الجمعة وان نوى النهر جمع نهار يعني ان نوى النهر في نذره اعتكاف
ايام خاصة صحت نيته لانه نوى الحقيقة بخلاف ما اذا نذر ان يعتكف شهرا ونوى
النهر خاصة لا تصح لان الشهر اسم لعدد ثلثين يوما وثلثين ليلة او تسعة وعشرين
يوما وليلة فلا يحتمل ما دونه واعترض على قولهم لانه نوى الحقيقة ان الحقيقة تنفهم من
اللفظ بدون قرينة ولا نية فما وجه قولهم لانه نوى الحقيقة واجيب بانه اختيار ما ذكره
بعض المشايخ من ان اليوم مشترك بين بياض النهار ومطلق الوقت واذا كان
المشترك يحتاج الى القرينة والنية لتعيين الدلالة لا لنفس الدلالة وعلى تقدير ان يكون
مجازا في مطلق الوقت يحتاج به ان ذكر الايام على سبيل الجمع صارف له عن الحقيقة فيحتاج
الى النية دفعا للصارف عن الحقيقة لا للدلالة عليها كذا في العناية ويلزمه التتابع في
الاعتكاف وان لم يلتزمه المعتكف لان مبنى الاعتكاف على التتابع لان الاوقات كلها
صالحة قابلة له بخلاف الصوم لان مبناه على التفرق لان الليالي غير قابلة للصوم فيجب
التفرق حتى ينص على التتابع ويلزم الاعتكاف بالشروع يعني اذا شرع في الاعتكاف
فقطعه قبل تمام يوم فعليه القضاء الا عند محمد فان اقله ساعة عنده قيل وصح

كتاب الحج

قرن الصوم بالحج لان كلا منهما عبادة هجران عن مالوف لكن في الصوم هجران عن مالوف النفس في
وهو داخل في الصائم وفي الحج هجران عن الوطن وهو شيء خارج فكان ان يتقدم ما هو اكثر
لصوقا به اولى او لان النفس عدو فاسترقها لان في الصوم طاعة اسير وقهر عدو وفي
الحج طاعة مجردة فكان تقديم الشيء الذي هو مشتمل على خصلتين محمودتين اولى من تقديم شيء
هو مشتمل على خصلة فقط واما تقديم الحج على النكاح وغيره فظاهر لما ان الحج من الاركان
التي في الدين والحج في اللغة القصد وفي الشريعة هو زيارة مكان مخصوص هو بيت الله الحرام
في زمان مخصوص وهو اشهر الحج بفعل مخصوص سيأتي تفصيله ان شاء الله فرض الحج
في العمر مرة على الفور اما فرضيته فثابتة بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فقوله تعالى لحج
ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قال صاحب الكشاف في هذا الكلام
انواع من التأكيد والتشديد منها قوله ولله على الناس حج البيت يعني انه حق واجب
في رقاب الناس لا ينفكون عن ادائه والخروج عن عهدته ومنها انه ذكر الناس ثم ابدل
عنه من استطاع اليه سبيلا وفيه ضربان من التأكيد احدهما ان الابدال تثنية للمراد
وتكرير له والثاني ان الايضاح بعد الابهام والتفصيل بعد الاجمال ايراد له في صورتين
مختلفتين ومنها قوله ومن كفر مكان قوله ومن لم يحج تغليظا على تارك الحج ولذلك قال
عليه السلام من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا ومنها ذكر الاستغناء
عنه فانه مما يدل على المقت والسخط والخذلان ومنها قوله عن العالمين ولم يقل عنه وفيه من
الدلالة على الاستغناء عنه ببرهان ما لا يخفى لانه اذا استغنى عن العالمين تناوله
الاستغناء لا محالة ولانه يدل على الاستغناء الكامل فكان ادل على عظم السخط
واما السنة فهي قوله عليه السلام بني الاسلام على خمس من جملتها الحج واما الاجماع فمنعقد
على فرضيته من غير نكير واما كونه في العمر مرة فلان سببه البيت الشريف لانه يضاف اليه
والاحكام تضاف الى اسبابها والبيت لا يتكرر فلهذا افترض في العمر مرة ثم انه واجب على الفور

عند ابي يوسف حتى يأثم بالتأخير عنده وبه اخذ بشر وعن ابي حنيفة ما يدل عليه اي على
وجوبه على الفور وهو ما ذكره ابن شجاع عن ابي حنيفة قال سئل ابو حنيفة عمن له مال ايحج
به ام يتزوج فقال بل يحج به فذلك دليل على ان الوجوب عنده على الفور لان بالتزويج
يحصل تحصين النفس والتحصين واجب في كل الاحوال وبالاشتغال بالحج يفوت التحصين
الواجب فلو لم يكن وجوبه على الفور لما كان للامر بالاشتغال بالحج الذي يفوت به التحصين
وجه مع ان الاشتغال بالتزوج لا يؤدي الى تفويت الحج بل هو اداؤه في كل وقت يؤديه
من الجائز ان يجب الا او يحج به لما ان من غاية رائج فثبت بامره بالحج انه عنده الحج
على الفور والا لما اثر الواجب الذي يجب عليه في جميع الاحوال بواجب يحتمل التأخير
والشافعي فان وجوبه عندهما على التراخي لانه وظيفة العمر فكان العمر فيه كالوقت للصلاة
فكما انه ان اخر فيها يجوز كذلك الحج يجوز في آخر العمر ولانه صلى الله عليه وسلم اخر الحج بعد نزول
فرضيته [illegible] فانها نزلت في سنة ست من الهجرة وحج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سنة
عشر من الهجرة وابو حنيفة وابو يوسف استدلا بقوله عليه السلام من وجد زادا
وراحلة يبلغانه الى بيت الله ولم يحج فلا عليه ان يموت يهوديا او نصرانيا
وقال عمر لقد هممت ان انظر الى من يملك الزاد والراحلة ولم يحج فاضرب عليهم الجزية
والله ما اراهم مسلمين قالها ثلثا واما تأخير النبي صلى الله عليه وسلم فقد منع ذلك بعض
مشايخنا وقالوا [illegible] فرضية الحج بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت وانه نزل في سنة
عشر واما الذي نزل في سنة ست فقوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله وهذا امر بالاتمام لمن
شرع فيه فلا يثبت به ابتداء الفرضية ولو ان التأخير انما كان لما فيه من التوفيق
للفوت ورسول الله صلى الله عليه وسلم كان يأمن ذلك لانه مبعوث لبيان الاحكام التي
بالحج من اركان الدين فامن ان يموت قبل ان يبين للناس فعله ولان تأخيره كان
ذلك لان المشركين كانوا يطوفون بالبيت عراة ويلبون تلبيتهم فيها شرك فـ

٥٨

كان التغيير ممكنا للعهد فلما فتح مكة بعث عليا حتى قرأ عليهم سورة براءة ان الله بريء ورسوله ونادى
في الناس الا لا يطوفن بهذا البيت بعد هذا العام مشرك ولا عريان ثم حج في السنة القابلة
بنفسه النفيسة ومن جملة الاعذار انه كان لا يستطيع الخروج وحده بل يحتاج الى اصحاب يكونون
معه ولم يكن متمكنا من تحصيل كفاية كل واحد منهم ليخرجوا معه فلهذا اخر ثم ثمرة اختلافهم في ان
الوجوب على الفور او على التراخي انما تظهر في حق الاثم لا غير لا في حق القضاء او الاداء
ولا في حق نوع شيء وعلى التطوع قال الامام قلنا ان التطوع بالحج يصح ممن عليه الحج
كالنفل ممن عليه الظهر بشرط اسلام فلا يجب على الكافر وحرية فلا يجب على العبد لقوله عليه
الصلاة والسلام ايما عبد حج عشر حجج ثم اعتق فعليه حجة الاسلام وعقل فلا يجب على المجنون
لان العقل شرط صحة جميع التكاليف وكذا صحة الجوارح شرط لان العجز دونها لازم و
بلوغ فلا يجب على الصبي لقوله عليه السلام ايما صبي حج عشر حجج ثم بلغ فعليه حجة الاسلام
ولانه عبادة والعبادات باسرها موضوعة عن الصبيان وصحة فلا يجب على مريض لانه لا يستطيع
وقدرة زاد وراحلة يعني به القدرة بطريق الملك او الاستيجار بان يقدر على ان يكتري
به شق محمل بفتح الميم الاولى وكسر الثانية اي جانب هودج لان للمحمل جانبين ويكون للراكب
احدهما بنفسه او يكتري به رأس زاملة والزاملة البعير الذي يحمل المسافر متاعه وطعامه
من زمل الشيء حمله وان امكنه ان يكتري عقبة اي ما يتعاقبان في الركوب فرسخا فرسخا
او منزلا منزلا فلا حج عليه لعدم الراحلة في جميع السفر فانه لم يقدر عليها بطريق الملك
او الاستيجار ولكن ان ابيح له الزاد والراحلة لا يجب عليه الحج كذا في الكافي ونفقة ذهابه
وايابه وقال مولانا الفاضل يعقوب باشا في شرح قول تاج الشريعة لزاد وراحلة
يعني ذهابا وايابا فلا حاجة الى ذكرهما ونفقة ذهابه وايابه بعد ذكر الزاد و
الراحلة كما وقع في المجمع انتهى وقال صاحب المنار بعد قول صاحب الهداية وقدر النفقة ذاهبا
وعائدا يعني بعد الراحلة نفقة وسط بغير اسراف وتقتير انتهى بقول المصنف تفسير صاحب

فخرج

الزاملة بالزاي المعجمة [illegible]

العقبة بوزن الطلبة النوبة

الغاية بقوله يعني بعد الراحلة بدفع اغناء قولهم وراحلة عن قولهم ونفقة ذهابه وايابه
فقط لا اغناء قولهم له زاد عنه لان نفقة الذهاب والاياب لتحصيل الزاد فضل عن
حوايجه الاصلية اي مسكنه وما لا بد منه كالخادم واثاث البيت وثيابه وقال محمد بن
شجاع اذا كان له دار لا يسكنها وعبد لا يستخدمه وما لا فيه [illegible] يجب عليه ان يبيعه
ويحج به وقوله فضل لا يمكن ان يكون صفة لما قبله من حيث الظاهر فيكون حالا بتقدير قدر على طريقه
فوق حوائجه وعن صرف صدورهم عن نفقة عياله الى حين عوده ووصوله اليهم لان
النفقة حق مستحق للعيال وحق العبد مقدم على حق الشرع لحاجته قال [illegible]
كلهم ما قدم عليكم الا ما اضطررتم فذكر الله [illegible] بعض الرجل [illegible]
لجامع الصغيرات امرأة اذا كانت تخاف فوت قدرها وهي في الصلاة جاز لها القطع وكذا
المسافر اذا انفلتت دابته وكذا الوقاف الراعي على غنمه من الذئب او راى اعمى على
بئر وسعه قطع الصلاة وفي هذا كله تقديم لحق العبد على حق الشرع لغنينا الله تعالى
وافتقار العبد كذا في النهاية وروي عن ابي يوسف انه لا بد لوجوب الحج من كون النفقة
فاضلة عن نفقة شهر بعد عوده الى وطنه مع امن الطريق لانه لا يقدر على الوصول
الى المقصود دونه ثم اختلف مشايخنا فيه انه شرط الوجوب او وجوب الاداء فمنهم من
ذهب الى الاول لانه لا استطاعة الا به وهو مروي عن ابي حنيفة ومنهم من
ذهب الى الثاني لانه صلى الله عليه وسلم فسر الاستطاعة بالزاد والراحلة لا غير وثمرة
الخلاف تظهر في وجوب الايصاء عند موته قبل الحج ولم يكن الطريق امنا فعند
الاولين لا يلزمه الوصية وعند الاخرين يلزمه ثم انهم قالوا ان كان بينه وبين
مكة بحر فهو عنده بمنزلة خوف الطريق والفرات ودجلة والجيحون انها انهار ليست
ببحار فلا تمنع الاستطاعة قال ابو الليث رحمه الله ان كان الغالب في الطريق السلامة
فهو امن يجب الحج والا فلا وعليه الاعتماد قال ابو بكر الجصاص ببغداد ان الحج ساقط

الان

الان لان البادية دار حرب كذا في شرح التحفة وقد امن طريقه في زماننا بحماية السلطان
بن العصر والان بحمد الله كما ذكر [illegible] السلطان لكن سلطان زماننا بذل جهده
في تقوية امارة الحجاج فشكر الله سعيه ان وفق العبد الضعيف لاداء هذا
النسك في سنة الف من هجرة من له العز والشرف مع امن وسلامة بهمة ابينا [illegible]
بكرامة مرافقة شيخنا [illegible] بالجبرتي الفائز في [illegible] الشيخ شمس
الدين [illegible] قدس الله سره العزيز ومع زوج او محرم للمرأة ان كان بينها وبين مكة
مسافة سفر ولا تحج بلا احدهما وقال الشافعي يجوز اذا خرجت في رفقة ومعها نساء
ثقات لحصول الامن بالمرافقة ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا تحجن امرأة الا ومعها محرم
ولان بدون المحرم يخاف عليها الفتنة وتزداد بانضمام غيرها اليها فلا يفيد كون النساء
الثقات معها يقول الفقير هذا الحديث لا يثبت عدم [illegible] ويصير الادلة ان عدم جواز
حج المرأة اذا كان معها زوج او محرم والحديث يدل على المحرم فقط الا ان يقال يعلم جوازه
مع الزوج بالدلالة وكذا انه عدم شرطية كون الزوج او المحرم معها اذا كان بينها
وبين مكة مسافة سفر والحديث يدل على شرطيته مطلقا كما ترى فتدبر واما اذا كان
بينها وبين مكة اقل من مدة السفر فيباح لها الخروج الى الحج بدون الزوج والمحرم ثم ان
الاختلاف [illegible] امن الطريق من كونه شرط الوجوب او وجوب الاداء ثابت في محرم المرأة
ايضا والمراد بالمحرم من لا يجوز له مناكحتها على التابيد بقرابة او رضاع او صهارة
ثم عدم جواز الحج للمرأة اذا لم يكن معها احدهما غير مخصوص بالشابة بل يتناول
العجوزة واذا لم يكن لها احدهما لا يجب عليها التزوج للحج كما لا يجب على الفقير اكتساب
المال لاجله وشرط كون المحرم عاقلا بالغا غير مجوسي ولا فاسق انما شرط هذا لان
الصبي والمجنون عاجزان عن صيانتها والمجوسي يستحل نكاحها والفاسق غير [illegible]
ونفقته اي نفقة المحرم عليها اي على المرأة لانها تتوسل به الى اداء الحج [illegible]

وعلف الدابة وتحج المرأة معه اي مع المحرم حجة الاسلام بغير اذن زوجها وقال
الشافعي له ان يمنعها لان في الخروج تفويت حقه ولنا ان حق الزوج لا يظهر في
الفرائض والحج منها حتى لو كان نفلا له ان يمنعها قال مولانا الفاضل سعد الدين
هذا الدليل انما يصلح اذا كان الوجوب على الفور ولعل هذه الحلقة تنافي لا التراخي
انتهى يقول الفقير مراده من هذا الكلام انه لا يلزم عليها الوصية بالحج اذا لم
تحج بمنع الزوج اياها عن الحج عند الشافعي ويلزم عليها الوصية عند من يقول
بوجوبها على التراخي وهو محمد من علمائنا والا فلا وجه لتخصيص الشافعي من [illegible]
ابتداء لانه قائل بالتراخي كمحمد ولما ذكر شرائط الوجوب على الاجمال شرع
على تفصيلها بقوله فلو احرم صبي او عبد فبلغ الصبي او عتق العبد فمضى في افعال
الحج لا يجزئ عن فرضه لان احرامهما انعقد لاداء النفل لعدم الخطاب وعدم شرط
الوجوب وهو حقهما فلا ينقلب لاداء الفرض فان جدد الصبي احرامه للفرض قبل الوقوف
بعرفة صح بخلاف العبد لان احرام الصبي غير لازم لعدم الاهلية ولهذا لو تناول
محظورا لم يلزمه شيء فاذا كان كذلك جاز الفسخ بالشروع في غيره واما احرام العبد
فلازم لكونه من اهل الالزام بالعقل والبلوغ فلا يمكنه الخروج عنه بالشروع في غيره ولما
طرح فروعه من ذكر الاحرام اداء الافعال سواء جدد التلبية او لم يجددها
هو باق على ذكر الاحرام فلا يجزئ عن حجة الاسلام وفرضه اي فرض الحج الاحرام و
هو شرط وعند الشافعي ركن وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا احرم قبل اشهر الحج جاز عندنا
لا عنده والوقوف بعرفة وطواف الزيارة وهما ركنان اتفاقا فان فات واحد منهما
بطل الحج ووجب القضاء في العام القابل وواجبه الوقوف بمزدلفة ويسمى جمعا
ايضا سمي بها لان آدم عليه السلام اجتمع فيه مع حواء وازدلف اليها اي دنا
وقال الشافعي انه ركن لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر الحرام وبقوله يثبت الركنية

ولنا

ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم قدم ضعفة اهله بالليل ولو كان ركنا لما فعل ذلك
والمذكور فيما تلا الذكر وهو ليس بركن بالاجماع وانما عرفنا الوجوب بقوله صلى الله عليه وسلم من وقف
معنا هذا الموقف وقد كان افاض قبل ذلك من عرفات فقد تم حجه علق به تمام الحج فيصلح
امارة الوجوب لانه علق به تمام الحج لا نفسه غير انه اذا تركه بعذر بان يكون به ضعف
او علة او كانت امرأة تخاف الزحام لا شيء عليه واذا تركه بغير عذر يلزمه الدم كذا في
الهداية قال صاحب النهاية ونسبة ركنيته الى الشافعي سهو من الكاتب لما انه ذكر في كتبهم
ان الوقوف بمزدلفة سنة وذكر في المبسوط الليث بن سعد مكان الشافعي هنا
وذكر في الاسرار علقمة مكان الشافعي وذكر في فتاوى قاضيخان مالكا مكان الشافعي
وذكر في التحفة والايضاح وغيرهما الوجوب من غير ذكر خلاف احد انتهى قال صاحب العناية
وربما نقل هذا عن صاحب النهاية ويجوز ان يكون المصنف قد اطلع على نقل من مذهب
قال صاحب البناية وقد ذكر في وجيزهم ان الوقوف بمزدلفة سنة فلعل صاحب الهداية
وجد نقلا صحيحا عن الشافعي انه ركن انتهى يقول الفقير وعندي بعض كتبهم الكتاب المسمى
بالنافع وقد صرح فيه بركنيته حيث قال والوقوف بالمشعر ركن [illegible] فمن لم
يقف به ليلا ولا بعد الفجر عامدا بطل حجه ولا يبطل لو كان ناسيا انتهى فيظهر ان يكون للشافعي
فيه قولان احدهما سنة كما ذكر في الوجيز والآخر ركنيته كما ذكر في النافع ولعل صاحب
الهداية اطلع عليه ونقله والسعي بين الصفا والمروة وقال الشافعي انه ركن لقوله
عليه السلام ان الله كتب عليكم السعي فاسعوا ولنا قوله تعالى فلا جناح عليه ان يطوف
بهما ومثله يستعمل للاباحة كما في قوله تعالى ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء
ولما استعمل للاباحة نفى الركنية والايجاب الا انا عدلنا عن ظاهر الآية في الايجاب
اي تركنا العمل بظاهر الآية في نفي الايجاب عملا بما رواه لانه خبر واحد يوجب
الايجاب او باول الآية وهو قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله فان الشعائر

ولو فاته الوقوف فانه
بطل ولو كان ناسيا م

حج

جمع شعيرة وهي العلامة فذكر بكونه فرضا فاول الآية دل على الفرضية وآخرها على الاباحة فعملنا بهما وقلنا بالوجوب كذا في العناية ورمي الجمار لان النبي صلى الله عليه وسلم قال منا لم تشتغل بشيء حتى رمى جمرة العقبة وقال عليكم بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم بعضا واصل المقصود منه اتباع سنة الخليل عليه السلام لانه لما امر بذبح الولد جاء الشيطان يوسوسه وكان ابراهيم يرميه بالاحجار طردا له فصار نسكا لنا وطواف الصدر اي الوداع للآفاقي خلافا للشافعي فانه عنده سنة لانه بمنزلة طواف القدوم الا ترى ان كل واحد منهما يأتي به الآفاقي دون المكي وما هو من واجبات الحج فالآفاقي والمكي فيه سواء ولنا قوله عليه الصلوة والسلام من حج هذا البيت فليكن آخر عهده الطواف والامر على الوجوب وانه رخص للحائض في الحيض ولو كان ايضا دليل الوجوب والا لم يكن لتخصيص الرخصة بالحيض فائدة وقوله والمكي والآفاقي في واجبات الحج سواء قلنا انه كذا اذا كانت العلة مشتركة وههنا ليست كذلك لان علته هذا الطواف التوديع وهو ليس بموجود في حق المكي ولا في حق من هو في المواقيت ومن داخلها والحلق او التقصير لانه عليه السلام امر به الناس على ما شر لكونه اقرع بامر الموسى عليه والامر للوجوب فيدل على الوجوب اذا كان على ما شر بالطريق الاولى قال ابو بكر ووجوب الحلق مشروط بكونه ممكنا حتى لو كان على رأسه قروح لا يمكن امرار الموسى عليه ولا تقصير فقد حل بلا حلق وقيل انه سنة فيحمل الامر على الاستحباب والحلق افضل على ما سيأتي وكل ما يجب بتركه الدم سيأتي تفصيل الكل عن قريب وغيرها سنن وآداب سيأتي تفصيلها ايضا عن قريب فاشهر

اي اشهر الحج شوال وذو القعدة والعشر الاول من ذي الحجة كذا روي عن العبادلة الثلثة وعبد الله بن زبير والعبادلة الثلثة عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وليس عبد الله بن زبير منهم في عرف الفقهاء ولهذا افصل عنهم وانا في عرف المحدثين

فالعبادلة

فالعبادلة عبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن زبير وليس عبد الله بن مسعود منهم كذا في العناية ولان الحج يفوت بمضي عشر ذي الحجة ومع بقاء الوقت لا يتحقق الفوات فعلم من هذا ان المراد من قوله تعالى الحج اشهر معلومات شهران وبعض الثالث لا كله كذا في الهداية قال مولانا الفاضل سعد جلبي في حاشيته لان طواف الافاضة يجوز في الحادي عشر والثاني عشر انتهى وقال مالك اشهر الحج من اول شوال الى آخر ذي الحجة ووجهه قوله تعالى الحج اشهر معلومات فالشهر يقع على الكامل حقيقة فالعاقل يكره الاحرام له اي للحج قبلها اي قبل اشهر الحج ولكن يجوز وينعقد حجا خلافا للشافعي فان عنده يصير محرما بالعمرة لانه ركن عنده فلا يتحقق قبل اوانه وشرط عندنا فاشبه الطهارة في جواز التقديم على الوقت فان قيل لو كان شرطا لما كره قبلها كما لا تكره الطهارة قبل الوقت اجيب بان الكراهة ليست للتقديم على الوقت بل لئلا يقع في محظور بطول الزمان ولانه ديرتكب في الاحرام تحريم اشياء كالرمي والحتف وامثالها فذكر يصح في كل زمان فصار كالتقديم على المكان لا يقال هذه الكلمة تعليل في مقابلة النص وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم قال لا يهل بالحج في غير اشهر الحج مهل بالعمرة لانه قد ذكر في دليله على انه ليس بشرط حيث لم يصح تقدمه لانا نقول هذا الحديث شاذ جدا فلا يعتمد على مثله كذا في العناية والعمرة سنة مؤكدة وقال الشافعي فريضة لقوله عليه السلام العمرة فريضة كفريضة الحج ولنا قوله عليه السلام الحج فريضة والعمرة تطوع ولانها غير موقتة بوقت وتتأدى بنية غيرها اما عند الخصم فلان المحرم بالحج قبل اشهر الحج يكون محرما بالعمرة واما بالاجماع فلان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة والفرض لا يتأدى بنية النفل وتأويل ما رواه انها مقدرة باعمال الحج او لا تثبت الفرضية مع التعارض في الآثار وههنا اشكال ذكره صاحب العناية من جملة الكتابة ومواقيت اي مواقيت التي لا يجوز ان يتجاوزها الانسان الا محرما وهي جمع ميقات وهو الوقت المحدود فاستعير للمكان كما استعير المكان للوقت في قوله تعالى هنالك الولاية اعلم ان البيت لما كان معظما مشرفا جعل له حصن وهو مكة وحمى وهو الحرم وللحرم حرم

جوازه قبلها مت

الصيد ولبس المخيط وحلق الرأس ونحو ذلك لا يجاب شيء

وهو ميقات من له يجوز لمن دونه ان يتجاوزه الا بالاحرام تعظيما للبيت ثم اعلم ان قدر
المسافة من هذه المواقيت الخمسة الى مكة كم هو فمن ذات عرق الى بستان بني عامر اثنان
وعشرون ميلا ومن البستان الى مكة اربعة وعشرون ميلا ومن ذي الحليفة الى الجحفة التي
هي ميقات اهل الشام مائة وسبعة وخمسون ميلا ومنها الى مكة مائة ميل ومن المدينة
الى ذي الحليفة ستة اميال ومن يلملم الى مكة مرحلتان ومن قرن الى مكة مرحلتان وكل
ثلثة اميال فرسخ وكل ميل الفان وثلثمائة وثلث وثلثون خطوة ويكون الفرسخ على هذا
القول سبعة آلاف وكل اربعة فراسخ بريد ومن بغداد الى مكة على طريق المدينة تسعمائة
وثمانية وخمسون ميلا ثم اعلم ان البيت الشريف في وسط المسجد الحرام والمسجد في وسط
مكة والصفا ومروة خارج المسجد من الجانب الشرقي يميل الى الجنوب قليلا ومزدلفة
فوق منى من الجانب الشرقي ايضا وعرفات فوق مزدلفة من الجانب الشرقي ايضا يميل
الى الجنوب بحيث لو صلى رجل في موضع من هذه يتوجه الى الحجر الشمالي كذا في النهاية
للمدنيين ذو الحليفة بضم الحاء المهملة وفتح اللام وسكون الياء وبالفاء اسم ماء بني
جشم خمسة اميال او سبع من المدينة وللشاميين جحفة بضم الجيم وسكون الحاء المهملة
بالفاء اسمها في الاصل مهيعة سميت بها لان السيل جحف اهلها اي استاصلها و
للعراقيين ذات عرق بكسر العين وسكون الراء المهملتين وللنجديين قرن قال الجوهري
ونجد من بلاد العرب وهو خلاف الغور والغور تهامة وكل ما ارتفع عن تهامة الى ارض
العراق فهو نجد وقرن بفتح القاف وسكون الراء جبل مشرف على عرفات قال صاحب القاموس
وقرن بسكون الراء جبل ميقات لاهل نجد وغلط الجوهري في تحريكه وفي نسبة اويس
القرني اليه لانه منسوب الى قرن بن ردمان بن ناجية بن مراد احد اجداده انتهى
ولليمنيين يلملم بفتح الياء المثناة التحتانية واللامين مع سكون الميم جبل على
تهامة على ليلتين من مكة قال صاحب القاموس ويلملم ويقال املم ايضا ميقات اليمن على

مرحلتين

٧ والصفا في الجنوب ومن خارج مكة من الجانب الشرقي

بلغ مقابلة

مرحلتين من مكة وفي بعض نسخة القاموس او الملم لاهلها ولم يرتبها من فارسها هكذا وقت
رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه المواقيت لهولاء فان قيل كيف كان التوقيت لاهل العراق والشام ولم
يكونوا مسلمين اجيب بانه صلى الله عليه وسلم علم بطريق الوحي ايمانهم فوقت لهم ذكره وكره
تاخير الاحرام عنها لمن قصد دخول مكة وهو فائدة التوقيت لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق
~~فائدة التوقيت لانه يجوز التقديم عليها بالاتفاق~~ وجاز التقديم اي تقديم الاحرام
على المواقيت لما روي ان ابن مسعود احرم من الشام وابن عمر من بيت المقدس وهو افضل
اذا امكن نفسه من الوقوع في محظور قال صاحب الاختيار وهو افضل لقوله تعالى واتموا الحج والعمرة
لله قال علي وابن مسعود اتمامهما ان يحرم بهما من دويرة اهله ولانه اشق على النفس فكان
افضل قال ابو حنيفة الاحرام من مصره افضل اذا امكن نفسه من احرامه ويحل لمن هو داخلها
اي داخل المواقيت دخول مكة غير محرم لانه يكثر دخوله مكة لحوائجه فيحرج وذكر فيضا
بالمكي اذا خرج ثم دخل مكة بخلاف ما اذا دخل للحج لانه لا يتكرر فانه لا يكون في السنة الا مرة
فلا يحرج وكذا لاداء العمرة لانه التزمها بنفسه ووقته اي وقت من هو داخلها الحل
الذي بين المواقيت والحرم لانه يجوز احرامه من دويرة اهله فلما جاز هذا جاز ان يحرم من
اي موضع شاء من الحل لان ما وراءه ميقات الحج للحرم مثله والحل بالكسر ما جاوز الحرم
كذا في القاموس والوقت للمكي في الحج الحرم وفي العمرة الحل لانه صلى الله عليه وسلم امر اصحابه
رضي الله عنهم بان يحرموا بالحج من جوف مكة وامر اخا عائشة رضي الله عنها ان يعمرها من
ادا العمرة من التنعيم وهو في الحل قال صاحب القاموس التنعيم موضع على ثلثة اميال
او اربعة من مكة اقرب اطراف الحل الى البيت سمي به لان على يمينه جبل نعيم وعلى
يساره جبل ناعم والوادي اسمه نعمان انتهى ثم ان صاحب النهاية ذكر في هذا المحل
بعض فضائل الحج والحج فلا علينا ان نذكره تبركا حيث قال ثم اعلم ان الاحاديث
التي وردت في فضائل الحج اوردها الثقات في كتبهم منها ما ذكر الامام العالم جلال

وعن هذا قال ح

الذي رحمه فيها سكنه قال النبي صلى الله عليه وسلم اعظم ذنبا من وقف بعرفة وظن ان الله لم
يغفر له وقال عليه السلام ان الحجر ياقوتة من يواقيت الجنة وانه يبعث يوم القيمة له
يبصر بهما ولسان ينطق به يشهد لمن استلمه بحق وصدق وقال صلى الله عليه وسلم يقبله كفر
وقال عليه الصلوة والسلام حجة مبرورة خير من الدنيا وما فيها والحجة المبرورة ليس لها
جزاء الا الجنة وقال صلى الله عليه وسلم الحجة المبرورة كفارة سبعين سنة وعن ... النظر الى
الكعبة بغير طواف ولا صلوة افضل عند الله من عبادة سنة بصيام نهارها وقيام ليلها وعن
الحسن البصري ان صوم يوم في مكة يعدل بمائة الف يوم في غيرها والتصدق درهم بمائة
الف درهم وكذا كل حسنة تعدل بمائة الف **فصل** لما فرغ من ذكر المواقيت
شرع في ذكر كيفية الاحرام الذي يفعل في ذلك المواقيت والاحرام لغة مصدر احرم اذا
دخل في الحرم كأشتى اذا دخل في الشتاء وفي عرف الفقهاء تحريم المباحات على نفسه لاداء هذه
فانه من العبادة ما لها تحريم وتحليل كالصلاة والحج ومنها ما ليس له ذلك كالصوم و
الزكوة واذا اراد الاحرام ندب ان يقلم اظفاره ويقص شاربه ويحلق عانته
هو عقيب ادب ولانه انظف للبدن فهذا اصح ثم يتوضأ او يغتسل وهو اي الغسل
افضل لانه عليه السلام اغتسل ولان المراد منه التنظيف وهو ابلغ ولو اكتفى بالوضوء
جاز كما في الجمعة ويغتسل الحائض والنفساء ايضا لما ذكرنا انه للتنظيف وروي ان
ابا بكر رضي الله عنه قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله ان اسماء نفست فامرها
ان تغتسل وتحرم بالحج ومعلوم ان الاغتسال الواجب لا يتأتى مع وجود الحيض فكان للنظافة
النظافة ويلبس ازارا ورداء جديدين ابيضين لانه صلى الله عليه وسلم اتزر و
ارتدى عند احرامه ولانه ممنوع عن لبس المخيط وفيه نفي لقول من يقول بكراهة الجديد عند الاحرام
والازار من الحقو الى الخصر والرداء من الكتف لانه صلى الله عليه وسلم اتزر وارتدى
اي لبس الازار والرداء ان يدخل الرداء تحت يمينه ويلقيه على كتفه الايسر ويبقي كتفه الايمن

مكشوفا

مكشوفا ولا يزره ولا يعقده ولا يخلله فان فعل ذلك كره ولا شيء عليه وهو اي كونهما جديدين
ابيضين افضل لانه اقرب الى النظافة قال صلى الله عليه وسلم خير ثيابكم البيض ولو لبس غسيلين
او لبس ثوبا واحدا يستر عورته جاز لحصول المقصود ويتطيب ان وجد قالت عائشة كنت
اطيب رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان يحرم ويجوز اي طيب كان وظاهر الرواية وروي عن محمد
انه يكره اذا تطيب بما يبقى عينه بعد الاحرام كالمسك والغالية قال كنت لا ارى باسا
به حتى رأيت قوما احضروا طيبا كثيرا ورأيت امرا شنيعا فكرهته وللشافعي ... بما روي
عن النبي عليه السلام انه رأى اعرابيا عليه خلوق فقال اغسل عنك هذا الخلوق وهو قول مالك
ولانه ايضا انه يكون منتفعا بالطيب بعد الاحرام في موضع الله ووجه المشهور ما روينا
عن عائشة آنفا وهو مطلق يشمل جميع الطيب اي طيب كان ولانه ممنوع عن التطيب بعد
الاحرام والباقي كالتابع له لاتصاله ببدنه ولا حكم للتبع فيكون بمنزلة المسح ويصلي ركعتين
لان جابرا روى ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى بذي الحليفة ركعتين عند احرامه وروي انه قال اتاني
آت من ربي وانا بالعقيق فقال صل في هذا الوادي المبارك وقل لبيك بحجة وعمرة ويقرأ
فيهما ما شاء وان قرأ في الاولى بفاتحة الكتاب وقل يا ايها الكافرون وفي الثانية بفاتحة
الكتاب وقل هو الله احد تبركا بفعله صلى الله عليه وسلم كان افضل فان كان مفردا على صفة
ما هو الكامل من الافراد بالحج يقول عقيبهما اي عقيب الركعتين اللهم اني اريد الحج فيسره
لي وتقبله مني لان اداء الاركان في ازمنة متفرقة واماكن متباينة فلا يعرى عن مشقة
عادة فيسأل التيسير وفي الصلوة لم يذكر هذا الدعاء لان مدتها يسيرة واداؤها
عادة متيسر وان نوى بقلبه ولم يقل بلسانه اجزأه لحصول المقصود والاول اولى
والاحسن تحريك لسانه ولو نوى مطلق الحج ينصرف الى الفرض تصحيحا للحاجة وهو الظاهر
من حاله لان العاقل لا يتحمل المشاق العظيمة وانفاق الاموال الكثيرة الا لاسقاط
الفرض اذا كان عليه وان نوى التطوع وقع تطوعا اذ لا دلالة مع التصريح بخلافه

لبيك عمار بل اشكال بشبهه والظرف ثم يلبي اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله عليه السلام
فقال ابن عباس في دبر صلاته وقال ابن عمر لبى حين استوت به راحلته وروي عن سعيد
بن جبير قلت لابن عباس كيف اختلف الناس في وقت تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم
وما حج الا مرة واحدة فقال لبى النبي صلى الله عليه وسلم في دبر صلاته فسمع قوم ذلك فنقلوا وكان
القوم يأتونه فوجا فوجا فلبى حين استوى على راحلته فسمع قوم فظنوها اول تلبية
فنقلوا ذلك ثم لبى حين علا البيداء فسمعه قوم اخرون فظنوها اول تلبية فنقلوا ذلك وايم
الله ما اوجبها الا في مصلاه فقلنا بان الاتيان بقول ابن عباس افضل لانه اكثر اتباعا
بالسنة والاتيان بقول ابن عمر جائز فيقول لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد
والنعمة لك والملك لا شريك لك والتلبية قيل مشتقة من قولهم الب الرجل اذا اقام في مكان
فاصل قوله لبيك الب لك الب بين اي انا مقيم على طاعتك وامتثال امرك ولا ازول
عن مكاني اقامة كثيرة متتالية لان التثنية للتكثير والتكرير كما في قوله فارجع البصر
كرتين اي رجعا مكررا كثيرا فحذف الب لدلالة مصدره عليه واقيم مقامه ثم رد الى الثلاثي
بحذف زوائده ثم حذف حرف الجر من مفعوله واضيف مصدره الى ضميره فصار لبيك ويجوز ان
يكون من لب بالمكان بمعنى الب فلا يكون محذوف الزوائد وقيل هو مشتق من قولهم داري تلب
دارك اي تواجهها فمعنى قوله لبيك اتجاهي لك وقيل هو مشتق من قولهم امرأة لبة
المحبة لزوجها فمعناه محبتي لك يا رب ثم انه الكلام في ان التلبية جواب الدعاء
فقيل الداعي هو الله تعالى كما قال تعالى فاطر السموات والارض يدعوكم ليغفر لكم وقيل الداعي
رسول الله كما قال عليه الصلاة والسلام ان سيدا بنى دارا واتخذ فيها مأدبة وبعث داعيا
واراد بالداعي نفسه الكريمة والاظهر ان الداعي هو الخليل عليه وعلى نبينا الصلاة
والسلام على ما روي انه لما فرغ من بناء البيت امر بان يدعو الناس الى الحج فصعد ابي
قبيس وقال الا ان الله تعالى امر ببناء بيت له وقد بني الا فحجوا فبلغ الله صوته الناس في

اصلاب

اصلاب ابائهم وارحام امهاتهم فمنهم من اجاب مرة ومرتين واكثر من ذلك وعلى حسب اجابتهم
يحجون وبيانه هنا فعلم ان من تمسك بالحج يأتوك رجالا وعلى كل ضامر الآية بين ان التلبية
اجابة لدعاء الخليل عليه وعلى نبينا صلوات الله وسلامه كذا في النهاية نقلا عن المبسوط والفوائد
الظهيرية وقال مولانا الفاضل سعد الدين كيف يجاب الخليل عليه السلام بلبيك اللهم فانه لا يجاب
بغير اسمه والجواب ان المراد اجابة لدعوة الله الصادرة عن لسان الخليل عليه صلوات الله وسلامه
قال وان الحمد بكسر الالف هكذا روى ابن عمر وابن مسعود تلبية رسول الله صلى الله عليه وسلم
لا بفتحها لان ان بكسر الالف يكون ابتداء بالثناء وبفتح الالف يكون وصفا لما تقدم وبناء
على ما قبله فيكون معناه لان الحمد او بان الحمد والابتداء بالثناء اولى ثم ظاهر عبارته يفيد
ان غير هذا اللفظ من الثناء والتسبيح يقوم مقامه في تحصيل التلبية او يحصل
كذلك لو اتى بها بالفارسية فهي والعربية سواء اما على قول ابي حنيفة فظاهر لان لفظ
الفارسية والعربية في تكبيرة الافتتاح عنده سواء ومحمد يفرق بينهما حيث يجوز
ههنا لان غير الذكر ههنا يقوم مقام الذكر وهو تقليد البدن فكذلك غير العربية يقوم مقام
العربية بخلاف الصلوة وبهذا ازوج ابو يوسف ايضا بين الصلوة والتلبية وكل الوجه
افضل ولا ينقص منها قال الامام ابو بكر محمد بن الفضل لو قال اللهم ولم يزد عليه فهو على
الاشكال الذي ذكرنا في الشروع في الصلوة فمن قال يصير به شارعا في الصلوة قال يصير به محرما
ومن قال لا فلا ويجوز الزيادة خلافا للشافعي في رواية الربيع عنه وهو معتبر بالاذان
والتشهد من حيث انه ذكر منظوم ولنا ان اجلاء الصحابة كابن مسعود وابن عمر وابي
هريرة رضي الله عنهم زادوا على المأثور قال عبد الله بن مسعود اجهل الناس ام طال بهم
العهد لبيك عدد التراب لبيك واراد بالعهد عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وزادوا
في رواية لبيك حقا حقا تعبدا ورقا لبيك عدد التراب لبيك لبيك ذا المعارج لبيك
لبيك اله الخلق لبيك ولبيك والرغباء اليك لبيك مع عبد ابوء اليك رغبة

انه كان يقول لبيك في النعماء والفضل الحسن لبيك مرغوبا ومرهوبا اليك وعن ابن عمر رضي الله عنهما
قال لبيك وسعديك والخير كله في يديك اله الخلق غفار الذنوب لبيك ستار العيوب لبيك كشاف
الكروب لبيك واما الجواب عن التشهد فانه روي في تعليم التشهد زيادة التاكيد قال ابن مسعود
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمنا التشهد كما يعلمنا سورة من القرآن ولان شرعية
التلبية على سبيل الشعار وفي الزيادة عليها توفر الشعار بالتلبية لا ينقص معنى الشعار ولا كذلك
التشهد فانما تكره الزيادة فيه ما دام يعوج النظم المنقول لان فيه اخلال النظم الصلاة كما
يكره تكرار التشهد حتى اذا كان في اخر الصلوة لا يكره الزيادة لانه فرغ عن افعال الصلوة
وكذا تكره في الاذان لانه للاعلام وقد صار معروفا بهذه الكلمات فلا يبقى اعلاما بغيرها
واذا لبى ناويا للحج فقد احرم اي صار محرما ولا يصير شارعا في الاحرام بمجرد
النية ما لم يات بالتلبية ولا يصير شارعا فيه بالتلبية ما لم ينو اما الاول فلانه عقد
على اداء عبادة تشتمل على اركان مخصوصة فكل ما كان كذلك فلا بد للشروع فيه من ذكر
يقصد به التعظيم سواء كان تلبية او غيرها عربية او غيرها في المشهور كما ذكرنا او ما يقوم
مقام الذكر كتقليد الهدي فانه يقوم مقامها في حصول المقصود وهو اظهار الاجابة الا
وقال الشافعي في اصح قوليه يصير شارعا بمجرد النية لانه التزام الكف عن ارتكاب
المحظورات فكان كالصوم يحصل الشروع فيه بمجرد النية كالصوم والجواب انا لا نسلم انه
بالاحرام التزم الكف بل التزم اداء الافعال والكف ضمني لانه من محظورات الحج كما في
الصوم فان الكف فيه ركنه فكان التزامه قصديا واما الثاني فلان العبادة لا تتادى
بلا النية فليتق الرفث وهو الجماع او الكلام الفاحش او ذكر الجماع بحضرة النساء نقل
عن ابن عباس رضي الله عنهما انه انشد قوله وهن يمشين بنا هميسا ان يصدق الطير
ننك لميسا فقيل له اترفث وانت محرم فقال انما الرفث ما روجع به النساء والهميس هو
[illegible] الابل والهميس صوت نقل اخفافها ولميس اسم جارية ومعنى نفعل بها ما نريد ان

صدق الفال والفسوق وهو المعاصي والجدال وهو ان يجادل رفيقه وقيل مجادلة
المشركين في تقديم وقت الحج وتاخيره والاصل فيه قوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج
فهذا نهي بصيغة النفي وقتل صيد البر لقوله تعالى ولا تقتلوا الصيد وانتم حرم وقوله
[illegible] صيد [illegible] والاشارة اليه والدلالة
عليه لان الاشارة تقتضي الحضرة والدلالة الغيبة لحديث ابي قتادة انه اصاب حمار وحش
وهو حلال واصحابه محرمون فسألوا النبي صلى الله عليه وسلم عن لحمه فقال عليه السلام لاصحابه
هل اشرتم هل دللتم هل اعنتم فقالوا لا فقال عليه السلام اذا فكلوا ولانه ازالة الامن
عن الصيد لانه آمن بتوحشه وبعده عن الاعين وقتل القملة لانها ازالة التفث فتكون
ارتفاقا ويجوز له قتل البراغيث والبق والذباب والحية والعقرب والفارة والذئب والغراب
والحداة وسائر السباع اذا صالت عليه والتطيب لقوله عليه السلام الحاج
الشعث التفل الشعث بالكسر نعت وبالفتح مصدر وهو انتشار الشعر وتغيره لقلة
التعهد والتفل بكسر الفاء نعت من التفل كفرح من التفل بفتح الفاء وهو ترك التطيب حتى يوجد
منه رائحة كريهة وقلم الظفر وهو بالضم وبضمتين وبالكسر شاذ كذا في القاموس وحلق شعر
راسه او بدنه وقص لحيته لان فيها ازالة الشعث وقضاء التفث وقوله تعالى ولا تحلقوا
رؤوسكم وهو بعبارته نهي عن حلق الراس وبدلالته عن حلق شعر البدن لان الشعر صنو نابت
يزداد فاذا نهي عن حلق الراس حتى شعر الراس الامن عن الازالة وذلك
ما هو بمعناه وشعر البدن في معناه فيلحق به وهو الامن عن الازالة والتفث جاء
في التفسير واهل اللغة لا يعرفونه قالوا التفث الاخذ من الشارب وتقليم الاظفار ونتف
الابط وحلق العانة والاخذ من الشعر وقيل التفث الوسخ وقيل هو قشف الاحرام
اي تغير الجلد ورثاثة الهيئة بسبب مكثه في الاحرام ومعنى الاية ثم ليقضوا تفثهم
ليقضوا ازالة التفث بحلق الراس والاغتسال فانه يجوز ما دام في الاحرام وستر راسه ووجهه

الحنفية نعم يجوز للرجل تغطية الوجه لقوله عليه السلام احرام الرجل في رأسه واحرام المرأة في
وجهها ولنا قوله عليه السلام لا تخمروا وجهه ولا رأسه فانه يبعث يوم القيامة ملبيا قاله في
محرم توفي ولان المرأة لا تغطي وجهها اجماعا مع ان في الكشف فتنة فالرجل بالطريق
الاولى وفائدة ما رواه الزوج في تغطية الرأس يعني فائدة الحديث الذي رواه الشافعي
الفرق بين الرجل والمرأة في تغطية الرأس يعني يجوز لها تغطية الرأس لان احرامها في
وجهها لا في رأسها ولا يجوز له لان احرامه في رأسه لا ان يغطي الرجل وجهه وفي
دون العناية استشهاد في الحديث الذي استدل الشافعي به مع انه فاطلب منه ولا يغسل رأسه
ولحيته بالخطمي لانه نوع طيب ولانه يقتل هوام الارض قيل
تشامل الجناية فيجب الدم عند ابي حنيفة اذا غسل رأسه بالخطمي على ان له رائحة وان
لم تكن شديدة وفي قول ابي يوسف عليه صدقة لانه ليس بطيب بل هو كالاشنان يغسل به الرأس
ولكنه يقتل الهوام ولا يلبس قميصا ولا سراويل ولا قباء ولا عمامة ولا قلنسوة ولا خفين الا ان لا
يجد نعلين فيقطعهما من اسفل الكعبين لما روي انه صلى الله عليه وسلم نهى ان يلبس المحرم هذه
الاشياء وقال في آخره ولا خفين الا ان لا يجد نعلين فيقطعهما اسفل من الكعبين فان لم
يجد ازارا يشق سراويله ويتزر به وان لم يجد رداء يشق قميصه ويرتدي به
وكذا الخفان ان لم يجد نعلين لان هذه الاشياء تخرج عن كونها مخيطا بما ذكرنا والحرج
يدفع عليه والتكليف بحسب الوسع وان القى على كتفيه قباء جاز ما لم يدخل يديه في كميه
لانه حامل لا لابس كذا في الاختيار والمراد بالكعب هنا المفصل الذي في وسط
القدم عند معقد الشراك دون الناتي وعلى هذا قال قوم من مشايخنا لا بأس
للمحرم بان يلبس المكعب لانه لا يستر الكعب فهو بمنزلة النعلين والمكعب
بضم الاول وفتح الثالث وسكون الثاني بالفارسية كفش كذا في النهاية ولا يلبس ثوبا صبغ
بزعفران او ورس او عصفر لقوله صلى الله عليه وسلم لا يلبس المحرم ثوبا مسه زعفران ولا

والورس

والورس صبغ اصفر وفي القاموس الورس شيء احمر قاني يشبه سحيق الزعفران وهو مجلوب
من اليمن الا ما غسل حتى لا ينفض لان المنع للطيب لا للون وقال الشافعي
لا بأس بلبس المعصفر لانه لون لا طيب له فلا يكون في معنى ما ورد به الحديث وهو الورس والزعفران
ليلحق به قلنا ورد في الورس فيلحق المعصفر بالاولوية لانه فوق الورس في طيب الرائحة
وهو عند عائشة قال صاحب العناية واعترض على المروي من التعدي وهو منقوض على تاويل الغسل
لانهم يقولون نفضت الثوب انفضه نفضا اذا حركته ليسقط ما عليه والثوب ليس بنافض بل
منفوض وقيل بل هو على بناء المفعول ولئن كان على بناء الفاعل كان اسنادا مجازيا
بان يسند الفعل الى الثوب وان كان في الحقيقة لصاحب الثوب فيكون المعنى الا ان يكون غسيلا
لا ينفض الثوب صبغه قال مولانا الفاضل سعدي افندي يكون كقولك اقتدى بي بلدك حتى لي عليهم
ما حقق في كتب البلاغة ويجوز له اي للمحرم الاغتسال لان عمر رضي الله عنه اغتسل وهو
محرم ودخول الحمام لان الصحابة كانوا لا يمنعون عنه والاستظلال بالبيت والمحمل لان
الاحرام التلبس ولم يوجد وقال مالك يكره ان يستظل بالفسطاط وما اشبهه ذكر لانه يشبه
تغطية الرأس ولنا ان عثمان رضي الله عنه كان يضرب له فسطاط في احرامه ولانه لا يمس
بدنه الا يرى انه يجوز له دخول المسجد وروي انه رفع ثوب للنبي صلى الله عليه وسلم على عود
فاستظل به من الحر وشد الهميان في وسطه الهميان بكسر الهاء ما يوضع فيه الدراهم
والدنانير وقال مالك يكره اذا كان فيه نفقة غيره لانه لا ضرورة ولنا انه ليس في معنى
لبس المخيط فاستوى فيه الحالان وكذا لا بأس بالمنطقة ولبس الخاتم وعن ابي يوسف
انه يكره المنطقة اذا كان ابريسما ومقاتلة عرقه لانه لما اذن في قتل الحمى الموذي
لاحتمال الاذى فلان يؤذن في قتل ما يتحقق منه كان اولى كذا في الاختيار ويكثر
التلبية رافعا بها صوته عقب الصلوات وكلما علا شرفا او هبط واديا او لقي
ركبا وبالاسحار معطوف على قوله عقب الصلوات لان اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم

المعصفر بالضم نبت كذا في القاموس

اي خصوصا في وقت الاسحار لكونها وقت اجابة الدعوة

كانوا يلبون في هذه الاحوال والتلبية في الاحرام على مثال التكبير في الصلوة فيؤتى بها عند الانتقال
من حال الى حال على ما ذكرنا في باب صفة الصلوة فيراد الاعتناء بها دائما وهو ما اذا استعطف
الرجل راحلته ويرفع صوته بها لقوله صلى الله عليه وسلم افضل الحج العج والثج العج رفع الصوت
بالتلبية والثج اراقة الدماء ويستحب عندنا في الدعاء والاذكار الاخفاء الا ان
بالاعلام مقصود كالاذان والخطبة وغيرها والتلبية للاعلام بالشروع فيما هو من اعلام
الدين فلا يخفى رفع الصوت بها لتحقيقها **فصل** فاذا دخل مكة ابتدأ بالمسجد
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا دخل مكة دخل المسجد ولان المقصود زيارة البيت وهو
في المسجد فيدخل ملبيا من باب بني شيبة ولا يضر ليلا دخلها او نهارا لان دخول
بلد يستوي فيه الليل والنهار وانما دخل النبي صلى الله عليه وسلم نهارا لمخافة السرقة في
الالتباس على الناس اين ينزل وكيف ينزل كذا في البيانية وما روي ان ابن عمر كان ينهى
الناس عن دخول مكة ليلا فانه كان لمخافة السراق ايضا عن الشيطي رضي الله عنها
انهما دخلا مكة ليلا ويستحب ان يقول عند دخولها اللهم هذا حرمك وامنك فقلت
ومن دخله كان آمنا اللهم فحرم لحمي ودمي على النار وقني عذابك يوم تبعث
عبادك ويدخل المسجد حافيا الا ان يستضر ويقول عند دخوله بسم الله وعلى ملة رسول
الله الحمد لله الذي بلغني بيته الحرام اللهم افتح لي ابواب رحمتك ومغفرتك وادخلني فيها
واغلق عني ابواب معاصيك وجنبني العمل بها فاذا عاين الكعبة واذا بالواو قيل
البيت كبر وهلل ويستحب ان يقول الله اكبر الله اكبر اللهم انت السلام ومنك السلام
حينا ربنا بالسلام وادخلنا دار السلام اللهم زد بيتك هذا تشريفا ومهابة وتعظيما
اللهم تقبل توبتي واقل عثرتي واغفر خطيئتي يا حنان يا منان ومعنى التكبير من
عاين البيت ان يقول الله اكبر من هذه الكعبة المعظمة ومعنى التهليل ان يتبرى
عن كل شيء سوى الله ويشير الى قطع شركة الغير في الالوهية وكمال العظمة والجلال

بقوله

يقول لا تظنوا ان تعظيم هذه البقعة الشريفة وشد الرحال اليها من ارتكاب شعائر السفر لعبادتها
كلا لا اعبد الا ربها وتعظيمي اياها بهذه المرتبة تعبدي لا اعظمها الا بامر صاحبها كذا في
الهداية وكان ابن عمر يقول اذا لقي البيت بسم الله والله اكبر وعن عطاء ليس في الانطلاق هذا الحج شيئا
من الدعوات لان التوقيت يذهب بالرقة وان تبرك بالمنقول منها فحسن وعن عطاء ان النبي صلى الله عليه وسلم
كان يقول اذا لقي البيت اعوذ برب البيت من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر وابتدأ
بالحجر الاسود فاستقبله وكبر وهلل لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد فابتدأ بالحجر
الاسود واستقبله وكبر وهلل ولا يبتدأ بغيره الا ان يكون القوم في الصلوة فيدخل معهم رافعا
يديه كالصلوة لقوله عليه السلام لا ترفع الايدي الا في سبع مواطن وذكر من جملتها استلام الحجر وفي كتب
ابو يوسف في الامالي يستقبل بباطن كفيه القبلة عند افتتاح الصلوة واستلام الحجر وقنوت الوتر
وتكبيرات العيدين ويستقبل بباطن كفيه الى السماء عند رفع الايدي على الصفا والمروة وبعرفات
وعند الجمرتين ويقبله اي الحجر ان استطاع من غير ان يؤذي احدا قال ابن الهمام يعني بعد الرفع للا فتتاح
والتكبير والتهليل تقبيله وكيفيته ان يضع يديه على الحجر ويقبله ثم هذا التقبيل لا يكون له صوت
وهل يستحب السجود على الحجر عقب التقبيل فعن ابن عباس انه كان يقبله ويسجد عليه بجبهته
وقال رأيت عمر رضي الله عنه قبله وسجد عليه ثم قال رأيت رسول الله فعل ذلك ففعلت رواه ابن
المنذر والحاكم وصححه الا ان الشيخ قوام الدين الكاكي قال وعندنا الاولى ان لا يسجد لعدم
الرواية في المشاهير ونقل السجود عن اصحابنا الشيخ عز الدين في مناسكه انتهى وشرط التقبيل
عدم ايذاء احد لما روي انه عليه الصلوة والسلام قبل الحجر الاسود ووضع شفتيه عليه وبكى
طويلا ثم نظر فاذا هو بعمر فقال يا عمر هاهنا تسكب العبرات وقال لعمر انك رجل ايد اي قوي
تؤذي الضعيف فلا تزاحم الناس على الحجر ولكن اذا وجدت فرجة فاستلمه والا فاستقبله
وهلل وكبر ولان الاستلام سنة والتحرز عن اذى المسلم واجب وفي هذا اشارة الى
انه لو لم يقدر على التقبيل بل استلم الحجر بتناوله باليد او بالعصا وهو المراد هنا قوله

باليد لانه عجز عن تقبيله وقطع جانبه يكون غير معلق عليه او مسّه اي الحجر شيئا كان في
يديه وقبّله اي ذلك الشيء ان لم يقدر على تناوله باليد لما روي انه صلى الله عليه وسلم طاف على
راحلته واستلم الحجر بمحجنه وهو عود معوج الراس يتناول به صاحبه ما يسقط له او اشار اليه اي الى الحجر
مستقبله ان لم يستطع شيئا مما ذكرنا مكبرا مهللا حامدا لله تعالى مصليا على النبي
صلى الله عليه وسلم قيل الحكمة في استلام الحجر ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان الله
تعالى لما اخذ الذرية من ظهر آدم وقررهم بقوله الست بربكم قالوا بلى كتب في رق وادرج
في الحجر فمستلم الحجر فيها كانه يجدد عهده بربه والحجر يشهد له في يوم القيمة روي ان عمر بن الخطاب
رضي الله عنه انتهى الى الحجر الاسود ووقف ثم قال اما اني اعلم انك حجر لا تضر ولا تنفع ولولا اني رايت
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال سمعت رسول الله يقول ان الله لما اخذ الذرية الى آخره قيل
يستلم ولد ابي بكر شاهد وعن ابن عباس رضي الله عنه انه قال الحجر الاسود يمين الله في
الارض يصافح بها عباده ثم ذلك هذا تمثيل واصله ان الملك اذا صافح رجلا قبّل الرجل يده
فكان الحجر بمنزلة اليمين للملك يستلم ان امكن وان لم يمكن يمس الحجر شيئا في يده ان
امكن والا تشير اليه مستقبله ثم انه اذا استقبل الحجر يقول عند اوله بسم الله والله اكبر اللهم
ايمانا بك وتصديقا بكتابك ووفاء بعهدك واتباعا لسنة نبيك اللهم ان هذا البيت
بيتك وهذا الحرم حرمك وهذا الامن امنك وهذا مقام العائذ بك من النار ويطوف بعد
الاستلام آخذا اي شارعا عن يمينه اي جانب يمينه اي يمين نفسه وهو يمين الطائف
مما يلي الباب اي باب الكعبة فيكون ابتداء الطواف من الحجر الاسود الى جانب الباب قال صاحب
النهاية والعناية واما لو افتتح الطواف من غير الحجر الاسود لم يذكر محمد هذا الفصل في الاصل
وقد اختلف فيه مشائخنا فقال بعضهم قالوا لا يجزيه وهكذا ذكر في الرقيات فجعله ان
الامر بالطواف مجمل في حق البداية فالتحق فعل النبي عليه السلام بيانا له فيفترض البداية
به وبعضهم قالوا يجزيه لان الامر بالطواف مطلق لكن السنة البداية من الحجر وانما قيد بقوله اخذا

عن

يستلمك ما استلمتك فبلغ فقال له علي كرم الله وجهه قال الان الحجر ينفع فقال له عمر ما منفعته يا ختن رسول الله صلعم

عن يمينه فانه لو اخذ عن يساره فهو الطواف المنكوس انتهى ما فيهما وقد اضطبع برداءه قال صاحب
المغرب والصحاح وقد اضطبع بردائه بان جعله اي الرداء تحت ابطه الايمن والقى
طرفيه اي طرفي الرداء على كتفه الايسر وهو سنة وقد نقل ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
في الجوهري وانما سمي هذا اضطباعا لابداء الضبعين يقول العفير الطالب لابداء احد
الضبعين كذا قاله صاحب القاموس والواقع في الطائف ابداء احدهما لا ابداؤهما كما
ذكر ويجعل طوافه وراء الحطيم حتى لو طاف مما بينه وبين البيت لا يجزيه وهو اسم لموضع
فيه الميزاب سمي به لانه حطم من البيت ويسمى ايضا حجرا ايضا بكسر الحاء لانه حجر منه اي منع فيكون
الحطيم فعيلا بمعنى مفعول ويمكن ان يكون بمعنى فاعل لما ورد في الحديث من دعا على مظلمة فيه حطمه الله
تكون حاطما ~~[illegible]~~ وانما يجعل الطواف وراء الحطيم لانه من البيت
لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها نذرت ان فتح الله مكة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ان
تصلي في البيت ركعتين فلما فتح الله الفتح اخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدها وادخلها في
الحطيم وقال صلي ههنا فان الحطيم من البيت الا ان قومك قصرت بهم النفقة فاخرجوه من البيت
ولولا حدثان قومك بالجاهلية لنقضت بناء البيت واظهرت قواعد الخليل عليه السلام وادخلت
الحطيم في البيت والصقت العتبة بالارض وجعلت له بابا شرقيا وبابا غربيا ولئن عشت الى
قابل لافعلن ذلك فلم يعش ولم يتفرغ لذلك احد من الخلفاء الراشدين حتى كان زمن
عبد الله بن الزبير وكان سمع الحديث منها ففعل ذلك واظهر قواعد الخليل وبنى البيت على قواعد
الخليل بمحضر من الناس وادخل الحطيم في البيت فلما قتل كره الحجاج بناء الكعبة على ما فعله ابن الزبير
نقض بناءه واعاده على ما كان عليه في الجاهلية واذا كان الحطيم من البيت فلا بد من
دخوله في الطواف ثم الحطيم ليس كله من البيت لقوله عليه السلام ستة اذرع من الحجر من
البيت وما زاد ليس من البيت لا يقال لو استقبل الحطيم في الصلوة لا يجوز صلوته ولو كان
من البيت لجازت لانا نقول ان كون الحطيم من البيت انما يثبت بخبر الواحد وفرضية استقبال

الكعبة بنت بالبقعة فلا تبادي بما ثبت بحجر الواحد والاصل انه يحتاط في الطواف والصلاة جميعا
واذا بلغ الطائف مقابل الباب يقول اللهم بيتك عظيم ووجهك كريم وانت ارحم الراحمين
واعذني من النار ومن الشيطان الرجيم وحرم لحمي ودمي على النار وآمني من اهوال يوم
القيمة واكفني مؤنة الدنيا والآخرة واذا بلغ الركن العراقي يقول اللهم اني اعوذ
بك من الشرك والشك والنفاق والشقاق وسوء الاخلاق وسوء المنظر في الاهل
والمال والولد واذا بلغ الميزاب يقول اللهم اظلني تحت عرشك يوم لا ظل الا
ظلك ولا اله غيرك يا ارحم الراحمين اللهم اسقني بكاس محمد عليه الصلوة والسلام
شربة لا اظماء بعدها ابدا واذا بلغ الركن الشامي يقول اللهم اجعله حجا مبرورا
وسعيا مشكورا وذنبا مغفورا وتجارة لن تبور يا عزيز يا غفور رب اغفر وارحم وتجاوز
عما تعلم انك انت الاعز الاكرم واذا بلغ الركن اليماني يقول اللهم اعوذ بك من الكفر
واعوذ بك من الفقر ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات واعوذ بك من الخزي في الدنيا
والآخرة ويقول فيما بين الركن اليماني والحجر اللهم ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة
حسنة وقنا برحمتك عذاب القبر وعذاب النار ويقول ايضا عند الحجر اذا بلغه اللهم اغفر
لي برحمتك واعوذ برب هذا الحجر من الدين والفقر وضيق الصدر وعذاب القبر وهذا
الذي ذكر شوط واحد وفي بعض الشوط جري مرة الى الغاية سبعة اشواط مفعول مطلق
من قوله ويطوف آخذا يرمل الرمل ان يهز الكتفين في مشيه كالمبارز يتبختر
الصف في الثلثة الاول منها اي من الاشواط السبعة اعلم ان الرمل في الاشواط الثلثة
الاول سنة وقال ابن عباس رضي الله عنه لا رمل في الطواف وانما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم
في عمرة القضاء وبيانه ان النبي عليه السلام لما قدم مكة للعمرة عام الحديبية صده المشركون
عن البيت فصالحهم على ان ينصرف ثم يرجع في العام القابل ويدخل مكة بغير سلاح فيعتمر ويخرج فلما
قدم في العام القابل اطوال البيت ثلثة ايام فاضطبع رسول الله صلى الله عليه وسلم ورمل وقال للاصحاب

رحم

رحم الله امرأ اراهم من نفسه قوة لان المشركين قالوا ان حمى يثرب قد اوهنتهم فسمع رسول الله
هذا القول منهم فاضطبع هو ورمل وقال لاصحابه ذلك فاذا كان ذكر لاظهار الجلادة من
المشركين وقد انعدم ذلك المعنى فلا معنى للرمل قلنا ما ذكره ابن عباس رضي الله عنه سببه ولكنه صار سنة
ذلك السبب ابدا وبقي بعد زواله كرمي الجمار سببه رمي الخليل الشيطان ثم بقي ابدا وكقصر الصلوة
الرباعية في السفر سببه المشقة ثم تقرر حيث لا مشقة وتفصيل اصله في الاصول وروى جابر
وابن عمر رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم طاف يوم النحر في حجة الوداع ورمل في الثلث
الاول ولم يبق المشركون بمكة عام حجة الوداع وروي ان عمر لما اراد الرمل في طوافه قال علام
اهز كتفي وليس ههنا احد اراءيه ولكني رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يفعله فافعله اتباعا
له والرمل من الحجر الى الحجر وهو اعتبارنا وقال سعيد بن جبير لا رمل بين الركن اليماني والحجر وروي في
بعض الآثار ان النبي عليه السلام كان يرمل من الحجر الى الركن اليماني لان المشركين كانوا ينظرون
اليه فاذا تحول الى الجانب الآخر حال البيت بينه وبينهم فكان لا يرمل لكنا ناخذ بحديث
جابر وابن عمر ان النبي عليه السلام رمل في الثلثة الاول من الحجر الى الحجر فان زحمه الناس في الرمل
قام اي وقف ولا يطوف بغير الرمل في تلك الثلث فاذا وجد مسلكا رمل لانه لا بدل له فيقف
حتى يقيمه على وجه السنة بخلاف الاستلام لان الاستقبال بدل له كما ذكرناه ويمشي في الباقي
على هينته اي على السكينة والوقار على ذلك اتفق رواة نسك رسول الله صلى الله عليه وسلم
ويستلم الحجر على الوجه الذي مر كلما مر به لان اشواط الطواف كركعات الصلوة وكما يفتتح
كل ركعة بالتكبير يفتتح كل شوط باستلام الحجر ويختم طوافه بالاستلام لانه صلى الله عليه وسلم
فعل كذلك واستلام الركن اليماني في كل مرة حسن والمس بكفه اليمين في كل شوط لانه يلاصق
بين الكعبة والنسبة يعني بالتشديد وعاني بالتخفيف على تعويض الالف من احدى
ياءي النسبة وقوله حسن يعني يستحب في ظاهر الرواية وان تركه لم يضر في قول ابي حنيفة
وابي يوسف ومحمد انه سنة ولا يستلم غيرهما فان النبي عليه السلام كان يستلم هذين الركنين ولا

يستلم غيرهما ولأن القياس يقتضي الاستلام لأن شرف بعضها لا يقتضي الاستلام كسائر البقاع إلا
أن القياس ترك بالنبي صلى الله عليه وسلم في هذين الركنين فبقي الحكم في غيرهما على أصل القياس وروي عن عمر رضي الله عنه أنه
قال كنا نستلم الأركان كلها وكان معاوية يستلم الأركان كلها وكل هذا ضعيف كذا في
البناية ثم يصلي ركعتين عند المقام أي مقام إبراهيم وهو الحجر الذي فيه أثر قدميه أو حيث تيسر
من المسجد لأن الصلوة لا تختص بمكان دون مكان يقرأ في الأولى قل يا أيها الكافرون
وفي الثانية قل هو الله أحد وإن قرأ غير ذلك جاز ويصليها أي الركعتين في وقت يباح
فيه التطوع ولا حجة لقول من قال بإباحة الصلوة للطواف في جميع الأوقات لأن النهي عن
صوم يوم الفطر ويوم النحر يستوي فيه مكة وغيرها من البلدان فكذا النهي عن الصلوة في الأوقات
المكروهة يستوي فيه مكة وسائر البلدان وهما واجبتان بعد كل أسبوع أي بعد كل سبعة
أشواط وقال الشافعي سنة لانعدام دليل الوجوب ولنا قوله صلى الله عليه وسلم وليصل الطائف
لكل أسبوع ركعتين والأمر للوجوب واعترض بوجهين أحدهما أن هذا الحديث لا أصل له في كتب
الحديث وثانيهما أن حديث الأعرابي وهو أنه عليه السلام حين علم الأعرابي الصلوات الخمس قال
الأعرابي هل علي غيرهن قال لا إلا أن تطوع يعارضه وهو أقوى منه فكيف يثبت الوجوب أجيب
عن الأول بأن الراوي إذا كان عدلا فذكره لا يوجب الطعن فيه وعن الثاني بأن حديث الأعرابي
متروك الظاهر فإنا أجمعنا على أن صلاة الجنازة وصلاة العيد واجبتان وليس في هذا الحديث
بيانهما ويحتمل أن يكون حديث الأعرابي قبل هذا الحديث وقال مالك رحمه الله هما فرض لقوله تعالى
واتخذوا من مقام إبراهيم مصلى قلنا أن هذه الآية مأولة بأنه قد قيل مقام إبراهيم
هو موضع الذي جعل فيه المسجد الحرام فأمرنا باتخاذ ذلك مسجدا كذا في الكافي وهذا طواف
القدوم وهو سنة لغير مقيم بمكة وقال مالك هو واجب لقوله صلى الله عليه وسلم من أتى البيت
فليحيه بالطواف ولنا أنه تعالى أمر بالطواف مطلقا والأمر المطلق لا يقتضي التكرار وقد
تعين طواف الزيارة بالإجماع وفيما رواه سماه تحية وهو دليل الاستحباب ثم اعلم أن الطواف في

الحج

الحج ثلثة الأول طواف القدوم وله ثلثة أسام سواه طواف التحية وطواف اللقاء وطواف أول
العهد وهو سنة لغير مقيم بمكة والثاني طواف الزيارة وله أسامي غيره طواف الإفاضة وطواف
يوم النحر وهو فرض والثالث طواف الوداع وله اسم واحد غيره وهو طواف الصدر وهو واجب
على الآفاقي وأما المكي فلم يشرع في حقه إلا طواف الزيارة لانعدام القدوم والصدر في
حقه كما سيأتي إن شاء الله تعالى ثم يعود من المقام إلى الحجر بعدما صلى ركعتي الطواف ويستلم الحجر
لما روي أنه عليه السلام لما صلى ركعتين عاد إلى الحجر فاستلمه والأصل فيه أن كل طواف بعده سعي يعود
إلى الحجر لأن الطواف كما يفتتح بالاستلام فكذا السعي يفتتح به بخلاف ما إذا لم يكن بعده سعي
فإنه لا يعود إلى استلام الحجر فيه بعد الصلوة ويخرج إلى الصفا من أي باب شاء وقال
عطاء أن النبي صلى الله عليه وسلم خرج إلى الصفا من باب بني مخزوم وهو الذي يسمى باب
الصفا وليس ذلك بسنة عندنا وإنما خرج النبي صلى الله عليه وسلم من ذلك الباب لقربه إلى الصفا
لا لكونه سنة فيصعد عليه ويستقبل البيت ويكبر ويهلل ويصلي على النبي صلى الله عليه وسلم قال في
التحفة ثم يسعى بين الصفا والمروة بعد طواف الزيارة أولى لأن السعي واجب فجعله تابعا للفرض
أولى لكن العلماء رخصوا في الإتيان بالسعي عقيب طواف القدوم لأن يوم النحر الذي هو وقت
طواف الزيارة يوم شغل من الذبح ورمي الجمار ونحو ذلك فلهذا جعله تابعا للسنة وهو طواف القدوم
تخفيفا على الناس رافعا يديه للدعاء لقوله عليه السلام لا ترفع الأيدي إلا في سبع مواطن
من جملتها الصفا ويدعو بما شاء لما روي أنه صلى الله عليه وسلم صعد الصفا حتى إذا نظر إلى البيت
قام مستقبل القبلة ويدعو الله تعالى وفي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم لما صعد الصفا قال لا إله إلا الله
وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير لا إله إلا الله وحده لا شريك له
أنجز وعده ونصر عبده وهزم الأحزاب وحده ثم قرأ مقدار خمسة وعشرين آية من سورة
البقرة ثم نزل وجعل يمشي نحو المروة من هذا الجانب ثم ينحط نحو المروة ويمشي على مهله
أي على هينته فإذا بلغ بطن الوادي بين الميلين الأخضرين سعى سعيا إلى المروة ويعدو

حتى يجاوزها لما روي جابر عنه صلى الله عليه وسلم انه لما نزل عن الصفا جعل يمشي نحو المروة فلما بلغ
بطن الوادي سعى حتى استوى ازاره بساقيه وهو يقول رب اغفر وارحم وتجاوز عما
تعلم انك انت الاعز الاكرم قال صاحب الهداية ولم يبق اليوم بطن الوادي لانه تسيل
السيل وتسمية الميلين بالاخضرين على طريق التغليب فان احد ميلين اخضر والاخر نحو
في عرف والصحاح الميل في كلام العرب مقدار مدى البصر واما الميلان الاخضران فهما
شيئان على شكل الميلين منحوتان من نفس جدار المسجد الحرام لانهما منفصلان عنه
علامتان لموضع الهرولة في ممر بطن الوادي بين الصفا والمروة قيل اصل هذا السعي
ان ابراهيم عليه السلام لما جاء بهاجر وابنه اسمعيل الى واد غير ذي زرع فتركهما
عند الكعبة ثم رجع الى وطنه فعطشت امه هاجر وصعدت الصفا لترى ماء فلم تر
تمشي على هينتها تنظر الى ولدها فلما بلغت بطن الوادي سعت فلما خرجت منه مشت
الى المروة فعلت هكذا سبعا فلما اسبع من عادت جاءت الى ولدها فرأت ماء قد نبع تحت
رجل ولدها فحمدت الله وخافت الضياع فجعلت تضع حوله الحجارة وفي ذلك قال
صلى الله عليه وسلم لولا ام اسمعيل لكان زمزم ماء معينا الى يوم القيمة نقل الصغرى وفي رواية
قال عليه السلام يرحم الله ام اسمعيل لو تركت زمزم وجواب لو محذوف وهو لكان ماء
معينا ويحتمل ان يكون لو للتمني فلا يحتاج الى جواب قال صاحب الهداية فصار ذلك سنة
ومن شعائر الحج ليبقى لها ذكرا الى يوم القيمة وفي المبسوط والمحيط في اصل السعي في بطن الوادي
كلام وهو ما ذكرنا آنفا من انه لما صار الجبل حائلا بينها وبين النظر الى ولدها كانت
تسعى حتى تنظر الى ولدها شفقة منها على الولد فصار ذلك سنة الى يوم القيمة والاصح ان
يقال فعله رسول الله في نسكه وامر اصحابه ان يفعلوا ذلك فنفعله اتباعا له ولا نشتغل
بطلب معنى فيه كما لا نشتغل بطلب المعنى في تقدير الطواف والسعي بسبعة اشواط انتهى ما
في النهاية ويفعل على المروة كفعله على الصفا من استقبال البيت والتكبير والتهليل والصلوة على

المدى الذي الغاية ويكون
البصر منتهاه ولا تعلم
مد البصر كذا في الصحاح

النبي

اي السعي ... ثم السعي الى المروة

النبي صلى الله عليه وسلم ورفع اليدين للدعاء والدعاء بما شاء وهذا شوط واحد فيسعى بينهما اي
بين الصفا والمروة سبعة اشواط كما بينا في الاول منها يبتدا بالصفا ويختم بالمروة ويسعى
في بطن الوادي في كل شوط وانما يبتدا بالصفا لقوله عليه السلام ابدأوا بما بدا الله سبحانه
به يعني قال الله تع ان الصفا والمروة الاية فتقدم اسم الصفا على المروة فلا جرم يبدا بالطواف
الساعي به ايضا ثم فيه اشارة الى نفي قول الطحاوي انه يطوف بينهما سبعة اشواط من الصفا
الى الصفا وهو لا يعتبر صحيحة ولا يجعل ذلك شوطا والاصح ما ذكر في المشهور وروى ان كل
رسول الله صلى الله عليه وسلم اتفقوا على انه طاف بينهما سبعة اشواط وعلى ما قاله الطحاوي
يصير اربعة عشر شوطا قال صاحب البناية وعندي لما قال الطحاوي وجه لان النبي صلى الله عليه مسلم
لما رقي على الصفا قال نبدا بما بدا الله به واراد به قوله ان الصفا والمروة من شعائر
الله فيفهم منه انه يبدا من الصفا في كل مرة لان الحديث مطلق يشتمل على ان كل شوط
فاذا كانت البداية في كل شوط من الصفا يكون مضي من الصفا الى المروة والعود من المروة
الى الصفا شوطا واحدا لا محالة على انا نقول ان اهل الحديث اهل درايه علمه كتبهم ان
النبي صلى الله عليه وسلم سعى بين الصفا والمروة سبعا ولم يذكروا ان البداية من الصفا شوط
والعود من المروة شوط ويحتمل ان يكون سعي النبي عليه السلام على ما قاله الطحاوي ويحتمل ان يكون على
ما قاله سائر الفقها فنفي ما قاله الطحاوي يحتمل الخروج عن العهدة بيقين فيكون الاخذ به اولى
انه يقول ان المفعول في قوله عليه الصلوة والسلام نبدا محذوف والمفعول اذا كان محذوفا
يقدر اعم الاشياء لا اخصها لعدم الاولوية ومع يكون تقدير الكلام نبدا في كل شوط من
الاشواط بما بدا الله به اي بالصفا فيكون الامر على ما قاله الطحاوي فافهم انتهى يقول
الفقير لو كان الامر كما قاله لروى احد من رواة نسك رسول الله ما قاله وقد اتفقوا باجمعهم
على ما قاله الفقهاء فلم يكن لما قاله وجه على ان صاحب الهداية والعناية قالا فيه الى انه
في الطواف ان يبدا كل شوط من موضع واحد وهو اول ما بدئ به وهو الحجر الاسود فيشترط

يكون التسوية كذلك قلنا الواجب بعضها طواف البيت وبعضها [redacted] الدوران فوق
والدوران حوله انما يكون لو عاد الى ما بدء منه فيكون مبتداه ومنتهاه واحدا بالضرورة وهنا
الواجب شيء وهو قطع مسافة بحركة مستقيمة وذلك لا يقتضي كون عوده على بدئه ولعل ما
البيانية لم ينقطع على الوجه بينهما فلم قال ما قال وماذا بعد الحق الا الضلال ثم يقيم بمكة
لانه محرم بالحج فلا يتحلل قبل الاتيان بافعاله وهو لم يأت بها ويطوف بالبيت نفلا ما
اراد لانه يشبه الصلوة وان النبي عليه السلام الطواف بالبيت صلوة والصلاة خير موضوع
فمن شاء استقل ومن شاء استكثر لكن الطواف لكن قيل ان طواف التطوع افضل للغرباء
وصلوة التطوع افضل لاهل مكة لان الغرباء يفوتهم الطواف ولا يفوتهم الصلوة واهل مكة
لا يفوتهم الامران فعند الاجتماع الصلوة افضل فاذا كان اليوم السابع من ذي الحجة
خطب الامام خطبة بعد صلوة الظهر يعلم الناس فيها المناسك وكذا يخطب في اليوم التاسع
من ذي الحجة بعرفات قبل الظهر وكذلك يخطب اليوم الحادي عشر بمنى فيفصل
كل خطبتين بيوم وقال زفر يخطب في ثلثة ايام متواليات اولها يوم التروية لانها ايام
الموسم ومجتمع الحاج والثاني يوم عرفة والثالث يوم النحر بمنى ولنا ان المقصود منها
التعليم ويوم التروية ويوم النحر يوم اشتغال فكان ما ذكرنا انفع وفي القلوب انجع
اي اكثر تاثيرا فاذا صلى الفجر يوم التروية وهو اليوم الثامن من ذي الحجة قيل انما سمي
بذلك لان ابراهيم صلوات الله عليه رأى ليلة التروية كأن قائلا يقول ان الله يأمرك
بذبح ابنك هذا فلما اصبح يروى اي يتفكر في ذلك من الصباح الى الرواح امن الله
الحكم فمن ثمة سمي يوم التروية فلما امسى رأى مثل ذلك فعرف انه من الله فمن ثم سمي اليوم
ام من الشيطان
التاسع يوم عرفة ثم رأى مثله في الليلة الثالثة فهم بنحره فسمي اليوم يوم النحر وقيل
انما سمي يوم التروية بذلك لان الحاج يروون بالماء من العطش في هذا اليوم
ويحملون معهم بالروايا الى عرفة ومنى وانما سمي يوم عرفة به لان جبرئيل عليه السلام
ابر

ابراهيم عليه السلام حين سكنها فقال عرفت فرأى موضع تطوف وفي لى موضع تسعى ورأى موضع
تقف ورأى موضع تنحر وترمي فقال عرفت فسمي يوم عرفة ويسمى الثاني يوم الاضحى لان
الناس يضحون فيه بقرابينهم وقيل انما سمي عرفة لان آدم عليه السلام لما اهبط الى الارض وقع بالهند
وامرأته حوا بالسند فلم يلتقيا الا عشية عرفة فسمي يوم عرفة لمعرفة كل منهما الآخر فخرج الى منى
قيل انما سميت منى لان جبرئيل عليه السلام لما اراد ان يفارق آدم قال ماذا تتمنى قال ادخل الجنة
فسمي ذلك الموضع منى فيقيم بها الى صلوة فجر يوم عرفة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صلى الفجر
يوم التروية بمكة فلما طلعت الشمس راح الى منى فصلى بمنى الظهر والعصر والمغرب والعشاء
والفجر ثم راح الى عرفات وهذا اولى ثم يتوجه من منى بعد صلوة الفجر يوم عرفة الى عرفات فيقيم بها
لما روينا انه عليه السلام راح الى عرفات فاذا زالت الشمس خطب الامام خطبتين كما في الجمعة
يجلس بينهما كما في الجمعة ويعلم فيها المناسك يعني الوقوف بعرفة ومزدلفة ورمي الجمار
والنحر والحلق وطواف الزيارة وصلى بعد الخطبة بالناس وقال مالك يخطب بعد الصلوة
لانها خطبة وعظ وتذكير فاشبه خطبة العيد وظاهر المذهب اذا صعد الامام المنبر
فيجلس اذن المؤذن كما في الجمعة وعن ابي يوسف انه يؤذن قبل خروج الامام من الفسطاط
فاذا فرغ المؤذن خرج الامام وعنه انه يؤذن بعد الخطبة الظهر والعصر باذان واقامتين
وقت الظهر اما نفس الجمع بين الصلوتين فلورود النقل المستفيض باتفاق الرواة بالجمع بينهما
واما كونه باذان واقامتين فلما روى جابر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم صلاهما باذان و
اقامتين ولا يتطوع بين الصلوتين تحصيلا لمقصود الوقوف ولهذا قدم العصر على وقته فلو انه
تنفل يكره فان صلى بعد خطبة اجزأه لان هذه الخطبة ليست بفرض وشرط الجمع
صلاتها مع الامام فلو صلى الظهر في رحله اي منزله وحده صلى العصر في وقته خلافا
لهما فالمنفرد عندهما يجمع بينهما عندهما ومبنى الاختلاف على ان تقديم العصر على
الوقت لاجل محافظة الجماعة او لامتداد الوقوف فعنده للاول وعندهما لكل لابي حنيفة

ووقع في بعض التواريخ أن هوا رفعت فيصلح والعلم عند الله سبحانه

ان المحافظة على الوقت فرض بالنص قال الله تعالى حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى وقال ان الصلاة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وكل ما هو كذلك لا يجوز تركه الا بدليل قطعي وكذلك فيما روي عن النبي
عليه السلام والخلفاء الراشدين من الجمع بين الصلاتين بالجماعة مع الامام فلم يجوز الجمع الا بشكل المنقول
ولهما ان جواز الجمع للحاجة الى امتداد الوقوف بدليل انه لا يجوز على مساحة الوقت وان الحاج
يحتاج الى الدعاء في وقت الوقوف فشرع الجمع لئلا يشتغل عن الدعاء والمنفرد وغيره في
الحاجة سواء فيستويان في جواز الجمع ثم انه عند ابي حنيفة الامام شرط في الصلاتين جميعا اي
في العصر خاصة لانه هو المغير عن وقته يعني ان الامام انما صار شرطا لاسقاط فرض وقت
العصر لا الظهر لان الظهر مفعول في وقته فجاز له ان يصلي العصر قبل وقته مع الامام وان صلى
الظهر في منزله منفردا ولابي حنيفة ان التقديم على خلاف القياس عرفناه شرعية فيما اذا ادى
صلاة العصر مرتبة على ظهر مؤداة مع الامام فيقتصر عليه فلا يجوز اداء العصر مع الامام
قبل وقته اذا صلى الظهر وحده وشرط كونه محرما فيهما اي في الظهر والعصر بعني الاول
حنيفة الاحرام شرط فيهما جميعا وقال زفر هو شرط في صلاة العصر فقط وثمرة الخلاف تظهر
فيما لو صلى الظهر مع الامام ثم احرم بالحج فصلى العصر معه والحكم لو صلى الظهر مع الامام
ثم احرم بالحج فصلى العصر معه لم يجز العصر الا في وقتها وعند زفر يجزيه مطلقا ثم يتبع
راكبا مع الامام بوضوء او غسل وهو سنة وليس الغسل بواجب فلو اكتفى بالوضوء
جاز كالجمعة والعيدين وعند الامام قريب جبل الرحمة والاعلم جبل الرحمة لانه
منزل الرحمة على الحجاج حتى روي مغفرة جميع الواقفين في هذا الجبل في يوم عرفة
خصوصا اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة قال مولانا الفاضل سعدي افندي وقع في الحديث
الشريف عن طلحة بن عبيد الله ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال افضل الايام يوم عرفة
وافق يوم جمعة وهو افضل من سبعين حجة في غير جمعة اخرجه رزين بن معاوية في تجريد
الصحاح بعلامة الموطأ وفي هذا شك الشوكي قيل اذا وافق يوم عرفة يوم جمعة غفر

وكذا عندهما ح

كل

كل اهل الموقف انتهى قال ابن جماعة في منسكه الكبير لبعض الطلبة والذي يظهر ان الله تعالى قد وهب
الله تعالى يغفر لجميع اهل الموقف مطلقا فما وجه تخصيص ذكر يوم الجمعة في هذا الحديث فاجابه بانه يحتمل
ان الله يغفر لجميع اهل الموقف في يوم الجمعة بغير واسطة وفي غير يوم الجمعة يهب قوما لقوم والله اعلم انتهى
وعرفات كلها موقف الا بطن عرنة لقوله صلى الله عليه وسلم عرفة كلها موقف وارتفعوا عن بطن عرنة
بطن عرنة وادٍ بحذاء عرفات عن يسار الموقف قيل ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى الشيطان فيه فلذا امرهم بالمجانبة عنه وقيل انه
مضيعها لو اتسع ... وبهذا لو وقف فيه معتزلا ليس عن الناس في مذهب الشافعي لانهم يرد عليهم ويستقبل
الامام القبلة لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف كذلك ... الموقف مستقبلا القبلة واقفا يديه
بسطا اي يرفع بسطا لما روي انه بسط يديه فيه مادا اياهما كالمستطعم المسكين ما امكن امهلا
مثنيا مصليا على النبي عليه الصلاة والسلام داعيا بحاجته يجتهد لانه صلى الله عليه وسلم اجتهد في الدعاء
في هذا الموقف لامته فاستجيب له الا في الدماء والمظالم اي الا في حق الدماء التي وجبت لبعضهم
على بعض قصاصا ويحووا عن استيفائه وفي حق المظالم التي وجبت لبعضهم على بعض ويحجزوا عن
الانصاف وقيل قد استجيب له في ذلك ايضا وفي ... عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال افضل
دعائي ودعاء الانبياء من قبلي يوم عرفة لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد يحيي
ويميت وهو حي لا يموت بيده الخير وهو على كل شيء قدير اللهم اجعل في قلبي نورا وفي سمعي نورا
وفي بصري اللهم اشرح لي صدري ويسر لي امري وزاد الامام الاشباهي بعد هذا اللهم اني
اعوذ بك من وساوس الصدر وشتات الامر وعذاب القبر اللهم اني اعوذ بك من شر ما يلج في
الليل وشر ما يلج في النهار وشر ما تهب به الرياح وشر بوائق الدهر اللهم اني اعوذ بك من تحول
عافيتك وفجاءة نقمتك وجميع سخطك واعطني افضل ما تؤتي احدا من خلقك في
مجلسي هذا يا ارحم الراحمين يا رافع الدرجات ومنزل البركات ويا فاطر الارضين والسموات
ضجت اليك الاصوات بصنوف اللغات يسألونك الحاجات وكل داعٍ يعلم مرغوبه وكل حاجة في صدر
سائل الله اياها ذكره في مبسوط شيخ الاسلام ... على نقله النبي عليه السلام

ما ندعو في هذا اليوم فقال لا اله الا الله وحده لا شريك له لا اعرف فقيل لسفيان بن عيينة
هذا ثناء فلم سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم دعاء فقال الثناء على الكريم دعاء وعن جابر
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ما من مسلم يقف عشية عرفة في الموقف مستقبل القبلة ثم
يقول لا اله الا الله وحده لا شريك له له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير ويقرأ قل هو
الله احد مائة مرة ثم يقول اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا
عبده ورسوله مائة مرة ثم يقول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد وبارك على محمد وعلى آل محمد كما
صليت وباركت وترحمت على ابراهيم وعلى آل ابراهيم انك حميد مجيد الا قال الله تعالى يا ملائكتي
ما جزاء عبدي هذا سبحني وهللني وكبرني ومجدني وعرفني واثنى علي وصلى على نبيي
اشهدوا اني قد شفعته في نفسه وغفرت له ولاهل الموقف معه كذا في النهاية ويقف
الناس وراء الامام بقربه لانه يدعو ويعلم فيعوا ويسمعوا مستقبلين بالقبلة و
لهذا يقفون وراءه سامعين لقوله للتعلم بما يعلمه ثم يفيضون بعد الغروب لان النبي
صلى الله عليه وسلم دفع بعد غروب الشمس ولان فيه اظهار مخالفة المشركين حيث يدفعون
قبل الغروب لما صح ان النبي عليه السلام خطب عشية عرفة ايها الناس ان اهل الجاهلية
والاوثان كانوا يدفعون من عرفة قبل غروب الشمس اذا تعممت بها رؤوس الجبال كعمائم
الرجال في وجوههم وانا ندفع بعد ان ليس كما هم فادفعوا بعد غروب الشمس فقد ثبت بالآثار ذلك
وامر به اظهارا لمخالفة المشركين فليس لاحد ان يخالف ذلك الى مزدلفة وتسمى
مزدلفة لاجتماع الناس بها ومنه قوله تعالى وازلفنا ثم الآخرين اي جمعناهم وقيل هي
الازدلاف بمعنى التقرب ومنه قوله تعالى وازلفت الجنة اي قربت وسميت بها لاقتراب
الناس الى منى بعد الافاضة من عرفات وقيل لان حوا ازدلفت الى آدم فيها وذكر
هذا الوجه الاخير في الينبوع وينزل بقرب جبل قزح وهو الجبل الذي عليه الميقدة
وهو موضع كان اهل الجاهلية يوقدون عليه النار وقيل انها كان يقف آدم عليه السلام

لان

لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف عند هذا الجبل وكذا عمر رضي الله عنه ويتحرز من النزول على الطريق
كيلا يضر بالمارة فينزل على يمين او يسار ويستحب ان يقول اذا نزل بها اللهم هذه مزد لفة
جمع اسألك ان ترزقني جوامع الخير واجعلني ممن سألك فاعطيته ودعوك فاستجبت له
وتوكل عليك فكفيته وبالناس بكر فهديته ويصلي المغرب والعشاء باذان واقامة
واحدة وقال زفر باذانين واقامتين اعتبارا بالجمع بعرفة ولنا رواية جابر رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم جمع بينهما باذان واقامة واحدة ولان العشاء في وقته فلا يحتاج
للحاجة الا زيادة الاقامة اعلاما فاذا فرغ من الصلوتين يقول اللهم حرم لحمي وشعري
ودمي وعظمي وجميع جوارحي على النار يا ارحم الراحمين ويسأل ارضاء الخصوم فيه
اي بعد ذكر الخطيب في هذه الليلة ومن صلى المغرب في الطريق او بعرفات فعليه اعادتها
ما لم يطلع الفجر خلافا لابي يوسف فلا يلزمه الاعادة عنده لكنه مسيء لانه اداها
في وقتها فلا يجب اعادتها كما بعد طلوع الفجر يعني لا يجب عليه اعادة المغرب بعد طلوع
الفجر اتفاقا لانه اداها في وقتها لكن انه يجب عليه الاعادة بالمزدلفة قبل طلوع الفجر
لهما قوله ان التأخير من السنة فيصير مسيئا بتركه ولهما ما روي ان النبي عليه السلام
قال لاسامة في طريق المزدلفة الصلاة امامك يعني وقت الصلاة امامك لان الصلاة
قبل الصح لا يتصور ان يكون اماما ولكنها تذكر ويراد بها الوقت كما في قوله تعالى فخلف من بعدهم
خلف اضاعوا الصلوة وفسر بعضهم بان معناه مكان الصلاة امامك وهو مزدلفة
فيكون من باب ذكر الحال وارادة المحل وهذه اشارة الى ان التأخير واجب لانه لو لم يكن
كذلك كان معناه القضاء بعد خروج الوقت وتفويت الصلوة عن وقتها لا يجوز لغيره
صلى الله عليه وسلم واعترض عليه بان هذا الحديث من الآحاد فكيف يجوز ان يبطل
به قوله تعالى ان الصلاة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا قال صاحب النهاية واجاب شيخي
العلامة بانه من مشاهير تلقته الامة بالقبول في الصدر الاول وعملوا به فجاز ان يزاد

به على كتاب الشرع واوّل قوله تعالى ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولكن ليس فيه دلالة
قاطعة على تعيين الاوقات وانما دلالته على ان للصلوة اوقاتا وتعيينها ثبت بامامة
جبرئيل وبغيره من الآحاد او بفعله عليه السلام ومثل ذلك لا يفيد القطع فجاز ان يكون
خبر الواحد ثم يعمل بفعله عليه السلام وهو انه جمع بينهما بالمزدلفة ولا يجوز ان يكون
قضاءً فتعين ان يكون ذلك وقته واعترض ايضا بان صلوة المغرب لو صلاها
في الطريق اما ان وقعت صحيحة اولا فان كان الاول لا يجب الاعادة لان الوقت ولا
بعد وان كان الثاني وجبت فيه وبعده لان ما وقع فاسدا لا ينقلب صحيحا بمضي الزمان
واجيب بان الفساد موقوف يظهر اثره في ثاني الحال كما مرّ في مسئلة الترتيب ويبيت
بمزدلفة فاذا طلع الفجر صلى بغلس وهو ظلمة آخر الليل ليحصل امتداد الوقوف ويقف
بالمشعر الحرام لان النبي صلى الله عليه وسلم وقف في هذا الموقف يدعو حتى روي عن
ابن عباس فاستجيب دعاؤه لامته حتى الدماء والمظالم ثم ان ابليس يرمي الخضوم بالازدياد
شؤمانهم حتى تركوا حضوضهم في الدماء والمظالم فاستوجبت المغفرة من عليه التبعات
المظالم ويصنع كما صنع من استقبال القبلة ورفع اليد بسطا وحمد ثم وتكبير وتهليل
والصلوة على النبي والدعاء بحاجته بجهده ويستحب ان يقول اللهم انت خير مطلوب
مرغوب اليه الهي لكل ضيف قرى فاجعل قراي في هذا المقام ان تتقبل توبتي
وتتجاوز عن خطيئتي وتجمع على الهدى امري وتجعل اليقين من الدنيا همي اللهم ارحمني
واجرني من النار ووسع عليّ الرزق الحلال اللهم لا تجعله آخر العهد بهذا الموقف
وارزقنيه ابدا ما احييتني برحمتك يا ارحم الراحمين ومزدلفة كلها موقف الا وادي
محسر لقوله عليه السلام ومزدلفة كلها موقف وارتفعوا عن وادي محسر
بكسر السين وتشديدها موضع معلوم عن يسار مزدلفة فاذا اسفر نفر قبل طلوع الشمس
الى منى لان النبي صلى الله عليه وسلم دفع قبل طلوع الشمس فيبدأ فيها برمي جمرة العقبة

من بطن

من بطن الوادي بسبع حصيات كحصى الخذف والخذف رمي الحصى بالاصابع لانه قال عليه السلام
عليكم بحصى الخذف لا يؤذي بعضكم بعضا ولو رمى باكبر منه جاز لحصول المقصود غير انه لا يرمي بالكبار
من الاحجار كي لا يتأذى به غيره ولو رماها من فوق العقبة اجزأه والافضل ان يكون من بطن
الوادي ويكبر مع كل حصاة كذا روى ابن مسعود وابن عمر رضي الله عنهما ولو سبّح مكان
التكبير اجزأه لحصول الذكر والتكبير من آداب الرمي ولهذا لو سبح مكانه ولم يكبر لا يضره
ويقطع التلبية باولها لما روى جابر ان النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية عند اول حصاة
رمى بها جمرة العقبة ولا يقف عندها اي عند جمرة العقبة لان النبي صلى الله عليه وسلم
لم يقف عندها قال صاحب النهاية الكلام في الرمي في اثني عشر موضعا احدها في وقته
اتفق العلماء على ان وقت الرمي يوم النحر وثلثة ايام بعده والثاني فيما يرمى به فانه يجوز بكل
ما كان من جنس الارض نحو الحصاة والحجر والثالث في مقدار ما يرمى فيرمي بالصغار مثل
حصى الخذف والرابع في بيان صفة المرمي فيجب ان يكون الحصاة مغسولة وينبغي ان تكون
ماخوذة من قارعة الطريق لا من موضع الرمي والخامس في كيفية الرمي وقد اختلف المشايخ
فيه قال بعضهم يأخذ الحصى بطرف ابهامه وسبابته كانه عاقد ثلثين ويرميها وقال بعضهم يضع
سبابته ويضعها على مفصل ابهامه كانه عاقد عشرة ويرميها والاول اصح والسادس في
صفة الرامي قال اصحابنا يجوز الرمي راكبا وماشيا على ما سيأتي ان شاء الله والسابع
في محل الرمي اليه فمحل الرمي الجمار الثلث مسجد الخيف والوسطى والاخيرة وهي جمرة العقبة
والثامن في اي موضع يرمي فيرمي من بطن الوادي يعني من اسفله الى اعلاه والتاسع
في موقع الحصاة فينبغي ان تقع الحصاة عند الجمرة او قريبا منها حتى لو وقعت بعيدا
منها لم يجزه والعاشر في عدد الحصاة يرمي كل جمرة بسبع حصيات والحادي عشر
في التكبير مع كل حصاة فيقول بسم الله والله اكبر رغما للشيطان وحزبه اللهم اجعل حجتي
مبرورا وسعيي مشكورا وذنبي مغفورا والثاني عشر في الترتيب في اليوم الاول برمي جمرة العقبة

قال صاحب المغرب الجمار هي الصغار
من الاحجار جمع جمرة وبها سموا
المواضع التي ترمى جمارا وجمرات
لما بينهما من الملابسة وفي بسط شيخ
الاسلام انما سمي جمرة لان ابراهيم
عليه السلام لما امر بذبح جاءه
الشيطان يوسوسه وكان ابراهيم
عليه السلام يرمي اليه الاحجار
طردا له وكان يجمر بين يديه اي
يسرع فلهذا سميت الاحجار
في هذا جمرا

ومن بقية الايام يرمي الجمار كلها ثم يذبح اي بعد رمي جمرة العقبة يذبح ان احب ثم يحلق
لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان اول نسكنا في هذا اليوم ان نرمي ثم نذبح
ثم نحلق ولان الحلق من اسباب التحلل وكذا الذبح حتى يتحلل به المحصر فيقدم الرمي عليهما
ثم الحلق من محظورات الاحرام فيقدم عليه الذبح وانما علق الذبح بالمحبة لان الكلام
في المفرد والدم الذي ياتي به المفرد تطوع وانما لم يعلق الحلق لانه او التقصير على المحرم
حتى ياتي بهما
واجب سواء كان مفردا او قارنا او متمتعا وهو اي الحلق افضل من التقصير لقوله
صلى الله عليه وسلم رحم الله المحلقين قيل والمقصرين فقال رحم الله المحلقين قيل والمقصرين قال
رحم الله المحلقين حتى قال في المرة الرابعة والمقصرين بمنزلة عاوده ثلث مرات للمحلقين على ان
الحلق افضل ولانه قد بدا به في قوله محلقين رؤسكم ومقصرين ويكتفي في الحلق بربع الراس
اعتبارا بالمسح وحلق الكل اولى اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم او يقصر التقصير
ان ياخذ من رؤس شعره مقدار الانملة وقد حل له غير النساء وقال مالك وغير الطيب
ايضا لانه من دواعي الجماع بعض انه عمنة يحرم عليها الطيب بهذا المعنى ولان الجماع
بدواعيه لا يحل حتى يطوف كالقبلة والمس بشهوة ولنا ما روت عائشة رضي الله عنها
اذا حلق الحاج حل له كل شيء الا النساء وقالت طيبت رسول الله صلى الله عليه وسلم لاحرامه
ولاحلاله قبل ان يطوف بالبيت ثم يذهب من يومه او الغد او بعده الى مكة فيطوف
للزيارة سبعة اشواط لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما حلق افاض الى مكة فطاف
بالبيت ثم عاد الى منى وصلى الظهر بها بلا رمل ولا سعي ان كان قدمهما في طواف
القدوم والا اي وان لم يقدمهما في طواف القدوم رمل فيه اي في طواف الزيارة و
يسعى بعده اي بعد الطواف لان السعي لم يشرع الا مرة والرمل ما شرع الا في
طواف بعده سعي وقد حل له النساء وهذا الطواف هو المفروض في الحج وهو ركن فيه
اذ هو المامور به في قوله تعالى وليطوفوا بالبيت العتيق كما ذكرنا في اول الكتاب

اي

اي وقت طواف الزيارة بعد طلوع فجر النحر وقال الشافعي اذا انتصف الليل من ليلة النحر لنا اي
النصف الثاني من ليلة النحر وقت للوقوف بعرفات فلا يجوز ان يكون وقتا للطواف كالنصف الاول
ولانه وقت ركن في الحج فلا يجوز ان يكون وقتا لركن اخر في الحج غير تابع له كيوم النحر وهو اي الطواف
فيها اي في يوم النحر افضل لما ورد في الحديث افضلها اولها وكره تاخيره عن ايام النحر لما بينا انه
موقت بها فان اخر عنها لزمه دم عند ابي حنيفة وسنبينه في باب الجنايات ان شاء الله تعالى
ثم يعود اي بعدما طاف طواف الزيارة يعود الى منى فيقيم بها لان النبي صلى الله عليه وسلم
رجع اليها بعدما طاف للزيارة ولانه بقي عليه الرمي وموضعه بمنى فيرمي الجمار الثلث في اليوم
الثاني بعد الزوال يبدا بالتي تلي المسجد اي مسجد الخيف والخيف ما انحدر من غلظ
الجبل وارتفع عن مسيل الماء ومنه سمي مسجد الخيف والخيف خيفان خيف منى وخيف
بني كنانة فيرميها بسبع حصيات يكبر مع كل حصاة ويقف عندها ويدعو ثم بالتي
تليها كذلك اي بسبع حصيات ويقف عندها ويدعو ثم بجمرة العقبة كذلك اي بسبع حصيات
ويكبر مع كل حصاة ويدعو الا انه لا يقف عندها هكذا روى جابر فيما نقل من نسك　رؤي
رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم يفعل في اليوم الثالث كذلك اي يرمي الجمار الثلث على الكيفية
المذكورة في اليوم الثاني بعد الزوال ثم بعد ان شاء النفر نفر الى مكة في اليوم الثالث
من ايام النحر بعد رمي الجمار وله اي للحاج ذلك اي النفر قبل طلوع فجر اليوم الرابع لقوله تعالى
فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه ومن تاخر فلا اثم عليه لمن اتقى والمراد من اليومين الحادي
عشر والثاني عشر من ذي الحجة يعني من نفر بعد ما رمى الجمار الثلث في اليوم الثاني من ايام
التشريق وهو اليوم الثالث من ايام النحر فلا اثم عليه وهذا هو النفر الاول والنفر الثاني
في اليوم الثالث وهو اخر ايام التشريق وانما قال انه لا اثم عليه في التعجيل ولا في التاخر لانه
تخيير بينهما قيل ان اهل الجاهلية كانوا فريقين منهم من جعل المتعجل اثما ومنهم من جعل
المتاخر اثما فورد القرآن بنفي الاثم عنهما كذا في البيانية لا بعد اي لا يجوز النفر بعد

طلوع فجر اليوم الرابع حتى يرمي لدخول وقت الرمي وفيه خلاف الشافعي فانه عنده اذا غربت
الشمس في اليوم الثالث لا يحل له النفر حتى يرمي الجمار الثلث في اليوم الرابع لانه لم يبق عليه
الخيار في اليوم وهو الى غروب الشمس ولنا ان الليل ليس بوقت الرمي فيكون خياره فيه
ثابتا فيه كما قبل غروب الشمس بخلاف ما بعد طلوع الفجر في اليوم الرابع لانه وقت الرمي فلا
يبقى خياره بعده وان شاء اقام فرمى كما تقدم في اليومين الاولين وهو افضل
لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم صبر حتى رمى الجمار الثلث في اليوم الرابع وقد يقع التخيير
بين الفاضل والمفضول كالمسافر خير بين الصوم والفطر مع ان الصوم افضل وان رمى فيه
اي في اليوم الرابع قبل الزوال جاز وهذا عند ابي حنيفة خلافا لهما اعتبارا بسائر الايام
كذا في الهداية قال صاحب العناية اراد بالايام اليومين اعني الثاني والثالث لان
رمي جمرة العقبة في يوم النحر قبل الزوال جائز بلا خلاف ومذهب ابي حنيفة مروي عن
ابن عباس لانه لما ظهر اثر التخفيف في هذا اليوم في حق الترك اصلا فلان يظهر في جوازه
في الاوقات كلها اولى بخلاف اليوم الثاني والثالث حيث لا يجوز الرمي فيهما الا بعد الزوال
لانه لا يجوز تركه فيهما فبقي على الاصل فلم يجز قبل الزوال ثم اعلم ان جملة الرمي في هذه الايام
كان سبعين حصاة ففي اليوم الاول وهو يوم النحر سبع حصيات بعد طلوع الشمس
عند جمرة العقبة وفي اليوم الثاني احدى وعشرون بعد الزوال سبع عند الجمرة الاولى التي تلي
المسجد وسبع عند الجمرة الوسطى وسبع عند جمرة العقبة وكذا في اليوم الثالث والرابع فكمل
جملة الحصاة سبعين وجاز الرمي راكبا لحصول اصل الرمي وغيره راكبا افضل في غير
جمرة العقبة وحاصله ان كل رمي بعده رمي فالافضل ان يرميه ماشيا والا فيرميه
راكبا لان الاول بعده وقوف ودعاء فيرمي ماشيا ليكون اقرب الى التضرع وبيان
الافضل مروي عن ابي يوسف يعني به ما حكي عن ابراهيم بن الجراح قال دخلت على ابي
يوسف في مرضه الذي مات فيه ففتح عينيه وقال الرمي راكبا افضل ام ماشيا فقلت

ماشيا

ماشيا فقال اخطات ثم قلت راكبا فقال اخطات ثم قال كل رمي بعده وقوف فالرمي فيه ماشيا
افضل وما ليس بعده وقوف فالرمي فيه راكبا افضل فقمت من عنده فما انتهيت الى باب
الدار حتى سمعت الصراخ بموته فتعجبت من حرصه على العلم في مثل تلك الحالة والذي روي جابر
انه صلى الله عليه وسلم رمى الجمار كلها راكبا فانما فعله ليكون اظهر للناس حتى يقتدوا به فيما هو
سنة ويبيت ليالي الرمي بمنى قالوا ويكره له ان يبيت في غير منى في ايام منى واذا بات بمكة
[illegible] ولا شيء عليه وعند الشافعي ان بات ليلة فعليه مد وان بات ليلتين فعليه مدان وان
بات ثلث ليال فعليه دم قياسا على ترك البيتوتة في وجوب الجزاء بترك الرمي ولنا ان البيتوتة ليست
بمقصودة لنفسها وانما تفعل لاجل تيسر الرمي في ايام منى فلم يجب بتركها جابر كالبيتوتة بمنى ليلة
[illegible] كذا في العناية وكره تقديم ثقله بفتحتين متاع المسافر وحشمه بالجيم اي الاهل الى مكة
قبل نفره لما روي ان عمر كان يمنع منه ويؤدب عليه ولانه يوجب شغل قلبه فصار كأنه خرج نفسه
فاذا نفر الى مكة نزل بالمحصب ولو ساعة والمحصب هو الابطح وهو اسم موضع قد نزل به رسول
الله صلى الله عليه وسلم وكان نزوله قصدا حتى كان النزول به سنة على ما روي انه صلى الله عليه وسلم
قال لاصحابه انا نازلون غدا بالخيف خيف بني كنانة حيث تقاسم المشركون على شركهم يشير الى
عهدهم على هجران بني هاشم فعرفنا انه نزل اراءة للمشركين لطيف صنع الله به فصار ذلك
سنة كالرمل وقال ابن عباس ان النزول فيه ليس بسنة لكنه موضع نزل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم
اتفاقا والاصح الاول كذا في الهداية ثم اعلم انهم قالوا ويغتنم بمكة ويكثر فيها من افعال
الخير كالطواف والصلوة والصدقة والتلاوة وذكر الله والاعتكاف ويجتنب عن انواع الشر
[illegible] وفي الحديث النبوي ان الحسنة فيها تضاعف في الرواية الى الف
كذلك السيئة ولهذا كره ابو حنيفة المجاورة خوفا من الوقوع فيما لا يجوز فيتضاعف عليه
تضاعف السيئات حتى لو كان ممن يثق بنفسه ويملكها عما لا ينبغي من الافعال والاقوال
فالمجاورة افضل بالاجماع كذا في الاختيار فاذا اراد الطواف بالطاعة [illegible] الذهاب

بمكة

بين مكة ومنى

وشروعهم

وبالطاء المهملة كذا في القاموس والصحاح فكلاهما بمعنى هنا يعني اذا اراد الذهاب
او السير منها الى اهله يطوف للصدر اي لمفارقة البيت ويسمى طواف الوداع سبعة اشواط بلا رمل
ولا سعي وهو واجب الا على المقيم بمكة خلافا للشافعي فانه عنده سنة على الافاقي
لانه بمنزلة طواف القدوم الا ان كل واحد منهما يأتي به الافاقي دون المكي ويصلي
سنة ركعتي الطواف ثم يستقي من زمزم ويشرب من مائه لما روي انه صلى الله عليه وسلم
استقى دلوا بنفسه فشرب منه ثم افرغ باقي الدلو في البئر وينبغي ان يصب ماءه على جسده
بعد شرب بعضه ويقول اللهم اني اسألك رزقا واسعا وعلما نافعا وشفاء من كل داء
ثم انهم قالوا يجوز ان يحمل من مائه الى ديار للتبرك به والعطية لا اصل لها واذا احتاج
ثم لم يجد ماء في الطريق غيره لا يجوز التيمم مع وجوده وما ذكر في الحيلة انه يهبه ثم يستوهبه
اياه فليس بشيء لانه قادر على استرداده بالرجوع في الهبة ولئن قيل ان يقول على تقدير تسليم
عدم امكان الرجوع قد يتركه فلم لا يجوز ان يوجد بينهما شيء من موانع الرجوع كما لو كان اعطاه
بعوض العوض واخذ الواهب اياه منه مثلا كذا في [illegible]
ثم يأتي الباب اي باب الكعبة ويقبل العتبة ويضع صدره وبطنه وخده الايمن على
الملتزم بين الباب والحجر الاسود كذا في [illegible] وبعضهم اتيان زمزم وشرب مائها
بعد اتيان الملتزم والتشبث بالاستار [illegible] نظرا الى ان [illegible] ذكره [illegible] الامام ابو
حنيفة [illegible] اذا اراد ان يطوف طواف الصدر يأتي البيت [illegible]
به سبعا ثم يأتي المقام فيصلي عنده ركعتين ثم يأتي زمزم فيشرب من مائها ويصب على وجهه
وراسه ثم يأتي الملتزم وهو بين الحجر الاسود والباب فيضع صدره ووجهه عليه ويتشبث
بالاستار ساعة ويدعو مجتهدا فانه موضع اجابة الدعاء وبه جاء الاثر
ويبكي فانه من علامات القبول قال صاحب الاختيار او يتباكى وليس فيه دعاء مخصوص
ويرجع القهقرى [illegible] حتى يخرج من المسجد [illegible] الى الكعبة [illegible]

كالمتعلق بطرف ثوب مولاه يستغيث في امر عظيم صح

ثم يقول اللهم هذا بيتك الذي جعلته مباركا وهدى للعالمين فيه آيات بينات مقام ابراهيم
ومن دخله كان آمنا الحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله
اللهم كما هديتنا لذلك فتقبله منا ولا تجعله آخر العهد من بيتك الحرام وارزقني العود اليه
حتى ترضى عني برحمتك يا ارحم الراحمين **فصل** لما فرغ من بيان افعال الحج
على الترتيب واتمها الحق بها ما شذ من افعال الحج في فصل على حدة ان لم يدخل المحرم مكة ووقف
بعرفة وقف بها على ما بينا من احكام الوقوف سقط عنه طواف القدوم لانه شرع في
ابتداء الحج على وجه يترتب عليه سائر الافعال فلم يكن الاتيان به على غير ذلك الوجه سنة ولا
شيء عليه لتركه لانه سنة وبترك السنة لا يجب الجابر ومن وقف او اجتاز اي سلك ومر
[illegible] واجتاز [illegible] بعرفة ساعة ما بين زوال الشمس من يوم عرفة
الى طلوع الفجر من يوم النحر فقد ادرك الحج ولو نائما او مغمى عليه او لم يعلم انها عرفة لان
ما هو الركن وهو الوقوف قد وجد ولا يمتنع ذلك بالاغماء والنوم كركن الصوم وهو الامساك
يتأدى منهما بعد النية ثم اعلم ان اول وقت الوقوف من زوال الشمس من يوم عرفة وآخر
وقته قبل طلوع الفجر من يوم النحر اما اول وقته فلما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم وقف
بعد ما زاغت الشمس من يوم عرفة فيكون ذلك بيانا لاول وقته لان الكتاب مجمل في الحق
فعل النبي صلى الله عليه وسلم بيانا له كما في الصلاة واما آخر وقته فلما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قال من شهد معنا هذه الصلاة صلاة الفجر بالمزدلفة وقد كان وقف بعرفة قبل ذلك ليلا
او نهارا فقد تم حجه فلم يذكر ان الوقوف بعرفات بعد ما بقي الليل من يوم النحر ولا يبقى بعد
الليل فصح قولنا ان آخر وقت الوقوف قبل طلوع الفجر من يوم النحر وقد روي ايضا انه عليه الصلاة
والسلام قال من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل وروي ايضا انه قال
الحج عرفة من وقف بعرفة ساعة من ليل او نهار فقد تم حجه ومالك يقول ان اول وقته
بعد طلوع الفجر او بعد طلوع الشمس من يوم عرفة فيحتج عليه بفعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد

قوله ومن وقف او اجتاز على سبيل التنازع

٢ وكذا اذا لم يعلم انها عرفة لان ما هو الركن وهو الوقوف قد حصل صح

الزوال وقيل لا يكون ايضا لا يجزيه الوقوف اذا لم يقع وقوفه في اليوم وجزء من الليل فيخرج عن [illegible]
الاول لانه روي بالكلمة او وهي للتخيير فيجزيه الوقوف اذا حصل في يوم او ليلة فان قلت
نقض فعله عليه السلام في وقت عرفة ساعة من ليل او نهار رفعتم حجة اي يجوز الوقوف اذا
م جزء من النهار من يوم عرفة وان كان قبل الزوال بعد طلوع الفجر لانه من النهار قلت
قبل الزوال لان فعل النبي صلى الله عليه وسلم بعد الزوال الظاهر بيانا للمجمل صار بعد البيان
فحمل المحتمل عليه لانه كان يحتمل ان يراد بالنهار ما قبل الزوال وما بعد فحمل على ما بعد الزوال
من النهار ايضا كذا في الينابيع نعم فائدة ذكر ان الوقوف بعرفة على الوجه المذكور فقد فات
لما روينا آنفا من قوله ومن فاته عرفة فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعن هذا قال فيطوف ويسعى
يتحلل ويقضي من قابل ولا دم عليه لان الاحرام بعدما انعقد صحيحا لا طريق للخروج عنه الا با
احد النسكين كان الاحرام مبهم وههنا عجز عن الحج فيتعين عليه العمرة ولا دم عليه لان التحلل
وقع بافعال العمرة فكانت في حق فائت الحج بمنزلة الدم في حق المحصر فلا يجمع بينهما ولو امر رفيقه
ان يحرم عنه عند اغمائه ففعل رفيقه صح الاحرام عنه اجماعا حتى اذا افاق [illegible] أو استيقظ النائم
ثم اتى بافعال الحج جاز وكذا يصح ان فعل رفيقه بلا امر صله فالنهما اتفق علمائنا على ان
الاحرام يقبل النيابة حتى لو امر انسانا ان يحرم عنه اذا اغمي عليه او نام صح عندهم
شرط بمنزلة الوضوء وستر العورة وليس بنسك فاستقام النيابة بعد وجود نية
العبادة منه وهو قصد الحج البيت لكن اختلفوا ان عقد الرفقة استنابة للاذن
اولا فذهب ابو حنيفة الى انه استنابة للاذن به وقالا ليس باستنابة وعن ذلك
ان يحرم عنه الرفقاء نيابة مع انهم احرموا عن انفسهم ايضا فيصير الرفيق محرما عن نفسه
بطريق الاصالة ومحرما عنه بطريق النيابة كما لا يحرم عن ابيه صغير معه فكان محرم
ن احرام النيابة هو المنوب لا النائب وعبارة النائب فيه كعبارة المنوب حتى لو اصاب
النائب صيدا كان عليه الجزاء من قبل احلاله عن نفسه ليس عليه من جهة احلاله عن غيره

بلى

شي ورفيه ث من وبعض اصحابها ان الرفيق اذا كان محرما عن نفسه فاحرامه عن غيره بمنزلة فعل
الاحرامين وانه انهم شبهوا الاحرام بالوضوء في قبول النيابة وليس كذلك لان اذا توضأ
لا يكون عن غيره متوضئا به وان نوى التوضؤ عنه وههنا يصير غيره محرما باحرامه والمحرم عن الاول
الذي احل اما يلزم ان لو كان محرم هو النائب في الاحرامين من كل وجه وليس كذلك بل المحرم في احرام
النيابة هو غيره لا النائب على ما ذكرنا من ان التشبيه بالوضوء في ان كل واحد منهما شرط
يقبل النيابة وكذا النيابة في الوضوء بالتوضئة بان يجري الماء على اعضاء غيره فيصح لان
يصح بذكر وفي هذا ايضاح النائب الاحرام بنفسه ثم فائدة ذكره انه اذا افاق او استيقظ وان
بافعال الحج جاز عنده كما لو امر به لهما انه لم يحرم بنفسه ولا اذن لغيره وكل من كان كذلك ليس بمحرم
اما انه لم يحرم بنفسه فظاهر واما انه لم ياذن لغيره فلان الاذن اما ان يكون صريحا
او دلالة وهو لم يصرح بالاذن اذ هو مفروض وما ثمة دلالة لانها تتوقف على العلم بجواز الاذن
بالاحرام لانه اذا لم يعلم بجوازه لا يقدم عليه وجواز الاذن به لا يعرفه كثير من الفقهاء فكيف
يعرفه العوام ولهما ان الرفيق يذكر صريحا ولابي حنيفة ان الاذن ثابت دلالة لانه لما
عاقدهم عقد الرفقة فقد استعان بكل واحد منهم فيما يعجز عن مباشرته بنفسه وقد عجز عن مباشرة ما هو
المقصود بهذا السفر وهو الاحرام فكان مستعينا بهم على تحصيله والاستعانة اذن بالاعانة
دلالة فكان الاذن ثابتا دلالة ثم انهم قالوا هل تقييد الاهلال بالرفقة كان اختلف
فيه قال الشيخ ابو عبد الله الجرجاني كان يقول الجصاص لا يجوز احرام غير الرفقاء ثم بعض
قال الرفقاء وغيرهم في الجواز سواء لان هذا ليس من باب الولاية بل هو من باب الاعانة
وقال الله تعالى وتعاونوا على البر والتقوى والرفقاء وغيرهم فيه سواء والمرأة في جميع ذلك
من الاشياء لا هنا كالرجل لان الخطاب بقوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع
يتناول الرجال والنساء فتفعل مثل ما يفعل الرجل في الافعال ذكره في [illegible] ولهذا قال الا انها
انها تكشف وجهها لا رأسها لان احرامها في وجهها وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم احرام المرأة في

وجهها فعلم انها لا تغطي وجهها ولو سدلت اي ارخت على وجهها شيئا وجافته عن وجهها
جاز كذا روي عن عائشة رضي الله عنها ولانه بمنزلة الاستظلال بالمحمل ولا تجهر بالتلبية لما فيه
من الفتنة لان صوتها عورة ولا ترمل ولا تسعى بين الميلين لانه يخل بستر العورة ولا تحلق
بل تقصر لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه نهى النساء عن الحلق وامرهن بالتقصير ولان
حلق الشعر في حقها مثلة كحلق اللحية في حق الرجال وتلبس المخيط لان في لبس غير المخيط
كشف العورة ولا تقرب الحجر اذا كان عنده رجال لانها ممنوعة عن مماسة الرجال الا ان تجد
الموضع خاليا فتقرب وتستلم ولو حاضت عند الاحرام اغتسلت واتت بجميع المناسك الا الطواف
لحديث عائشة رضي الله عنها حين حاضت بسرف وهو ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم دخل
عليها وهي تبكي فقال ما يبكيك لعلك حضت قالت نعم فقال ان هذا شيء كتبه الله على بنات
آدم دعي عنك العمرة او قال ارفضي عمرتك وانقضي رأسك وامتشطي واصنعي كما يصنع الحاج
غير ان لا تطوفي بالبيت قال صاحب العناية والاستدلال انما هو بقوله واصنعي كما يصنع
الحاج وليس فيه ما يدل على الاغتسال ولكن فيما روى ابو داود في السنن باسناده الى عائشة
رضي الله عنها قالت نفست اسماء بنت عميس بمحمد بن ابي بكر رضي الله عنه فامر النبي عليه السلام
ابا بكر ان تغتسل وتهل دليل على ذلك فان قيل لا فائدة في هذا الاغتسال لانها
لا تطهر به مع قيام الحيض اجيب بان هذا الاغتسال للاحرام لا للصلوة فيكون مفيدا للنظافة
انتهى يقول الحقير اذا كان الاغتسال للاحرام يكون في قوله واصنعي كما يصنع الحاج
دلالة على الاغتسال لانه من جملة ما يصنعه الحاج فقول صاحب العناية وليس فيه ما يدل على
الاغتسال محل كلام ولان الطواف في المسجد والحائض منهية عن دخوله والوقوف في
المفازة وليست بمنهية عنها ولو حاضت بعد طواف الزيارة سقط عنها طواف الصدر
ولا شيء عليها لتركه لانه صلى الله عليه وسلم رخص للنساء الحيض في ترك طواف الصدر
وروي عن عائشة رضي الله عنها ان صفية بنت حيي حاضت فقال النبي صلى الله عليه وسلم

عقرى

فأمر ان تغتسل [illegible]
[illegible] كذا
[illegible]

يعطف على قوله
لحديث عائشة
[illegible]
[illegible]

عقرى حلقى انها لحابستنا اما كنت طفت يوم النحر قالت بلى قال فلا بأس انفري فلما ثبتت الرخصة
للحائض والنفساء في ترك طواف الصدر لم يجب بتركه شيء لان الاصل ان كل نسك جاز
تركه بعذر لا يجب بتركه كفارة [illegible] عند المحدثين ومعناه [illegible]
[illegible] هذا دعاء لا يراد وقوعه وفي كلام العرب بل عادة
العرب التكلم بمثل هذا على سبيل التلطف كما سقط طواف الصدر عمن اقام بمكة لانه على
من يصدر من مكة ولو بعد النفر يكون النافر مرجوع عند ابي يوسف وعند محمد لا يسقط
طواف الصدر بالاقامة بعد النفر اذا نوى الحاج الاقامة بمكة بعد النفر الاول وهو الرجوع
الى مكة في يوم الثالث من ايام النحر قال ابو يوسف يسقط عنه طواف الصدر وقال محمد لا يسقط لانه
[illegible] وقته فتأكد اداؤه عليه ولابي يوسف ان طواف الصدر انما يجب على الصادر وهو مستوطن
[illegible] بعد النفر لانه لو نوى الاقامة قبل النفر يسقط عنه طواف الصدر اتفاقا لان نية الاقامة
انما تسقط الصدر اذا كان قبل وجوبه واما بعد وجوبه فلا كمن اصبح مقيما لا يحل له ان يفطر
في ذلك اليوم بالسفر ومن قلد بدنة تطوع او نذرا او جزاء صيد قتله في احرام ماض
او كان من بدنة متعة او قران وتوجه معها الى مكة يريد الحج فقد احرم [illegible]
وان لم يلب لقوله صلى الله عليه وسلم من قلد بدنة فقد احرم ولان سوق الهدي في معنى
التلبية في اظهار الاجابة لانه لا يفعله الا من يريد الحج او العمرة واظهار الاجابة قد يكون
بالفعل كما يكون بالقول الا ترى ان من قال يا فلان فاجابه تارة تكون بلبيك وتارة بالحضور
والامتثال فيصير بسوق الهدي محرما لاتصال النية بفعل هو من خصائص الاحرام لحصول
الاجابة لبى او لم يلب وانما قال بدنة لان الغنم لا يقلد وهذا لان التقليد لئلا يمنع
من الماء والعلف اذا علم انه هدي وهذا انما يفيد عند غيبة صاحبه في الابل والبقر والغنم
ليس كذلك فانه اذا لم يكن معه صاحبه يضيع فان بعث بها اي بالبدنة ثم توجه فلا يكون
محرما حتى يلحقها لان عند التوجه اذا لم يكن بين يديه هدي يسوقه لم يوجد الا مجرد النية

وبمجرد النية لا يصير محرما وكانت الصحابة مختلفين رضي الله عنهم في هذه المسئلة على ثلاثة اقاويل فمنهم من قال اذا
صار محرما ومنهم من قال اذا توجه في اثرها صار محرما ومنهم من قال اذا ادركها وساقها صار
محرما فاخذنا بالمتيقن وقلنا اذا ادركها وساقها صار محرما لاتفاق الصحابة رضي الله عنهم
الا في بدنة المتعة فانه محرم حين توجه سواء لحقها او لم يلحقها لان هذا الهدي شرع
الابتداء نسكا من مناسك الحج وضعا لانه يختص بمكة ويجب شكرا للجمع بين اداء النسكين
غير قد يجب بالجناية وان لم يصل الى مكة فلهذا اكتفي فيه بالتوجه وفي هدي توقف على
حقيقة الفعل قال صاحب النهاية وههنا قيد آخر لا بد من ذكره وهو انه في بدنة المتعة انما
يصير محرما بالتقليد والتوجه اذا حصلا في اشهر الحج وان حصلا في غير اشهر الحج لا يصير محرما
ما لم يلحق الهدي ويسير معه هكذا في الرقيات لان تقليد بدنة المتعة في غير اشهر الحج لا يعتد
به لانه فعل من افعال المتعة وافعال المتعة قبل اشهر الحج لا يعتد بها فيكون تطوعا وفي هدي
التطوع ما لم يلحق ويسير معه لا يصير محرما انتهى فان جللها اي البسها الجل او اشعرها
والاشعار ان يجرح سنامها كما سيأتي ان شاء الله او قلد شاة لا يكون محرما اما التجليل
فلانه لدفع الحر والبرد والذباب فلم يكن من خصائص الحج والاشعار مكروه كما سيأتي ان شاء الله
واما تقليد الشاة فلانه غير معتاد وليس بسنة ايضا وقال الشافعي سنة كان الابل
من الابل والبقر وقال الشافعي من الابل خاصة لقوله صلى الله عليه وسلم في حديث الجمعة فالمبكر
منهم كالمهدي بدنة والذي يليه كالمهدي بقرة ولنا ان البدنة تنبئ عن البدانة وهي
الضخامة وقد اشترك الابل والبقر في هذا المعنى ولهذا يجزئ كل واحد منهما عن سبعة
والحديث على ما رواه ان الرواية الصحيحة كالمهدي جزورا مكان بدنة ولئن ثبتت
الرواية التي رواها فان التمييز من حيث الحكم بالعطف لا يدل على اختلاف الجنسية وكذا
التخصيص بالحكم فانه لا يمنع الدخول تحت اسم العام كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته
ورسله وجبريل وميكال الآية كذا في النهاية والعناية نقول العفير في جوابها على تقدير

باب القران والتمتع

لما فرغ من ذكر المفرد شرع في بيان المركب وهو القران والتمتع الا ان القران لكونه افضل من التمتع قدمه عليه اعلم ان المحرم على اربعة انواع مفرد بالحج وقد ذكرناه ومفرد بالعمرة وهو من ينوي العمرة فقط ويقول لبيك بعمرة ثم يأتي بافعالها وقارن وهو من يجمع بين العمرة والحج في الاحرام فينويهما ويقول لبيك بحج وعمرة ويأتي بافعال العمرة ثم بافعال الحج من غير تخلل شيء بينهما ومتمتع وهو من يأتي بالعمرة في اشهر الحج او باكثر طوافها ثم يحرم بالحج ويحج من عامه ذلك على وجه الصحة من غير ان يلم باهله الماما صحيحا القران افضل مطلقا اي من التمتع والافراد وقال الشافعي الافراد اي افراد كل واحد من الحج والعمرة باحرام على حدة افضل وقال مالك التمتع افضل من القران لان له ذكرا في القرآن وهو قوله تعالى فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الى الحج الآية ولا ذكر للقران في القرآن وللشافعي قوله صلى الله عليه وسلم القران رخصة والافراد عزيمة والاخذ بالعزيمة اولى ولان في الافراد زيادة الاحرام والسفر والحلق فان القارن يؤدي النسكين باحرام واحد ويكتفي بتلبية واحدة وبحلق مرة واحدة والمفرد يؤدي كل نسك بصفة الكمال والاخذ بصفة الكمال اولى ولنا ما رواه الطحاوي في شرح الآثار وهو انه صلى الله عليه وسلم قال يا آل محمد اهلوا بحجة وعمرة معا ولان في القران جمعا بين العبادتين وذا افضل كما اذا جمع بين الصوم والاعتكاف وبين الجهاد في سبيل الله بحراسة الغزاة بالليل والصلاة قال صاحب العناية ثم المراد بالافراد يحتاج الى البيان هل هو افراد الحج والعمرة او افراد كل واحد منهما باحرام والمام صحيح بينهما فلعل المراد الثاني دون الاول لان من اصحاب الاحتجاج فان الشافعي في قوله لان في الافراد زيادة التلبية والسفر والحلق منها لا يكون الا باحرام لكل واحد منهما وكذا ما روي عن محمد انه قال حجة كوفية وعمرة كوفية افضل عندي من القران فعلم بذلك ان الافضلية الواقع فيه انما هو ان الحج والعمرة كل واحد منهما بالافراد افضل ام الجمع بينهما افضل واما كون القران افضل من الحج وحده فمما لا خلاف فيه لاحد

باحرام والالمام بينهما

وزاد الامام التمرتاشي ... اي نزول به

من القرآن للحج وزيادة وقالا هذا نظير قول ابي حنيفة ان اربع ركعات اولى من اثنتين يعني انه
لو صلى اربع ركعات بتسليمة اولى من ان يصلي اربع ركعات بتسليمتين واما لو اقتصر على
الركعتين فلا كلام فيه لاحد ان الاربع اولى منه فعلم بهذا ان المراد من الافراد افراد الحج
والعمرة باحرام على حدة والالمام صحيح بينهما لانه لو لم يكن بينهما المام صحيح كان هو بعينه
التمتع انتهى وهو اي القران ان يهل بالعمرة والحج معا من الميقات ويقول بعد الصلاة اللهم
اني اريد الحج والعمرة فيسرهما لي وتقبلهما مني لان القران هو الجمع بين الحج والعمرة من قولك
قرنت الشيء بالشيء اذا جمعت بينهما قال صاحب النهاية القران مصدر قرن يقرن من باب
ضرب وضمها في مستقبله وقوله من الميقات وقع اتفاقا لانه لو احرم بهما من دويرة اهله
او بعد ما خرج من بلده قبل ان يصل الى الميقات جاز وصار قارنا بل الاحرام من دويرة اهله افضل
فاذا دخل مكة ابتدأ بالعمرة فطاف للعمرة سبعة اشواط يرمل في الثلث الاول منها وسعى
بعد الطواف بين الصفا والمروة وهذه افعال العمرة ثم طاف للحج طواف القدوم سبعة اشواط
وسعى بين الصفا والمروة كما بينا في المفرد وتقديم افعال العمرة لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى
الحج والقران في معنى المتعة ولا يحلق بين العمرة والحج لان ذلك جناية على احرام الحج وانما يحلق
في يوم النحر كما يحلق المفرد وقال الشافعي يطوف طوافا واحدا ويسعى سعيا واحدا لقوله
عليه السلام دخلت العمرة في الحج الى يوم القيامة ولان مبنى القران على التداخل حتى اكتفى
بتلبية واحدة وسفر واحد وحلق واحد فكذا في الاركان ولنا انه لما طاف صبي بن معبد
طوافين وسعى سعيين قال له عمر هديت لسنة نبيك ولان القران ضم عبادة الى عبادة وذلك
انما يتحقق باداء عمل كل واحد على الكمال ومعنى ما رواه دخل وقت العمرة في وقت الحج
انها تؤدى في وقت واحد فلو طاف لهما طوافين وسعى سعيين جاز [illegible]
اربعة عشر شوطا سبعة للعمرة وسبعة لطواف القدوم للحج ثم سعى لهما اربعة عشر جاز لانه
اتى بما هو مستحق عليه وانما كره لانه اخر سعي العمرة وقدم طواف القدوم ولا يلزمه شيء اما

لان

لان التقديم والتأخير في المناسك لا يوجب شيئا عندهما وعنده طواف التحية سنة وتركه لا يوجب
الدم فتقديمه اولى والسعي بتأخيره بالاشتغال بعمل آخر لا يوجب الدم فكذا بالاشتغال بالطواف
بيانه ان تأخير سعي العمرة بالاشتغال بعمل آخر كالاكل والنوم ولو يوما لا يوجب الدم فكذلك بالاشتغال
بطواف التحية ثم يحج كما مر في المفرد فاذا رمى جمرة العقبة يوم النحر ذبح دم القران شاة
او بدنة او سبع بدنة لانه في معنى المتعة والهدي منصوص عليه فيها بقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة
الى الحج فما استيسر من الهدي ولهذا اعتق الذبح هنا وقال في المفرد ثم يذبح ان احب
والهدي من الابل والبقر والغنم واراد بالبدنة هنا البعير والبقر فان لم يجد ما يذبح صام
ثلاثة ايام قبل يوم النحر والافضل كون آخرها يوم عرفة وصام سبعة ايام اذا فرغ من افعال
الحج لقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة ايام في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فالنص
وان ورد في التمتع فالقران مثله لانه مترفق باداء النسكين والمراد بالرجوع الفراغ
الفراغ من الحج من باب ذكر المسبب وهو الرجوع وارادة السبب وهو الفراغ فان الاداء بعد
السبب فيجوز ولقائل ان يقول ذكر المسبب وارادة السبب لا تصح في المجاز الا عرفنا في قوله
الجواب انه اذا لم يكن مختصا والفراغ سبب مختص بالرجوع فيجوز فان قيل لا مجاز الا بقرينة
مانعة فاين في الآية قلت [illegible] ذكر الرجوع عن ذكر الاهل [illegible]
مانعة كون ما ذكر قرينة صارفة بحث انتهى والمراد من قوله في الحج وقته لان نفسه لا يصلح ظرفا
الا ان الافضل ان يصوم قبل يوم التروية بيوم ويوم التروية ويوم عرفة لان الصوم
بدل عن الهدي فيستحب تأخيره الى آخر وقته رجاء ان يقدر على الاصل ولو صام السبعة
بمكة بعد فراغه من الحج ومعناه بعد مضي ايام التشريق لان الصوم فيها منهي عنه جاز
[illegible] الصوم بمكة لانه معلق بالرجوع الا ان ينوي [illegible] فيها لم يجز به
لعدم الرجوع ولنا ما ذكرنا ان معناه رجعتم عن الحج اي فرغتم فان لم يصم الثلثة قبل يوم
النحر تعين الدم وقال الشافعي يصوم بعد هذه الايام لانه صوم موقت فيقضى كرمضان

استشهاد من قوله والمراد بالحج وقته [illegible]

وقته كصوم رمضان وقال الشافعي يصوم في ايام التشريق لانه دون يوم النحر لقوله تعالى في الحج
ولنا النهي المشهور عن الصوم في هذه الايام وهو قوله عليه السلام الا لا تصوموا في هذه
الايام فيتقيد به النص ولو لم يتقيد فلا اقل من ان يورث نقصا وما وجب كاملا
لا يتأدى ناقصا فلا يتأدى فيها ولا تؤدى بعدها اي بعد ايام التشريق لان الصوم
بدل والابدال لا تنصب الا شرعا والنص خصه بوقت الحج فلا يجوز بعده وههنا بحث
ذكر في العناية اطلبه وان وقف القارن بعرفة قبل طوافه للعمرة ولم يدخل مكة للعمرة
رفضها بالوقوف لانه تعذر عليه اداؤها لانه يصير بانيا افعال العمرة على افعال الحج
فلا فخلاف المشروع لان المشروع ان يكون الوقوف مرتبا على افعال العمرة ولا يصير رافضا بمجرد التوجه
هو الصحيح وقال بعضهم وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يصير رافضا للعمرة بالتوجه الى
عرفات قياسا على التوجه الى الجمعة وقال الشافعي لا يكون رافضا للعمرة بناء على ان طواف
العمرة يدخل في طواف الحج فلا يلزم عليه طواف مقصود للعمرة والفائدة تظهر في وجوب الدم
هذا وان فعليه دم لرفضها لانه رفع الاحرام قبل اداء الافعال يوجب كما في الاحصار
وعند الشافعي لا يجب عليه الدم وقضيها اي العمرة لصحة الشروع فيها كما سقط عنه دم
القران لانه لما ارتفضت العمرة لم يوفق لاداء النسكين وانه انما يجب شكرا لما وفق
التمتع من ادائهما والتمتع افضل من الافراد وعن ابي حنيفة ان الافراد افضل لان
المتمتع سفره واقع لعمرته والمفرد سفره واقع لحجته وجه ظاهر الرواية ان في التمتع جمعا
بين العبادتين فاشبه القران ثم فيه زيادة نسك وهو اراقة الدم كحجة وافعاله
وهو اي التمتع ان يأتي بالعمرة في اشهر الحج ثم يحج من عامه ثم فصل كيفيته بقوله فيحرم
لها اي للعمرة من الميقات ويطوف لها ويسعى بين الصفا والمروة ويحلق منها اي العمرة
ان لم يسق الهدي واما اذا ساقه فلا يحلق ولا يقصر ولا يتحلل حتى يحلق يوم النحر فاذا
طاف فتحلل من الاحرامين على ما يجيء ان شاء الله ويقطع التلبية باول الطواف قال

عليه يعني انه انما يجب ح

ويحلق اي يقصر ح

... كما وقع بصره على البيت لان العمرة زيارة البيت وتتم الزيارة بوقوع بصره على البيت ولنا ان
النبي صلى الله عليه وسلم قطع التلبية في عمرة القضاء حين استلم الحجر ولان المقصود هو الطواف فيقطعها
عند افتتاحه بيانه ان هذا الطواف نسك مقصود في هذا اليوم فكان كالرمي في كونه نسكا
مقصودا في ذلك اليوم فكما ان التلبية تقطع عند افتتاح الرمي فكذلك تقطع ههنا عند افتتاح
هذا الطواف بجامع ان كلا منهما اول نسك مقصود في هذا اليوم فان قيل لما هذا ينبغي
ان يقطع المفرد بالحج التلبية اذا ابتدأ بطواف القدوم لانه اول نسك مقصود في هذا اليوم قلنا
لا نسلم انه مقصود لان المراد به يكون واجبا وطواف القدوم ليس كذلك ولئن سلمنا لكن ثبت بالنص
على خلاف القياس روي انه صلى الله عليه وسلم اردف الفضل بن العباس من المزدلفة الى منى فلم يزل يلبي حتى رمى جمرة العقبة
كذا في العناية ثم يقيم بمكة حلالا لانه حل من عمرته ويحرم بالحج من الحرم يوم التروية فالشرط ان
يحرم من الحرم واما المسجد فليس بلازم وهذا لانه في معنى المكي وميقات المكي في الحج الحرم على ما بينا
وقبله يعني ان يحرم قبل يوم التروية افضل له لان فيه اظهار المسارعة والرغبة في العبادة ولانه
... افضل ويحج ويذبح كالقارن اي يذبح دم التمتع لقوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى
الحج فما استيسر من الهدي وهذا الدم ايضا واجب لشكر نعمة الجمع بين العبادتين
فان عجز عن الذبح فكحكمه اي صام كالقارن وجاز صوم الايام الثلاثة قبل طوافها اي طواف
العمرة ولو صام في شوال بعد الاحرام بها اي بالعمرة خلافا للشافعي فان عنده انه لا يجوز صوم الايام
الثلاثة ما لم يحرم بالحج لقوله تعالى فصيام ثلاثة ايام في الحج ولنا انه اداء بعد انعقاد سببه وهو الاحرام بالعمرة لانه
طريق يتوصل به الى التمتع واداء مسبب بعد تحقق السبب جائز والمراد بالحج المذكور في النص وقته
على ما بينا لا قبله اي لا يجوز صوم الثلاثة قبل الاحرام بالعمرة لان سبب وجوب هذا الصوم التمتع وهو
في هذه الحالة غير متمتع فلا يجوز اداؤه قبل وجود سببه والافضل تأخيرها الى آخر وقتها وهو يوم عرفة
على ما بينا في القران فان شاء المتمتع سوق الهدي وهو اي سوق الهدي افضل لان النبي
صلى الله عليه وسلم ساق الهدايا مع نفسه ولان فيه استعدادا ومسارعة لما هو نسك من مناسك الحج فلا

افضل اصحهم اي بالعمرة لانه لا يحرم بالحج ما لم يفرغ من العمرة وساقه اي الهدي وهذا اي هو
اولى من قوله لانه صلى الله عليه وسلم احرم بذي الحليفة وهداياه تساق بين يديه ولانه ابلغ في
التشهير الا اذا كانت لا تنقاد فيسوقها فالسوق وان كان اي الهدي بدنة قلدها
بمزادة وهي الراوية او نعل وهو ما وقيت به القدم عن الارض اي جعل قطعة مزادة
او نعل قلادة لها وهو اي التقليد اولى من التجليل لان له ذكرا في الكتاب قال الله تعالى
ولا القلائد ولانه للاعلام والتجليل للزينة والاشعار جائز من غير كراهة عندهما
لان المقصود من التقليد ان لا يهاج اي لا يمنع اذا ورد ماء او كلأ ويرد اذا ضل وانه في
الاشعار اتم لانه الزم فمن هذا الوجه يكون سنة الا انه عارضه جهة كونه مثلة فقلنا
بجوازه وحسنه كذا في الهداية ولا عبرة [illegible] اقول فيه بحث نظرا الى تعريف ٥
ما السنة [illegible] اعلم ان السنة عرفها الجمهور بانها ما واظب عليه
النبي عليه الصلاة والسلام مع تركه احيانا فيما نحن فيه لا يخلوا اما ان يواظب عليه النبي عليه السلام مع تركه
احيانا اولا فان كان الاول يكون سنة البتة ولا يعارضه جهة كونه مثلة وان كان
اي لا يعارض كونه سنة
الثاني فلا يصدق تعريف السنة عليه ولا يصح ترجيح كونه سنة على الوجه كما لا يخفى تدبر
اي الاشعار شق سنامها من الايسر وهو الاشبه الا الصواب لفعله عليه السلام
لان النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب اليسار مقصودا وفي جانب اليمين اتفاقا وبيانه
ان الهدايا كانت مقبلة الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان يدخل بين كل بعيرين من قبل الرأس
وكان الرمح بيمينه فكان يقع الطعن اولا على يسار البعير الذي على يساره صلى الله عليه وسلم ثم
يعطف على يمينه فيشعر الآخر من قبل يمين البعير اتفاقا لا قصدا فكان الامر كما صح انه
بالاعتبار اذا كان الهدي واحدا او من الابل وبه اخذ الشافعي ويكره الاشعار
عند الامام لانه تعذيب للحيوان وهو منهي عنه فيكون مكروها وانما فعله صلى الله عليه وسلم لان
المشركين لم يكونوا يمتنعون عن تعرض الهدايا الا بالاشعار وقيل كره ابو حنيفة اشعار اهل

زمانه

اي احرام العمرة
زمانه لما انهم فيه ثم يعتمر كما تقدم ولا يتحلل لان سوق الهدي مانع من التحلل وانما لم يسوق الهدي
يتحلل من احرام العمرة كما سبق آنفا ويحرم بالحج كما مر اي من الحرم يوم التروية فاذا حلق يوم النحر
حل من احرامين بين من احرام العمرة واحرام الحج لان الحلق محلل في الحج كالسلام في الصلاة فيتحلل
منهما ولا تمتع ولا قران لاهل مكة وانما لهم الافراد خاصة فلو فعلوا ذلك فعليهم دم ذلك
اي لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام ولان شرعهما للترفه باسقاط احدى السفرتين وهذا في حق الآفاقي
وعند الشافعي [illegible] بالملكي [illegible] من تمتع بالعمرة الى الحج بلا فصل بين آفاقي وغيره واجاب الائمة
بان ذلك اشارة الى الهدي [illegible] فما استيسر من الهدي فاهل مكة لا دم عليهم قلنا ان
ذلك للبعيد في كلام العرب والقران نزل على لسانهم وما ذكره من الهدي قريب لا يصلح حقيقة له
[illegible] من تمتع بعيد يصلح لذلك فيصار اليه لان العمل اذا امكن بالحقيقة لا يصار الى المجاز بلا
[illegible] الآية حجة عليه فان قيل [illegible] قلت [illegible]
[illegible] ذكر لمن لم يكن اهله حاضري المسجد الحرام [illegible] اعتراض [illegible] في الغاية [illegible]
[illegible] ومن هو داخل الميقات فانه بمنزلة المكي حتى لا يكون له متعة ولا قران سواء كان
بينه وبين مكة مسيرة سفر او لم تكن فان عاد المتمتع الى اهله بعد العمرة ولم يكن ساق
الهدي بطل تمتعه لانه الم باهله المامًا صحيحا بين النسكين وبذلك يبطل التمتع كذا روي
عن عدة من التابعين كسعيد بن المسيب وسعيد بن جبير وعطاء وطاوس وابراهيم وان
عاد الى اهله بعد العمرة وكان قد ساقه اي الهدي لا يبطل تمتعه عند ابي حنيفة وابي يوسف لان
العود مستحق عليه ما دام على نية التمتع لان السوق يمنعه التحلل فلم يصح المامه فلا يبطل تمتعه
وقال محمد يبطل لانه اداهما بسفرتين ومن طاف للعمرة قبل اشهر الحج اقل من اربعة اشواط
واتم الباقي بعد دخولها اي دخول اشهر الحج وحج كان متمتعا لان الاحرام شرط عندنا
فيصح تقديمه على اشهر الحج وانما يعتبر اداء الافعال فيها وقد وجد الاكثر فيها وللاكثر حكم الكل
فصار كان الكل وقع في اشهر الحج وان كان طاف اربعة اشواط او اكثر قبل اشهر الحج فلا يكون

متمتعًا لانه ادى الاكثر قبل اشهر الحج قال صاحب العناية فيه ثلاثة مذاهب ذهب ابان
الى انه اذا احرم للعمرة قبل اشهر الحج لا يكون متمتعًا اصلا وان ادى الاعمال فيها لان الاحرام
ركن عنده وقال مالك هو متمتع وان لم يؤد الاعمال فيها اذ العبرة للتحلل عن احرام العمرة في اشهر
الحج وقلنا ان ادى اربعة اشواط فيها كان متمتعًا والا فلا ولو اعتمر كوفي في اشهر
الحج وتحلل واقام بمكة بعد ما فرغ من العمرة والحلق وحج من عامه ذلك صح تمتعه لانه
ترفق بنسكين في سفر واحد في اشهر الحج وكذا يصح تمتعه لو اعتمر كوفي في اشهر الحج و
تحلل واقام ببصرة قيل هو بالاتفاق لان السفرة الاولى قائمة ما لم يعد الى وطنه فكان
بمنزلة من لم يخرج من الميقات حتى عاد وحج وقيل لا يصح تمتعه عندهما لان التمتع
يكون ميقاتية وحجة مكية وفي مسئلتنا هذه ميقاتيان لانه بعد ما جاوز الميقات
وعاد يلزمه الاحرام من الميقات فكان كالملم باهله قال صاحب النهاية اعلم ان جنس
هذه المسائل اربعة اوجه الاول ما اذا اقام بمكة بعد فراغه من العمرة وحلق ثم حج من عامه
ذلك فهو في هذا الوجه متمتع لما ذكرنا من صورة التمتع والوجه الثاني اذا خرج من مكة
بعد فراغه من العمرة ولكنه لم يجاوز الميقات حتى حج من عامه ذلك فهو في هذا الوجه متمتع
ايضا والثالث اذا خرج من الميقات وعاد الى اهله ثم حج من عامه ذلك فهو في هذا الوجه
ليس بمتمتع والرابع اذا خرج من الميقات فاتى البصرة واتخذها دارا ثم حج من عامه
قال في الجامع الصغير هو متمتع ولم يذكر فيه خلافا وفي الحاكم الشهيد عن ابي جعفر ان ما ذكر
في الجامع الصغير قول ابي حنيفة وعلى قولهما لا يكون متمتعا وهكذا ذكر الطحاوي وذكر الجصاص
انه لا يكون متمتعا على قول الكل كذا في المحيط انتهى يقول العبد الفقير في الثالث الوجه الثالث
كلام لانه مقيد بما اذا لم يكن سوق الهدي كما عرفت سابقا ثم اي فائدة كونه متمتعا الا
نظرا في وجوب الدم عليه وعدم وجوبه تدبر ولو افسد كوفي عمرته بان جامع امرأته
قبل طواف اربعة اشواط وفرغ منها وقصر واقام ببصرة وقضاها وحج من عامه ذلك لا يصح تمتعه لانه

حكم

حكم السفر الاول قائم لا ينقطع ما لم يعد الى وطنه فان اتخاذه البصرة دارا بمنزلة مكثه بمكة ولو مكث في
مكة ثم اعتمر وحج لا يكون متمتعا لانه خرج من ان يكون اهلا للمتعة في السفر الاول وحكم السفر الاول
قائم من وجه ما لم يرجع الى الكوفة فلا يكون متمتعا بالشك الا ان يعود الى اهله ثم يأتي بهما
لان هذا انشاء سفر لانتهاء السفر الاول برجوعه الى اهله وقد اجتمع له نسكان صحيحان في
هذا السفر الذي انشاه بعد ما رجع الى اهله وعندهما يصح تمتعه وان لم يعد الى اهله لان
التمتع من كانت عمرته ميقاتية وحجته مكية وهو في السفر الثاني اتى بعمرة ميقاتية وحجة مكية
فكان متمتعا كما لو عاد الى اهله بالكوفة ثم اعتمر وحج من عامه ذلك وان بقي بعد الافساد
الى ان ادى عمرته بمكة وقضى عمرته وحج من غير عود لا يصح تمتعه اتفاقا لان عمرته مكية في
السفر الاول قد انتهى بالعمرة الفاسدة ولا تمتع لاهل مكة وما افسده المتمتع من عمرته او حجته
مضى فيه لانه لا يمكنه الخروج عن عهدة الاحرام الا بافعال الحج فيما اذا احرم بالحج وافسد
او بافعال العمرة فيما اذا احرم بالعمرة وافسدها قال صاحب البناية وقال بعض الشارحين
اي بافعال العمرة ايهما افسد لان فائت الحج يتحلل بافعال العمرة وفيه نظر لان الرواية
مسطورة في سائر الكتب وفي الهداية ايضا في باب الجنايات ان من افسد حجه يجب عليه
شاة ويمضي في الحج كما يمضي من لم يفسده وعليه الحج من قابل فعلم ان فاسد الحج يمضي في الحج
كما يمضي من لم يفسده ولا يتحلل بافعال العمرة انتهى ويسقط عنه دم التمتع لانه لم يترفق
باداء نسكين صحيحين في سفرة واحدة ومن تمتع فضحى لا تجزيه عن دم متعته لانه اتى
بغير الواجب لان الواجب عليه الدم بسبب التمتع والاضحية غير واجبة عليه لانه مسافر
ولئن كانت واجبة عليه بان اشترى بنية الاضحية فذلك واجب آخر عليه غير ما وجب
بالتمتع فاذا نوى احدهما لم يجز عن الاخر **باب الجنايات** لما فرغ من بيان
احكام المحرم بدأ بما يعتريه من العوارض من الجنايات وهي جمع جناية وهي اسم لفعل محرم
شرعا سواء حل بمال او نفس ولكنهم اعني الفقهاء خصوها بالفعل في النفوس والاطراف

وأما التغطية التي يستوي غصبا ومراد هنا فعل لبس المحرم له بفعله وأما ما جعل لها انها هنا
أن طيب المحرم عضوا فعليه دم وذكر مثل ما ذكر هنا في المحيط وفي المبسوط ذكر أن الجناية
تتكامل بتكامل الارتفاق وذكر في المصفى أنه ما لم يتم يترتب عليه كمال الموجب وكذا الزيت دم لو
ادهن بزيت ونحوه بها صحيحة وقالا صدقة وإن استعمله في الشعر فعليه دم لإزالة التفث وإن
وإن استعمله في غيره فكل شيء يجعل لا بعد ابتداء لأن فيه الأطعمة إلا أنه فيه ارتفاق بمعنى قتل
الهوام وإزالة التفث فكانت جناية قاصرة فيجب فيها الصدقة ولأبي حنيفة أنه أصل الطيب
حشرات الارض واحده هامة
ولا يخلو عن نوع طيب ويقتل الهوام ويلين الشعر ويزيل التفث فتتكامل الجناية بهذه الجملة
فيوجب الدم وكونه مطعوما لا ينافيه كالزعفران وهذا الخلاف في الزيت البحت والخل البحت أما
الطيب أما المطيب منه أي المطيب من الزيت وهو الذي ألقي فيه الطيب كالبنفسج ونحوه ففيه
باستعماله الدم بالاتفاق لأنه طيب وأيضا هذا الخلاف إذا استعمله على وجه التطيب ولو
داوى به جرحه أو شقوق رجليه فلا كفارة عليه لأنه ليس بطيب في نفسه إنما هو أصل الطيب
أو طيب من وجه فيشترط استعماله على وجه التطيب بخلاف ما إذا داوى بالمسك وما أشبهه لأنه
طيب بنفسه ولو خضب رأسه بحناء أو ستر أي الرأس يوما كاملا أو ليلة كاملة فعليه
دم أما الحناء فلأنه طيب قال صلى الله عليه وسلم الحناء طيب وأما ستر الرأس يوما كاملا فلأنه
ممنوع عنه ولو ستر بعض رأسه فالمروي عن أبي حنيفة أنه اعتبر الربع اعتبارا بالحلق والعورة
وعن أبي يوسف أنه يعتبر أكثر الرأس وكذا إذا فعليه دم لو لبس مخيطا يوما كاملا لأن معنى
الارتفاق مقصود من اللبس لأنه اعتد لذلك قال تعالى سرابيل تقيكم الحر وهذا المعنى قد
يكون معنى الارتفاق كاملا وقد يكون ناقصا فلا بد من حد فاصل بين الكامل والقاصر
ليتعين الجزاء بحسبه فقدرناه باليوم أو الليلة لأنه يلبس ثم ينزع عادة فإنه يلبس
ثوبا مليحا بالنهار ينزعه بالليل ويلبس ثوبا مليحا بالليل ينزعه بالنهار فإذا انتفع ذلك
تم الارتفاق فيجب الدم فيه وما دونه قد يكون قاصر الجناية فيه لنقصان الارتفاق فيجب

الصدقة

الصدقة وعن أبي يوسف أقام الأكثر مقام الكل لأن المحرم قد يرجع إلى بيته قبل الليل فينزع ثيابه
التي لبسها للناس فكان للمبيح أكثر اليوم ارتفاقا مقصودا الكل هذا غير مضبوط فإن أحوال
رجوع الناس إلى بيوتهم قبل الليلة مختلفة بعضهم يرجع في وقت الضحى وبعضهم قبله وبعضهم
بعد فكان الظاهر هو الأول كذا في العناية أو حلق ربع رأسه أو لحيته فصاعدا فعليه الدم
وإن كان أقل من الربع فعليه صدقة وقال مالك لا يجب إلا بحلق الكل اعتبارا بظاهر قوله ولا
تحلقوا رؤوسكم فإن الرأس اسم للكل وقال الشافعي يجب بحلق القليل وهو ثلاث شعرات لأن الشعر
نبات استفاد الأمن كنبات الحرم فاستوى قليله وكثيره في وجوب الدم ولنا أن حلق ربع الرأس
ارتفاق كامل لأنه معتاد يعتاده بعض الناس فإن الأتراك يحلقون أوساط رؤوسهم وبعض
العلوية يحلقون نواصيهم لابتغاء الراحة والزينة والارتفاق الكامل يتكامل به الجناية
ويتقاصر فيما دونه فقلنا يتكامل به الجناية إثبات الاحتياط فقولكم فإنه قال يحلق كل الرأس
يتكامل به الجناية فأشرنا إلى أن الجناية تتكامل بالربع أيضا وقولنا ويتقاصر فيما دونه إشارة
إلى أن قول الشافعي إنه يجب الجزاء بالقليل فأشرنا إلى أن الجناية في القليل قاصرة فكيف يوجب
الدم وأما حلق اللحية فهو مقيس على فإن الأكاسرة كانوا يحلقون لحى شجعانهم وكذا الأمر في
اللحية ما دون الربع ولا يشبهه معتاد ببعض العراق والعرب فكان مقصودا بالارتفاق كحلق
الرأس فألحق به احتياطا لإيجاب الكفارة في فإنا بنيت على الاحتياط أو حلق رقبته
كلها لأنه عضو مقصود بالحلق أو حلق إبطيه أو أحدهما لأن كل واحد منهما مقصود بالحلق
أيضا لدفع الأذى ونيل الراحة فكان إذا كان كل واحد من الإبطين مقصودا بالحلق وجب
أن يجب بحلقهما دمان وأجيب بأن جنايات المحرم إذا كانت من نوع واحد يجب دم واحد ألا ترى
أنه إذا أزال شعر جميع بدنه بالتنور لم يلزمه إلا دم واحد أو حلق عانته لأنه مقصود
بالحلق أيضا لدفع الأذى ونيل الراحة وقال صاحب الهداية ذكر الحلق في الإبطين في الجامع
الصغير وفي المبسوط النتف وهو السنة بخلاف العانة فإن السنة فيها الحلق لما جاء في الحديث

لدفع الأذى ونيل الراحة فإنه العانة ح

عشرة الفظ منها الاستحداد وتقصير وحلق العانة بالحديد وكذا يلزمه الدم لو حلق محاجمه المحاجم
جمع محجم بفتح الميم اسم موضع من الحجامة وعندهما يلزمه صدقة لانه انما يحلق لاجل الحجامة وهي
ليست من محظورات الاحرام لكنها ما يكون وسيلة اليها الا ان فيه ازالة شيء من التفث
فتجب الصدقة ولابي حنيفة ان حلقه مقصود لانه لا يتوسل الى المقصود الا به وقد وجد ازالة
التفث من عضو كامل فيجب الدم قال صاحب العناية وفي دليل ابي حنيفة اشتباه لانه جعل
حلقه مقصودا ووسيلة وهما متنافيان ثم اجاب بانه لم يقل ان حلقه مقصود لذاته بل لانه
مقصود وما لا يتم المقصود لذاته الا به فهو مقصود وان كان لغيره فلا تنافي بينهما لكن في
الكلام في ان المراد بالمقصود اعم من ان يكون لذاته او لغيره ثم قال فالمراد من قوله عضو
كامل يعني ان هذا الموضع في حق الحجامة عضو كامل انتهى فان قص اظافير يديه ورجليه
بمجلس واحد فعليه دم واحد لانه من المحظورات لما فيه من قضاء التفث وازالة ما ينمو من البدن
فاذا قلمها كلها فهو ارتفاق كامل فيلزمه الدم ولا يزاد على دم ان حصل في مجلس واحد لان
الجناية من نوع واحد فهي تسمية ومعنى اما تسمية فلان الكل يسمى قصا واما معنى فلان
الارتفاق من حيث القص وهو شيء واحد وكذا يلزمه دم واحد لو قص اظافير يد واحد
او رجل واحدة اقامة للربع مقام الكل كما في الحلق وان قص اظافير يديه ورجليه في اربع
مجالس فعليه اربعة دماء عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الغالب فيه معنى العبادة فيتقيد التداخل
باتحاد المجلس كما في اي السجدة وبيانه انها تقول كفارات الاحرام معنى العبادة فيها غالب بدليل
انها تجب على المعذور كالمكره والنائم والمخطئ والناسي والمضطر فبالنظر الى ذلك لا تتداخل
فقلنا بتقييد التداخل باتحاد المجلس لانه اذا كان في مجلس واحد فالمقصود واحد والمحال
مختلفة فرجحنا اتحاد المقصود لوجود الجامع وهو المجلس واما اذا اختلف المجالس فترجح
جانب اختلاف المحال ويلزم لكل واحد جزاء على حدة بالوجهين في قتل الجنايات اذا كانت
من جنس واحد لا يتعدد الكفارات كما اذا حلق راسه في مجالس مختلفة فانه عليه كفارة

لكن

يقول العبد الفقير حاجب
وان قيل ولا معنى
للترجيح تقدم

لكن ثالبراه هنا اي في هذه المجالس اتحاد حقيقي واتحاد محل واتحاد مجلس وكذا اختلافها
فمتى اتحد الجميع لزمته كفارة واحدة بلا خلاف بينهم ومتى اختلف الجميع لزمته الكفارات متعددة ومتى
اتحد المقصود واختلف المحال فان اتحد المجلس يقوى جانب الاتحاد فيلزمه كفارة ولكن متى
اختلف المجلس يقوى جانب الاختلاف وتتعدد الكفارات فاذا اعرفت هذا ظهر لزوم التعدد
فيما نحن فيه عند اختلاف المجلس ولزوم الواحدة عند اتحاده ولا يلزم حلق الراس على ان
المحل متحد والمقصود كذلك لكن محله محل النزاع لان المحال فيه مختلفة ولا يشكل ايضا بحلق الابط
لان المقصود متحد والمحال مختلفة وعند محمد يلزمه دم واحد لان مبناها على التداخل
بان المحرم اذا قتل صيد الحرم يكفيه قيمة واحدة وان كان من الجناية في حق الحرم والاحرام
بناها على ذكرنا فاشبه كفارة الفطر وان طيب اقل من عضو او ستر راسه او لبس مخيطا اقل
من يوم فعليه صدقة اما اذا طيب اقل من عضو فلقصور الجناية وقال محمد يجب بقدره من
الدم اعتبارا للجزء بالكل وفي المنتقى انه اذا طيب ربع العضو فعليه دم اعتبارا بالحلق واما
اذا ستر راسه او لبس مخيطا اقل من يوم فلنقصان الارتفاق على ما ذكرنا آنفا وكذا يلزمه الصدقة
لو حلق اقل من ربع راسه او اقل من ربع لحيته او حلق بعض رقبته او بعض عانته او حلق احد
ابطيه او حلق راس غيره اعلم انه ان حلق محرم راس محرم او حلال باذنه او بغير اذنه فعلى الحالق صدقة
وعلى المحلوق دم وقال الشافعي لا يجب على المحلوق شيء اذا كان بغير اذنه بان كان نائما لان من
اصله ان الاكراه يخرج المكره ان يكون مؤاخذا بحكم الفعل والنوم ابلغ منه وعندنا بسبب النوم
الاكراه ينتفي الاثم دون الحكم وقد تقرر سببه وهو ما نال من الراحة والزينة فيلزمه الدم حتما
بخلاف المضطر حيث يتخير بين ثلاثة اشياء وهو الدم وصيام ثلاثة ايام والتصدق ثلاثة اصوع
من طعام على ستة مساكين كما سيجيء عن قريب ان شاء الله تعالى لان الآفة هناك سماوية
وهنا من العباد ثم لا يرجع المحلوق راسه على الحالق لان الدم انما لزمه بما نال من الراحة وكذا
اذا كان الحالق حلالا لا يختلف الجواب في حق المحلوق راسه واما الحالق فيلزمه الصدقة وقلنا

اعتبارا بالجزاء في الحلق
ابعد ان الصدقة

في الوجهين وقال الشافعي لا شيء عليه وعلى هذا الخلاف المحرم اذا حلق رأس حلال له ان معنى الارتفاق
لا يتحقق بحلق شعر غيره وهو الموجب ولنا ان ازالة ما ينمو من بدن الانسان من محظورات الاحرام
لاستحقاقه الامان بمنزلة نبات الحرم فلا يفترق الحال بين شعره وشعر غيره الا ان كمال الجناية
في شعره لانتظام معنى الراحة لا فعله فاذا فعل ذلك في نفسه كملت الجناية فيلزمه الدم وان
فعله بغيره لم تكمل جنايته فتجب الصدقة او قص اقل من خمسة اظفار تجب بكل ظفر صدقة
وقال زفر يجب الدم بقص ثلاثة منها وهو قول ابي حنيفة الاول لان في اظافير اليد الواحدة
دما والثلث اكثرها فينزل منزلة الكل وجه قوله الآخر ان اظافير كف واحد اقل ما يجب الدم
بقصها وقد اقمناها مقام الكل فلا يقام اكثرها مقام كلها لانه يؤدي الى ما يتسلسل اعتباره في ذلك
لانه اذا اقيم الثلاثة مقام خمسة يقام الاثنان مقام الثلاثة ثم الظفر والنصف مقام
الظفرين ثم الظفر الواحد مقام الظفر والنصف وهلم جرا دفعا للتحكم ولو لم يكن الجزء عند
اهل السنة ولكان ينتهي الى الجزء الذي لا يتجزى لكان يؤدي الى ما لا يتناهى فتبرأ ان
قص خمسة متفرقة من يديه ورجليه فعليه صدقة عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الدم انما
تجب عند تكامل الجناية بنيل الراحة والزينة وهذا ليس كذلك لان التألم على هذا الوجه ينافي
وشينه ذكره لحلقة الحلق لانه معتاد فان من ياخذ شيئا من مقدم رأسه وشيئا من مؤخره
فاذا جمع الجميع يصير مقدار الربع واذا انتقصت الجناية يجب فيها الصدقة ومقدارها لكل فيجب ظرفا وهو الدم
ظفر طعام مسكين وعند محمد في الخمسة المتفرقة دم اعتبارا بما لو قصها من كف واحد كما
انه قص خمسة اظافر ولا تفرقة في ذكر بين ان يكون من يد واحدة او من يد ورجل بما
اذا حلق ربع الراس من مواضع متفرقة وان طيب او لبس مخيطا او حلق رأسه
لعذر خير ان شاء ذبح شاة وان شاء تصدق بثلاثة اصوع على ستة مساكين
وان شاء صام ثلاثة ايام لقوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية
من صيام او صدقة او نسك وكلمة او للتخيير والآية نزلت في معذور وقال كعب بن عجرة

مرّ بي

مرّ بي رسول الله صلى الله عليه وسلم والقمل يتهافت على وجهي وانا اوقد تحت قدر لي فقال اتؤذيك هوام
رأسك فقلت نعم فانزل الله تعالى ففدية من صيام او صدقة او نسك فقلت ما الصيام يا رسول الله
قال ثلاثة ايام ثم الصوم يجزيه في اي موضع شاء لانه عبادة في كل مكان وكذا الصدقة عندنا
واما النسك فيختص بالحرم بالاتفاق لان الاراقة لم تعرف قربة الا في زمان او مكان وهذا الدم
لا يختص بزمان فتعين اختصاصه بمكان وهو الحرم ولو اختار الطعام اجزأه فيه التغدية
والتعشية عند ابي يوسف اعتبارا بكفارة اليمين وعند محمد لا يجزيه لان الصدقة تنبئ عن
التمليك ولو ارتدى اي القى على منكبيه كالرداء ولم يلبسه او اتشح بالقميص اي ادخله
تحت يده اليمنى والقاه على منكبه الايسر او اتزر بالسراويل اي شده على وسطه كما يشد
فوطة الحمام فلا بأس به لانه لم يلبس المخيط كما هو المعهود اتزر بها والمعهود اتزار
انفصل منه الازار اصله اتزر قلبت الهمزة تاء الاول للوصل والثانية فاء افتعل وكذا لا بأس
لو ادخل منكبيه في القباء ولم يدخل يديه في كميه خلافا لزفر هو يقول القباء مخيط فاذا
ادخل فيه منكبيه صار لابسا للمخيط فان القباء يلبس هكذا عادة قلنا انه ما لبس القباء لبسا
العادة في ذكر الضم الى نفسه بادخال المنكبين واليدين لانه ماخوذ من القبو وهو الضم ولم
يوجد ولهذا يتكلف في حفظه وعلى هذا الخلاف لو لم يدخل يديه في الكمين كان لابسا
لانه لا يتكلف اذ ذاك في حفظه **فصل** لما فرغ من الجناية على الاحرام شرع
ذكر الجناية على الطواف الذي هو بعد الاحرام في فصل على حدة وان طاف للقدوم او للصدر
جنبا فعليه دم لان النقصان فاحش فيغلظ في جانبه وطواف القدوم وان كان سنة
فانه يصير بالشروع واجبا وكذا يلزم الدم لو طاف للركن محدثا لانه ادخل النقص في الركن
وهو طواف الزيارة فوق الطوافين وجبت الشاة في الجناية في طواف الزيارة في الحدث
اظهارا للتفاوت بين الواجب والفرض او ترك طواف الصدر او اربعة منه لانه ترك الواجب
او الاكثر منه او ترك دون اربعة من الركن لان النقصان بترك الاقل منه يسير فاشبه النقص

اي ترك ثلاثة اشواط او اقل من طواف الزيارة

بسبب الحدث فيلزمه شاة او افاض من عرفة قبل الامام وقال الشافعي لا شيء عليه لان الركن
اصل الوقوف فلا يلزمه بترك الاطالة شيء ولنا ان الاستدامة الى غروب الشمس واجبة لقوله
عليه السلام فادفعوا بعد غروب الشمس فيجب بتركه الدم فان عاد الى عرفة بعد غروب الشمس لا
يسقط عنه الدم في ظاهر الرواية لان المتروك لا يصير مستدركا واختلفوا فيما اذا عاد قبل
الغروب قيل يسقط لحصول الافاضة مع الامام بعد الغروب وهو الواجب وقيل لا يسقط
لان ما ترك لا يصير مستدركا او ترك السعي قال صاحب الهداية ومن ترك السعي بين الصفا
والمروة فعليه دم وحجه تام لان السعي من الواجبات عندنا فيلزم بتركه الدم دون الفساد او ترك الوقوف
بمزدلفة لانه من الواجبات ايضا او ترك رمي الجمار كلها لتحقق ترك الواجب ويكفيه
دم واحد لان الجنس متحد كما في الحلق وقال بعض مشايخ بلخ يلزمه بترك رمي كل يوم دم
لان الجنايات وان كانت جنسا واحدا لكن في مجالس مختلفة فكان كقص اظافير يديه و
رجليه في مجالس مختلفة كما تقدم والترك انما يتحقق بغروب الشمس من اخر ايام الرمي لانه
لم يعرف قربة الا فيها وما دامت الايام باقية فالاعادة ممكنة فيرميها على الترتيب ثم
بتاخيرها يجب الدم عند ابي حنيفة خلافا لهما او ترك رمي جمرة العقبة يوم النحر لانه
كل وظيفة هذا اليوم من جهة الرمي وقيدنا بقولنا من جهة الرمي لان فيه وظائف غيره كالذبح
والحلق والطواف وانما قيدنا على قولنا لانه كل وظيفة هذا اليوم لم يكن على ما ينبغي او ترك
اكثره اي اكثر رمي جمرة العقبة لان للاكثر حكم الكل وان ترك منها حصاة او حصاتين
او ثلثا تصدق لكل حصاة نصف صاع الا ان يبلغ دما فحينئذ ينقص ما شاء لان المتروك
هو الاقل فيكفيه الصدقة ولو طاف للقدوم او للصدر محدثا فعليه صدقة لان طواف
الصدر واجب وطواف القدوم وان كان سنة لكن بالشروع صار واجبا فاذا دخل
النقص فيها بترك الطهارة وجب الصدقة وقال الشافعي لا يعتد به لقوله عليه السلام
الطواف صلاة الا ان الله اباح فيه المنطق فتكون الطهارة من شرطه ولنا قوله تعالى وليطوفوا
بالبيت

يعني الا ان يبلغ الكل قيمة شاة فحينئذ ينقص منه ما شاء ويتصدق بالباقي منه

بالبيت العتيق من غير قيد الطهارة فلم تكن الطهارة شرطا فلو كان القائل بعد ابي اقول
به في الاية هو طواف الزيارة على ما عليه الجمهور لا يعم طواف القدوم ولا الصدر فما وجه دلالته
على عدم اشتراط الطهارة في طواف القدوم والصدر والجواب انه يعلم منه ذلك بطريق الدلالة
والاولوية تامل انتهى وكذا تلزمه الصدقة لو ترك ثلثة من اربعة من الصدر لانها لنقصان
في ترك الاقل من طواف الصدر والاقل من طواف الزيارة والمراد بالصدقة هنا ان يكون
لكل شوط منه نصف صاع من حنطة وقيل ان اكثر طواف الصدر بمنزلة اقل طواف الزيارة
فيجب بتركه شاة فاذا كان في اكثره شاة فلا بد ان يكون في اقله صدقة او ترك رمي احدى
الجمار الثلث لان الكل في هذا اليوم نسك واحد فكان المتروك اقل الا ان يكون المتروك
اكثر من النصف بان رمى ثماني حصيات وترك ثلث عشرة حصاة فيجب عليه الدم لوجود ترك
الاكثر ولو ترك طواف الركن او اربعة منه بقي محرما ابدا حتى يطوفها قال صاحب الهداية
ولو لم يطف طواف الزيارة اصلا حتى رجع الى اهله فعليه ان يعود بذلك الاحرام لانعدام التحلل
منه وهو محرم عن النساء ابدا حتى يطوف طواف الزيارة وكذا لو ترك اربعة اشواط منه
بقي محرما ابدا حتى يطوفها لان المتروك اكثر فصار كانه لم يطف اصلا وان طاف
طواف الزيارة جنبا فعليه بدنة كذا روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ولان الجنابة اغلظ
من الحدث فيجب جبر نقصانها بالبدنة اظهارا للتفاوت والافضل ان يعيد ما دام
بمكة لان فيه تحصيل الجبر بما هو من جنسه فكان افضل ويسقط الدم بناء على ان الطواف
الاول وان كان بغير طهارة معتد به والا لزم الدم على قول ابي حنيفة بالتاخير واذا كان
معتدا به بنقصان وقد اعاده لم يبق الا شبهة النقصان وهي نقصان الطواف بالحدث
وهو لا توجب شيئا قال صاحب الهداية والافضل ان يعيد الطواف ما دام بمكة ولا ذبح
عليه وفي بعض نسخ المبسوط عليه ان يعيد والاصح انه يؤمر بالاعادة في الحدث استحبابا
وفي الجنابة ايجابا لفحش النقصان بسبب الجنابة وقصوره بسبب الحدث ثم اذا اعاده وقد

طاف محدثا لا ذبح عليه وإن أعاده بعد أيام النحر لأنه بعد الإعادة لا تبقى إلا شبهة النقصان
وإن أعاده وقد طاف جنبا في أيام النحر فلا شيء عليه لأنه أعاده في وقته وإن أعاده
بعد أيام النحر لزمه الدم عند أبي حنيفة بالتأخير على ما عرف من مذهبه إذا تقرر هذا
فيقول الفقير في تقرير المصنف هذه المسألة كلام لأنه ساق أفضلية الإعادة بطوافه ف
جنبا ولم يذكرها في طوافه محدثا أصلا بل فصل بينهما بأشياء فهذا ما يطلب له أنه يقول
وعليه أن يعيد إذا طافه جنبا ويستحب إذا طافه محدثا كما قال هكذا صاحب مجمع البحرين
ولو طاف للصدر طاهرا في آخر أيام التشريق بعد ما طاف للركن محدثا فعليه دم ولو كان بعد
ما طاف له جنبا فدمان عنده وعندهما دم فقط أيضا أي كما طاف للصدر طاهرا بعدما
طاف للركن محدثا والفرق أن طواف الصدر في الوجه الأول لم ينتقل إلى طواف الزيارة
لأن طواف الصدر واجب وإعادة طواف الزيارة بالحدث مستحبة فلم ينتقل إليه وفي الثاني
أنه وجب نقل طواف الصدر إلى طواف الزيارة لأن الإعادة واجبة وفي إقامة هذا الأول
مقام طواف الزيارة فائدة إسقاط البدنة عنه وقد وجدت المرتبة في ابتداء الأول
للأفعال على الترتيب المشروع فبطلت نيته على أنه ووجب صرفه إلى ما عليه كما على الساهي
الصلاتية إذا سجد للسهو تنصرف إلى الصلاتية دون السهو فيصير كأنه طاف طواف الزيارة
في آخر أيام التشريق ولم يطف للصدر فيجب دم لترك طواف الصدر ودم لتأخير طواف الزيارة
عن أيام النحر عند أبي حنيفة على ما عرف من مذهبه وقالا لا يجب دم لترك طواف الصدر وكذا لا
لتأخير طواف الزيارة على ما عرف من مذهبهما وإن طاف لعمرته وسعى محدثا يعيدهما ما دام
بمكة ولا شيء عليه أما إعادة الطواف فلتمكن النقص فيه بسبب الحدث وأما السعي وإن لم
يشترط له الطهارة فلأنه تبع للطواف فيعاد كي يقع عقيب الطواف فإن رجع إلى أهله ولم يعد
فعليه دم لترك الطهارة فيه ولا يؤمر بالعود لوقوع التحلل بأداء الركن إذ النقصان
يسير وليس عليه في السعي شيء لأنه أتى به على أثر طواف معتد به شرعا لأن الطهارة

بتكميل

أي بسبب طوافه جنبا ط وبسبب طوافه محدثا سه

الصلاتية ح

بتكميل الطواف ولا شيء لو أعاد الطواف فقط وهو اختيار شمس الأئمة السرخسي والإمام المحبوبي هو
الصحيح احترازا عما قال بعض المشايخ إذا أعاد الطواف ولم يعد السعي فعليه دم لأنه لما أعاد الطواف
فقد نقض الطواف الأول وإذا انتقض ذلك حصل السعي قبل الطواف فلا يعتد به فيكون تاركا
للسعي فيجب عليه دم ووجه الصحيح أن الطهارة ليست بشرط في السعي وإنما الشرط فيه أن يكون
على أثر طواف معتد به وطواف المحدث كذلك ولهذا يتحلل به فإذا أتى به مع تقدم الشرط عليه
حصل المقصود فإن أعاد تبعا للطواف فهو أفضل وإلا فلا شيء عليه وإن جامع المحرم في أحد
السبيلين قبل الوقوف بعرفة ولو ناسيا فسد حجه ويمضي فيه كما يمضي من لم يفسد حجه ويقضيه
وعليه دم والأصل فيه ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عمن واقع امرأته وهما محرمان
بالحج قال يريقان دما ويمضيان في حجتهما وعليهما الحج من قابل وهكذا نقل عن جماعة من الصحابة
رضي الله عنهم أجمعين ولا فرق في ذلك بين أن يكون عامدا أو ناسيا أو نائمة أو مكرهة
أن من جامع الناسي والنائمة والمكرهة غير مفسد للحج لأنه إنما يفسد بالجناية وهي إنما تحصل
بالقصد ولا قصد في أفعالهم ولنا أن المحظور فيه عين الجماع وبهذه الأعذار لم ينتف عينه
والمراد من الدم شاة وقال الشافعي تجب بدنة اعتبارا بما لو جامع بعد الوقوف بعرفة بل أولى
لأن معنى الجناية قبل الوقوف أكثر لأنها وقعت في مطلع الإحرام فلا يجوز أن تنحط الجناية
بتقاصر الواجب والحجة عليه إطلاق ما روينا وهو قوله يريقان دما وذكر مطلقا يتناول
الشاة لأنه متيقن فإن قيل المطلق ينصرف إلى الكامل والجزور هو الكامل في نفسه والسنة قيل إن المطلق ينصرف
إلى الكامل [illegible] إذا لم يكن ما يعينه وههنا موجود لأن الجماع لما كان يستلزم القضاء
خف معنى الجناية لاستدراك المصلحة الفائتة بالقضاء فلو أوجبنا البدنة لزم إيجاب
الجزاء الغليظ في مقابلة جناية خفيفة وهو خلاف مقتضى الحكمة بخلاف ما بعد الوقوف فإن
الجناية لم تخف لعدم وجوب القضاء فإيجاب البدنة في مقابلتها على مقتضى الحكمة وليس عليه
أن يفارق عن زوجته في القضاء عندنا خلافا لمالك إذ اجتمعا بينهما

اذا جامعها ولنا قوله اذا انتهيا الى المكان الذي جامعها فيه فلنا فرق انهما يتذكران ذلك فيتنا
فيواقعه فيفترقان فيه ولنا ان الجامع وهو النكاح قائم بينهما فلا معنى للافتراق اي قبل الاحرام
لاباحة الوقاع ولا بعده لانهما يتذكران ما لحقهما من المشقة الشديدة بسبب لذة يسيرة
فيزدادان ندما وتحرزا فلا معنى للافتراق الا يرى ان الزوج لا يؤمر بان يفارقها
في الفراش حالة الحيض مع انهما ربما يتذكران ما كان بينهما تحت اللحاف حالة الطهر فيهيج
لهما الشهوة فيقعان في الجماع فكما لا يعتزلها في الفراش بهذا الموهوم كذا هنا فان
قلت قد روي عن عمر وعلي وابن عباس رضي الله عنهم انهم قالوا يفترقان وقولهم حجة قلت
انما يكون حجة اذا انتشر القول ولم يوجد الخلاف وقد روي عن الحسن وعطاء مثل قولنا وهما
قد ادركا عصر الصحابة فيكون قولهما معتبرا ولا ينعقد الاجماع كذا في العناية وان جامع
بعد الوقوف قبل الحلق لا يفسد الحج وعليه بدنة لقوله عليه الصلوة والسلام من وقف
بعرفة فقد تم حجه وانما تجب البدنة لقول ابن عباس اذا جامع بعد الوقوف بعرفة فقد
تم حجه وعليه بدنة او لانه اعلى انواع الارتفاقات فيتغلظ موجبه وهو البدنة ولو
جامع بعد الحلق قبل طواف الزيارة فعليه شاة لبقاء احرامه في حق النساء دون
لبس المخيط وما اشبهه فخفت الجناية فاكتفي بالشاة وقال الشافعي اذا جامع بعد الوقوف
قبل رمي جمرة العقبة يفسد حجه لان احرامه قبل الرمي كامل حيث لم يحل له شيء
مما حرم على المحرم والجماع في الاحرام المطلق يفسد الحج كما اذا كان قبل الوقوف بخلاف
ما بعد الرمي لانه قد جاء اوان التحلل ومحله الحلق الذي كان [illegible] على المحرم [illegible]
عليه دم لو قبل او لمس بشهوة وان لم ينزل لان فساد الحج يتعلق بالجماع ولهذا لا
يفسد بسائر المحظورات والتقبيل ليس بجماع مقصودا فلا يتعلق به ما يتعلق
بالجماع الا ان فيه معنى الارتفاق والاستمتاع بالمرأة وذلك محظور الاحرام فيلزم
الدم وان لم ينزل بخلاف الصوم لان المحرم فيه قضاء الشهوة فلا يحصل بدون الانزال

فيما دون الفرج وكذا يلزمه دم لو جامع في عمرته قبل طواف الاكثر وفسدت وقضاها وان
جامع بعد طواف الاكثر لزمه الدم ولا تفسد العمرة وقال الشافعي تفسد في الوجهين وعليه بدنة
اعتبارا بالحج لانها فريضة عنده كالحج فالوجهان سيان في افساد الحج عنده فكذا في العمرة ولنا
انها سنة فكانت احط رتبة من الحج فتجب الشاة فيها والبدنة في الحج اظهارا للتفاوت بين الفرض
والسنة قال صاحب العناية يتوهم من هذه المسألة تفضيل نقصان طواف العمرة على طواف الزيارة
فانه اذا جامع بعد ما طاف لطواف الزيارة اربعة اشواط لم يجب عليه شيء وان فعل ذلك في طواف العمرة
لزمه شاة واجيب بان ذلك ليس من حيث التفضيل بل من حيث محل الجناية وذلك لان طواف
الزيارة على الوجه المسنون في الترتيب انما يؤتى به بعد التحلل بالحلق او التقصير غاية ما في الباب انه
تأخر في حق النساء لمعنى هو وقوع الركن في الاحرام فقام اكثر الاشواط مقام كله واما العمرة
فان طوافها قبل التحلل فكان ارتكاب المحظور في محض الاحرام فيجب الدم وبهذا قلنا انه
لو لم يحلق قبل طواف الزيارة وجامع بعد ما طاف لها اربعة اشواط وجب عليه دم كما في طواف العمرة
كذلك انتهى ولا شيء ان انزل بنظر ولو الى فرج لان المحرم هو الجماع ولم يوجد فصار كما
لو تفكر فامنى وان اخر الحلق او طواف الزيارة عن ايام النحر فعليه دم عنده لحديث ابن
مسعود وهو انه قال من قدم نسكا على نسك فعليه دم فان قيل ثبت في الصحيح عن عبد الله
بن عمرو بن العاص ان النبي عليه السلام وقف للناس بمنى يسألونه فجاء رجل فقال نحرت قبل ان ارمي
فقال عليه السلام افعل ولا حرج فما سئل عليه السلام عن شيء قدم او اخر الا قال افعل
ولا حرج وذلك دليل واضح على ان لا شيء عليه في التقديم والتأخير [illegible] ترك
الظاهر لانه يدل على ترك القضاء ايضا ويجوز ان يكون السائل مفردا وتقديم الذبح
على الرمي لا يوجب عليه شيئا سلمنا ولكن يكون معارضا بما رويناه من حديث ابن مسعود
معطوف على قوله لحديث ابن مسعود منه
ولان التأخير عن المكان يوجب الدم فيما هو موقت بالمكان كالاحرام فكذا التأخير عن
الزمان فيما هو موقت بالزمان خلافا لهما لان ما فات مستدرك بالقضاء فلا يجب مع القضاء

شيء آخر لانه لو وجب عليه الدم ومعنى الجبر كان القضاء لتعدد الجابر مع اتحاد الفائت
وذا غير مشروع وكذا الحلق لو اخر الرمي او قدم نسكا على نسك هو قبله كالحلق قبل الرمي ونحر
القارن قبل الرمي والحلق قبل الذبح وان حلق في غير الحرم لحج او عمرة فعليه دم عند ابي حنيفة ومحمد
قال صاحب الهداية ذكر في الجامع الصغير قول ابي يوسف في المعتمر ولم يذكره في الحاج قيل هو بالاتفاق
لان السنة جرت في الحج بالحلق بمنى وهو من الحرم والاصح انه على الخلاف ايضا هو يقول الحلق
غير مختص بالحرم لان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه احصروا بالحديبية وحلقوا في غير الحرم ولهما
ان الحلق لما جعل محللا صار كالسلام في آخر الصلوة فانه من واجباتها وان كان محللا
واذا صار نسكا اختص بالحرم كالذبح وبعض الحديبية من الحرم فلعلهم حلقوا فيه فالحاصل
ان الحلق يتوقت بالزمان وهو ايام النحر وبالمكان وهو الحرم عند ابي حنيفة رحمه الله وعند
ابي يوسف لا يتوقت بهما وعند محمد يتوقت بالمكان دون الزمان وعند زفر يتوقت بالزمان
دون المكان ودليل الكل في شروح الهداية اطلبه فيها نقول العبد احصارهم بالحديبية
كان في العمرة على ما ذكر في كتب الحديث فكيف يستدل به على ان الحلق غير مختص بالحرم في الحج
والعمرة وصاحب الهداية ساقه على طريقة ان ابا يوسف خالفهما في الحج والعمرة جميعا
بعد ما قال والاصح انه على الخلاف وظني ان استدلال ابي يوسف على مذهبه بحلقهم يوم الحديبية
في الحديبية يدل على ان جوابه في العمرة فقط لانهم معتمرون فلو عاد المعتمر بعد خروجه من الحرم
وقصر فلا دم اجماعا لانه اتى به في مكانه فلا يلزمه ضمان ولو فعل الحاج ذلك فلم … فعليه
عنده دم التاخير عند ابي حنيفة ولو حلق القارن قبل الذبح لزمه اي القارن دمان
دم للقران ودم بتاخير الذبح عن الحلق وعندهما دم واحد وهو دم القران ولا يجب
للتاخير شيء على ما قلنا ان التاخير عنده يوجب الدم ولا يوجب عندهما والدم حيث ذكر
شاة تجزئ في الاضحية والصدقة ما تجزئ في الفطرة قال صاحب الهداية ثم بابه
التي تتأدى بالشاة في جميع المواضع الا في موضعين طواف الزيارة جنبا وجماع بعد

الوقوف

الوقوف بعرفة وكل صدقة في الاحرام فهي نصف صاع من بر الا ما يجب بقتل القملة والجرادة فانه
يتصدق فيهما بما شاء على ما سيجيء **فصل** لما فرغ عن الجناية على الاحرام بالصيد نوعا
اخر فصل عما قبله في فصل على حدة قال صاحب الهداية والصيد هو الحيوان الممتنع المتوحش
باصل الخلقة فقوله الحيوان بمنزلة الجنس وقوله الممتنع وهو الذي يمنع نفسه ممن قصده اما بقوائمه او بجناحيه
يخرج الحيوانات الاهلية كالبقر والغنم ونحوهما وكذا الدجاج والبط وقوله المتوحش في اصل الخلقة يدخل الاهلي
فيه الحمام المسرول والظبي المستأنس ويخرج منه الابل المتوحشة لان الاستيناس في الاول والتوحش
في الثاني عارض لا معتبر به وهو على نوعين بحري وهو ما يكون توالده ومثواه في البحر وبري وهو ما يكون
توالده ومثواه في البر والاعتبار للتوالد لانه الاصل فالبط والاوز بريان لان مولدهما البر
والضفدع بحري لان مولده البحر وصيد البحر حلال للمحرم سواء كان مأكولا او لم يكن وصيد البر محرم
عليه فاذا قال ان قتل المحرم صيد البر او دل عليه من قتله فعليه الجزاء اما القتل فلقوله تعالى
لا تقتلوا الصيد وانتم حرم ومن قتله منكم متعمدا فجزاء مثل ما قتل من النعم يحكم به ذوا عدل منكم هديا
بالغ الكعبة او كفارة طعام مساكين او عدل ذلك صياما ليذوق وبال امره عفا الله عما سلف
ومن عاد فينتقم الله منه والله عزيز ذو انتقام فهذه الآية نص على ايجاب الجزاء على القاتل
واما الدال فله في القسمة العقلية اربعة اقسام اما ان يكون الدال والمدلول حلالين او محرمين
او الدال حلالا والمدلول محرما او بالعكس منه ذكر فالاول ليس مما نحن فيه والثاني على كل واحد
منهما جزاء كامل عندنا وفي الثالث على المدلول الجزاء دون الدال وفي الرابع كذلك وقال الشافعي لا
جزاء على الدال اصلا لان الجزاء يتعلق بالقتل بالنص والدلالة ليست بقتل فاشبه دلالة
الحلال ولنا ما روينا فيما سبق في باب الاحرام من حديث ابي قتادة قال صاحب النهاية
… انه لا يدل على الجزاء انتهى يقول العبد لكن يدل على ان الدلالة والاشارة من
محظورات الاحرام والاصل عندهم ان ارتكاب المحظور يوجب الجزاء فيدل ذلك على ان الدلالة
مما يوجب الجزاء على الدال قطعا وقال عطاء اجمع الناس على ان على الدال الجزاء ومراده منه …

منكم (margin)
متعلق (margin)

الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين قال الطحاوي ولم يرو عن احد من الصحابة خلافه ذكره في
ورد بانه روي عن ابن عمر انه قال ليس على الدال الجزاء واجيب بانه ليس فيها بيع ولئن كان يحمل
على ما اذا دل وقد قتله المدلول فان الاجماع فيما اذا قتله فكان عن وقت بمحل الاجماع
وهو اي الجزاء قيمة الصيد بتقويم عدلين يعني بقيمة ذوا عدل منكم حيث انه صيد لا
ما زاد عليه صنعه فاذا قتل المحرم بازيا معلما فعليه قيمته غير معلم وطلب بالزيادة بينه
ما اذا قتله لغيره فانه يجب قيمته معلما واجيب بانه وجب الجزاء باعتبار معنى الصيدية
التوحش والتنوع عن الناس وكونه معلما لا مدخل له في ذلك بل ينقص به ذكر فلا يدخل في الجزاء
بخلاف ما اذا كان مملوكا لانه فان متلفه يغرم قيمته معلما لان وجوب القيمة هنالك
باعتبار المالية ومالية بكونه منتفعا به وقد ذكر ... بكونه معلما وكذلك الحمامة اذا كانت
من موضع كذا ففي ضمان قيمتها على المحرم لا يعتبر ذلك المعنى وفي ضمان قيمتها للعباد يعتبر
اذا كانت تصوت فازدادت قيمته لذلك ففي اعتبار ذلك في الجزاء روايتان في رواية
لا يعتبر لانه ليس من معنى الصيدية في شيء وفي اخرى يعتبر لانه وصف ثابت با
الخلقة في موضع قتله او في اقرب موضع منه ان لم يكن له قيمة فيه اي في موضع قتله
ثم اي القاتل مخير ان شاء اشترى بها اي بقيمته هديا ان بلغت قيمته هديا
بالحرم وان شاء اشترى بها اي بقيمته طعاما فتصدق به اي بالطعام على كل فقير
نصف صاع من بر او صاع من تمر او شعير لا اقل منه وان شاء صام عن طعام كل فقير
قال صاحب الهداية وان اختار الصيام يقوم المقتول طعاما ثم يصوم عن كل نصف صاع
من بر او صاع من تمر او شعير يوما لان تقدير الصيام بالمقتول غير ممكن اذ لا قيمة
تقدر له بالطعام والتقدير على هذا الوجه معهود في الشرع كما في باب الفدية يعني
يفطر الشيخ الفاني ويفدي عن كل صوم يوم بنصف صاع من بر فان فضل اقل من
طعام فقير تصدق به او صام عنه اي عن الاقل من طعام فقير يوما كاملا لان

يوم غير مشروع لانه لا يتجزى فمن قدر على صوم بعضه يلزمه كله وعند محمد وهو مذهب الشافعي
الجزاء نظير الصيد في الجثة لان القيمة فيما له نظير ... لا ذكر ... فجزاء مثل ما قتل
من النعم وفسره اي مثل المقتول من النعم ما يشبه المقتول صورة لان من النعم بيان للمثل والقيمة لا تكون
... وبان الصحابة وهم عمر وعلي وعبد الله بن مسعود اوجبوا النظير من حيث الخلقة والمنظر ففي
الظبي شاة وفي الضبع شاة قال عليه السلام الضبع صيد وفيه شاة وفي الارنب عناق
... السن ... الانثى من ولد المعز وفي اليربوع جفرة الجفر بفتح الجيم وبالفاء من اولاد المعز
ما بلغ اربعة اشهر والانثى جفرة وفي النعامة بفتح النون والعين مهملة من الطيور يذكر
ويؤنث بدنة لانه بالفارسية اشتر مرغ بدنة اي ابل ... وفي حمار الوحش بقرة وفيما
لا نظير له كالعصفور يعني يجب القيمة بتقويم ذوي عدل وذكر مثل العصفور والحمامة واشباهما
... اي اعتبار القيمة فيما له نظير قول محمد فقط وقد ... في وجوب في الحمامة شاة في
المشابهة بينهما من حيث ان كل واحد منهما يعب ويهدر العب ... بالطاء
شرب الماء من غير ان يقطع الجرعة والهدير من باب ضرب ظهور الصوت في الشرب والعامد
والناسي سواء كانا قاتلين او دالين والمبتدي والعائد في ذلك ... وعند الشافعي
سواء اما العامد والناسي فلان ضمانهما ضمان يعتمد وجوب الاتلاف وكل ضمان يعتمد
وجوب الاتلاف فالعامد فيه والناسي كما في غرامات الاموال فان قيل ليس هذا كغرامات
الاموال الا ترى ان محلين ان اشتركا في اتلاف شاة الغير كان على كل منهما نصف
القيمة وان اشتركا في قتل صيد كان على كل منهما جزاء كامل فالجواب ان مناط الاتحاد
الاتلاف للضمان وقد وجد والاتحاد في جميع الكل يرفع التقييد ويبطل القياس فان
قيل هذا التعليل على مخالفة النص القاطع وهو قوله تعالى ومن قتله منكم متعمدا نص على التعمد
وهو يخالف النسيان فالجواب ان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه فجاز
ان يثبت حكم النسيان بدليل اخر وهو قوله عليه السلام الضبع صيد وفيه شاة من غير

فصل بين محرمين بان وهو قول عمر وعبد الرحمن بن عوف وسعد بن ابي وقاص الا ان الرازي اما
صاحب الكشاف فسر انه نزل الكتاب بالعمد وعرفت السنة بالخطاء فان قيل فما فائدة قوله
متعمدا اجيب بانه فائدة ذكر العمد في الآية شرعية التخيير في حالة العمد لانه لو ذكر الخطاء ليثبت
التخيير لما ثبت التخيير في حالة العمد وانه انما ذكر التعمد للوعيد المذكور بعد هذا بقوله ليذوق
وبال امره وهذا الا ان الخاطر لا يستحق الوعيد وان مورد الآية فيمن تعمد فقد روي
انه عرض لهم في عمرة الحديبية حمار وحش فحمل عليه ابو اليسر فطعنه برمحه فقتله فقيل انك
قتلت الصيد وانت محرم فنزلت الآية واما المبتدي والعائد فله ان العلة في حق
كما وجدت ابتداء فقد وجدت في المرة الثانية فلو تخلف الحكم عنه بطلت فانه تناول
ومن عاد فينتقم الله منه قبل كل جزائه انتقام اسم لله يكون له موجب وهو الجزاء
تمسك ابن عباس وداود الاصفهاني في ان موجب العائد ان يقال له اذهب فينتقم
الله منك لكن نقول ان ذكر اذا عاد مستحلا اي مستخفا به كما في قوله تعالى ومن عاد
فاولئك اصحاب النار واما اذا لم يكن كذلك فعليه الجزاء عملا بدلالة النص فان قوله الفضل
سعد في انه اول لها ان يقوله ما الدليل على هذا التقييد ولم لا يجوز ان يكون العود
يمنع وجوب الكفارة لعظم الذنب والحاق العائد بالمبتدي في العلة ليس كالحاق المخطي
عندهما فان العائد اعظم جرما من المبتدي الا ان الصغيرة بالاصرار تكون كبيرة
وان جرح الصيد او قطع عضوه او نتف شعره ضمن ما نقص من قيمته اعتبارا للبعض بالكل
كان حقوق العباد لان اتلاف الكل يوجب ضمان الكل فاتلاف البعض يوجب ضمان
البعض وان نتف ريشه اي ريش الصيد والريش جمع ريشة وهي للجناح
قوائمه القوائم الارجل فخرج من حيز الامتناع اي خرج من كونه ممتنعا وهو
كونه ممتنعا قد يكون بالطيران او بالعدو او بالدخول في الجحر فعليه قيمته كاملة لانه
فوت عليه الامن بتفويت آلة الامتناع فيغرم جزاءه وان حلب اي الصيد فعليه

وأما اذا ذكر التعمد واثبت التخيير ولم يثبت التخيير في الخطاء بالطريق الاولى صح

لبنه اي فعليه قيمة لبنه لان اللبن من اجزاء الصيد لقوله تعالى نسقيكم مما في بطونها وكذا قيمة
يعني سوله من اجزاء الصيد
التعيين فاشبه كله وان كسر بيضه اي بيض الصيد فعليه قيمة البيض وهذا مروي عن
طا علي وابن عباس ولانه اصل الصيد وله عرضية ان يصير صيدا فنزل منزلة الصيد احتياطا
ما لم يفسد واما اذا فسد بان كانت مذرة فلا شيء عليه لانه لم يتلف صيدا ولا ما هو
بعرضية ان يصير صيدا وان خرج من البيض فرخ ميت فعليه قيمة الفرخ حيا وهذه المسئلة
لا تخلو من ان يعلم انه كان حيا ومات بالكسر او يعلم انه كان ميتا اولم يعلم ان موته بسبب الكسر
اولا فان كان الاول ضمن قيمته وان كان الثاني فلا شيء عليه وان كان الثالث فالقياس
ان لا يلزمه سوى البيضة لان حيوة الفرخ غير معلومة وفي الاستحسان يجب عليه قيمة الفرخ
طا لان البيض معد ليخرج منه الفرخ الحي والكسر قبل اوانه سبب لموته فيحال عليه احتياطا
فهنا اشكال ان ذكرها صاحب العناية مع جوابها اطلبه وليس في قتل غراب
ياكل الجيف ويخلط النجاسات مع غيرها لانه يبتدئ بالاذى بان يقع في دبر الدابة واما
الغراب الذي ياكل الزرع فانه يجب الضمان بقتله وحداة على وزن عنبة وذئب وحية
وعقرب وفارة وكلب عقور وبعوض ونمل وبرغوث وقراد وسلحفاة بضم السين
المهملة وفتح اللام وسكون الحاء المهملة نوع من حيوان مائي قال صاحب الهداية ولنا
قتل الغراب والحداة والذئب والحية والعقرب والفارة والكلب العقور خلافا لقوله
عليه السلام خمس من الفواسق يقتلن في الحل والحرم الحداة والحية والعقرب والفارة
والكلب العقور وقد ذكر الذئب في بعض الروايات وقيل المراد بالكلب العقور الذئب
او يقال ان الذئب في معناه والمراد بالغراب الذي ياكل الجيف لانه يبتدئ بالاذى
واما العقعق فغير مستثنى لانه لا يسمى غرابا ولا يبتدئ بالاذى وعن ابي حنيفة ان
الكلب العقور وغير العقور والمستانس والمتوحش منهما سواء لان الكلب العقور وغير العقور
سواء قال صاحب العناية اما العقعق فظاهر الرواية انه في حد الحداة واما غيره فيما لم يجب فيه الجزاء

لانه ليس بصيد لعدم توحشه خلقة انتهى ما ذكره صاحب العناية ثم قال صاحب الهداية والنمل [illegible]
والوحشية سواء اي في عدم وجوب الجزاء بقتلها وليس في قتل البعوض والنمل والبراغيث [illegible]
شيء لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن قال صاحب العناية يعني انها ليست
بمتوحشة عن الادمي بل هي طالبة له وليست بمتولدة من البدن حتى يكون من باب قضاء التفث
كالقملة ثم هي مؤذية بطباعها فلا يجب بقتلها شيء انتهى قال صاحب الهداية والمراد
بالنمل النمل السوداء والصفراء التي تؤذي وما لا يؤذي لا يحل قتله ولكن
لا يجب الجزاء للعلة الاولى اي لانها ليست بصيود وليست بمتولدة من البدن ولا شيء
في قتل السلحفاة لانه من الهوام والحشرات فاشبه الخنافس والوزغات ولانه يمكن اخذه
من غير حيلة وكذا لا يقصد بالاخذ فلم يكن صيدا انتهى ما ذكره صاحب الهداية وان
قتل قملة او جرادة تصدق بما شاء وتمرة خير من جرادة والمراد بما شاء مثل كف من طعام
لان القملة متولدة من الوسخ الذي على البدن وفي الجامع الصغير اطعم شيئا وهذا يدل
على انه يجزيه ان يطعم مسكينا شيئا يسيرا على سبيل الاباحة وان لم يكن مشبعا وكذا [illegible]
والثلث وان كثر اطعم نصف صاع لكثرة الارتفاق كذا في الاختيار ومن قتل جرادة تصدق
ايضا بما شاء لان الجراد من صيد البر فان الصيد ما لا يمكن اخذه الا بحيلة ويقصده الآخذ
وقوله وتمرة خير من جرادة قول عمر رضي الله عنه وقصته ان اهل حمص اصابوا جرادا كثيرا في احرامهم
فجعلوا يتصدقون مكان كل جرادة بدرهم فقال عمر رضي الله عنه ارى دراهمكم كثيرة يا اهل حمص تمرة
خير من جرادة فهذا ايضا دل انه لو تصدق بتمرة مكان جرادة جاز ولا يتجاوز شاة
في قتل السبع وقال زفر يجب قيمته بالغة ما بلغت اعتبارا بماكول اللحم ولنا قوله عليه السلام
الضبع صيد وفيه الشاة فلا يجوز الزيادة عليها وان صال السبع فلا شيء بقتله
وقال زفر يجب قيمته اعتبارا بالجمل الصائل يعني اذا صال جمل على انسان فقتله
يجب قيمته وان قتله دفعا عن نفسه فكذا هذا ولنا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه قتل سبعا

واهدى

واهدى كبشا وقال انا ابتدأناه علل الاهداء بالابتداء فدل على ان الدافع لا يجب عليه شيء
والا لم يبق للتقييد فائدة واعترض بان التخصيص بالذكر لا يدل على نفي الحكم عما عداه فلا يصح
الاستدلال واجيب بان ذلك في خطابات الشرع اما في الروايات فيدل قال صاحب العناية وفيه
نظر لان قول عمر في هذا المحل بمنزلة خطاب الشرع لانه في حيز الاستدلال به فلا يفيد والجواب
ان الاستدلال انما هو بفعله وقوله رواية وههنا سؤال وجواب ذكرا في العناية اطلبهما وان
اضطر المحرم الى قتل الصيد في حالة المخمصة فقتله فعليه الجزاء لان الاذن مقيد بالكفارة
بالنص وهو قوله تعالى فمن كان منكم مريضا او به اذى من رأسه ففدية الآية فكان فائدة
الاذن رفع الحرمة لا غير وتناول الميتة اولى من تناول الصيد اذا اضطر الى اكل الميتة
والصيد كذا في مجمع البحرين وللمحرم ذبح شاة وبقرة وبعير ودجاج وبط اهلي لان
هذه الاشياء ليست بصيود لعدم التوحش بخلاف البط الوحشي فانه يجب الجزاء بقتله كذا في
الكافي وللمحرم صيد سمك لقوله تعالى احل لكم صيد البحر الآية وعليه اي على المحرم الجزاء بذبح
حمام مسرول وهو بفتح الواو حمام في رجليه ريش كأنه سراويل من سرولته اذا البسته السراويل
خلافا لمالك لانه الوحشي مستانس ولا يمتنع بجناحه لبطء نهوضه ونحن نقول الحمام متوحش
باصل الخلقة ممتنع بطيرانه وان كان بطيء النهوض والاستيناس عارض فلم يعتبر او بذبح
ظبي مستانس لانه صيد في الاصل فلا يبطله الاستيناس العارض كالبعير اذا ند
لا يأخذ حكم الصيد في الحرمة على المحرم ولو ذبح المحرم صيدا فهو ميتة لان الذكاة فعل مشروع
وهذا فعل حرام فلا يكون ذكاة كذبيحة المجوسي ولو اكل المحرم الذابح منه اي من الصيد
فعليه قيمة ما اكل مع الجزاء يعني اذا اكل المحرم الذابح منه فعليه قيمة ما اكل مع وجوب
الجزاء عليه عند ابي حنيفة لان اكله ايضا محظور احرامه وعندهما ليس عليه قيمة ما
اكل لان حرمته لا لانه ميتة لا لانه صيد فغايته انه اكل ميتة فلا يلزم عليه الا الاستغفار
قال الامام التمرتاشي اذا اكل بعد ما ادى الجزاء يلزمه قيمة ما اكل ايضا واما اذا

اكل قبل اداء الجزاء فقد دخل قيمة ما اكل في الجزاء بخلاف محرم آخر اكل منه فانه لا شيء عليه في قولهم جميعا
غير الاستغفار لان تناوله ليس من محظورات احرامه ويحل للمحرم لحم صيد صاده حلال وذبحه
ان لم يدل المحرم عليه ولا امر بصيده ولا اعانه خلافا لمالك فيما اذا اصطاده حلال
لاجل المحرم لقوله عليه السلام لا باس باكل المحرم لحم الصيد ما لم يصده او يصاد له ولنا ما روي
ان الصحابة تذاكروا لحم الصيد في حق المحرم فقال عليه الصلوة والسلام لا باس به وتفسيرها
روي عن طلحة انه قال تذاكرنا لحم الصيد في حق المحرم فارتفعت اصواتنا ورسول الله نائم
في حجرته فخرج الينا وقال فيم انتم فذكرنا ذلك له فقال لا باس به واللام فيما روي لام تمليك
فيحمل على ان يهدى اليه الصيد دون اللحم لان تمليك الصيد انما يتحقق فيما اهدي الصيد الى
محرم لا فيما اهدي اليه اللحم لان اللحم لا يسمى صيدا حقيقة فيكون مقتضى الحديث حرمة
تناول الصيد وبه نقول لانه ثبت ان الصعب بن جثامة اهدى الى رسول الله صلى الله
حمارا وحشيا وهو بالابواء فرده عليه فلما راى ما في وجهه قال انا لم نرده عليك الا
انا حرم اي محرمون ومن دخل الحرم وفي يده صيد فعليه ارساله صورته حلال
دخل الحرم بصيد الحل وهو ممسك له بيده يجب عليه ارساله فيه خلافا للشافعي لا يقول
حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد لحاجة العبد كالاشجار فانه ما ينبته الناس بهما في
الحرم لا يثبت فيها حرمة الحرم ولنا انه لما حصل في الحرم وجب ترك التعرض لحرمة الحرم اذ صار
هو من صيد الحرم بالدخول فيه فاستحق الامن بالحديث الطويل وهو قوله لا ينفر صيدها
الحديث وقول الشافعي حق الشرع لا يظهر في مملوك العبد تعليل في معارضة الحديث
فلا يلتفت اليه فان باعه اي الصيد بعد ما دخل الحرم رد البيع ان كان الصيد
باقيا لان البيع لم يجز لما فيه من التعرض للصيد وذلك حرام وان فات لزمه الجزاء لانه
تعرض للصيد بتفويت الامن الذي استحقه ومن احرم وفي بيته او في قفص صيد لا
يلزمه ارساله لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحرمون وفي بيوتهم صيود [illegible]

و

وان [illegible] دواجن نحو الغزال ولم ينقل عنهم ارسالها وبذلك جرت العادة الفاشية وهي
احدى الحجج ولان الواجب ترك التعرض وهو ليس بمتعرض من جهته لانه محفوظ بالبيت والقفص
لا به غير انه في ملكه وقيل اذا كان القفص في يده لزمه ارساله لكن على وجه لا يضيع لانه اضاعة مال
حرام فيرسله في بيته او يودعه عند انسان كذا في الهداية قال مولانا الفاضل سعد الدين ومنه يعلم ان ما
يفعله الناس من اشتراء الطيور من الصيادين ثم اطلاقها منهي عنه لانها تملكه وتضييع لملكه منهي
عنه انتهى وقال الشافعي يجب عليه ان يرسله لانه متعرض للصيد بامساكه في ملكه فصار كما اذا كان في يده
وان اخذ حلال صيدا ثم احرم فارسله آخر ضمن المرسل عند ابي حنيفة لانه ملك الصيد
بالاخذ ملكا محترما بدليل ان الحلال اذا اخذ الصيد ثم احرم ثم ارسله ثم حل من احرامه ووجده
بيد غيره كان له الاخذ منه بخلاف ما اذا اخذ الصيد وهو محرم ثم ارسله ثم حل من احرامه ووجده
بيد غيره لا سبيل له عليه واذا كان ملك الصيد بالاخذ ملكا محترما فلا يبطل احترامه باحرامه
وقد اتلفه المرسل فيضمنه وقالا لا يضمن لان المرسل آمر بالمعروف ناه عن المنكر وما على المحسنين من
سبيل بخلاف ما اخذ محرم لانه لم يملكه فان قتل ما اخذه محرم محرم آخر ضمنا لان الآخذ
متعرض للصيد الآمن بتفويت الامن والقاتل مقرر لذلك والتقرير كالابتداء في حق التضمين
كشهود الطلاق قبل الدخول اذا رجعوا فانهم يضمنون بما قرروا نصف المهر وهو ما كان على
شرف السقوط بتمكين ابن الزوج لان الفرقة قبل الدخول في معنى الفسخ لا يوجب على الزوج شيئا
اذا كانت من جهتها كتقبيل ابن زوجها وهم باضافة الفرقة الى الزوج الزموه نصف
المهر فيضمنون له ذلك اذا رجعوا ويرجع آخذه على قاتله بما ضمن من الجزاء وقال زفر لا يرجع
لان الآخذ مؤاخذ بصنعه فلا يرجع على غيره ولنا ان الاخذ انما يصير سببا للضمان عند
اتصال القتل به وهو اي القاتل جعل بالقتل فعل الآخذ علة فيكون قتله في معنى مباشرة
علة العلة فيضاف الضمان اليه كغاصب الغاصب اذا اتلف المغصوب وضمن الغاصب
فانه كان الضمان يستقر عليه وفصلوا الوجوه ذكرها صاحب العناية من اراد فليطلبه

وان قتل الحلال صيد الحرم فعليه اي على الحلال قيمته يتصدق بها على الفقراء لان الصيد مستحق الامن بسبب الحرم لما روينا من الحديث الطويل فاذا قتل الصيد كما استحق الامن بسبب الحرم فكذا كما استحقه بسبب الاحرام فان قتل المحرم صيد الحرم ينبغي ان يجب عليه كفارتان لكن لم تجب الكفارتان بل كفارة واحدة لان القياس متروك كذا في الايضاح وفيه اي البحث ما ذكر في شرح الطحاوي ان حرمة الاحرام اقوى لان المحرم يحرم عليه الصيد في الحل والحرم جميعا فاستتبع الاقوى الاضعف كذا في العناية وان حلبه اي وان حلب الحلال صيد الحرم فقيمة لبنه ومن قطع حشيش الحرم او شجره غير منبت على صيغة اسم المفعول ولا مما ينبته الناس ضمن قيمته اعلم ان حشيش الحرم وشجره على نوعين شجر انبته الناس وشجر نبت بنفسه وكل واحد منهما على نوعين لانه اما ان يكون من جنس ما ينبته الناس او لا والاول بنوعيه لا يوجب الجزاء والاول من الثاني كذلك لا يوجب الجزاء وانما يجب الجزاء في الثاني منه وهو ما نبت بنفسه وليس من جنس ما ينبته الناس لقوله عليه السلام لا يختلى خلاها ولا يعضد شوكها الا ما حققنا منها ويكثر فانه لا يحرم الانتفاع به لان ثبوت الحرمة بسبب الحرم لما يكون نابتا فيه حقيقة ويكثر وما ينسب الى الناس معنى لانه يثبت الانتفاع به وذكر في الايضاح لفظ الحديث لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها والشجر اسم لما ينمو واما اليابس فهو حطب وليس بشجر كذا في النهاية والتصدق متعين في هذه الاشياء فلا يجزى الصوم اي في ذبح الحلال صيد الحرم وحلبه وقطع حشيشه وشجره واما في المحرم صيد الحرم فانه يتادى كفارته بالصوم كذا في النهاية والعناية اما تعين الصدقة فيها وعدم اجزاء الصوم فلان حرمة تناولها بسبب الحرم لا بسبب الاحرام فكان ضمان المحل لا من جزاء الافعال والصوم قربة يصلح ان يكون جزاء لفعل محترم ولما صار هذا الضمان باعتبار المحل اشبه ضمان الاموال فلم يجز فيها الصوم وخلاصته انه لما زال الامن عن محل آمن لحق الله تعالى فيلزمه بمقابلته ايفاء صفة الامن عن الجنس بالكفارة

صفا

ضمان ويذكر بالاطعام دون الصيام وفي اجزاء الهدي في ذبح الحلال صيد الحرم روايتان في رواية يجزيه حتى اذا سرق المذبوح لا يلزمه شيء وفي رواية لا يجزيه حتى اذا سرق المذبوح عاد الواجب كما كان وحرم رعي حشيشه وقطعه وقال ابو يوسف لا باس بالرعي لان فيه ضرورة فان الذين يدخلون الحرم للحج او العمرة يكونون على الدواب ولا يمكنهم منعها عنه فتتحقق الضرورة ولهما ما روينا من قوله عليه السلام لا يختلى خلاها والضرورة انما تعتبر فيما لا نص فيه بخلافه وحمل الحشيش من الحل ممكن ولا ضرورة فيه قال بعض الفضلاء فان قيل مواضع الضرورة مستثناة من قواعد الشرع الا الاذخر لانه استثناه رسول الله في آخر الحديث روي ان العباس قال يا رسول الله الا الاذخر فانا نجعله في قبورنا وبيوتنا فقال عليه السلام الا الاذخر فان قيل انه عليه السلام كان من قصده ان يستثني الاذخر الا ان العباس سبقه بذكره او كان اوحى الله اليه في هذا الوقت ان يرخص فيما يستثنيه العباس فان قيل على هذا التقدير كان قوله لا يختلى خلاها عاما مخصوصا بدليل مقارن فليخصص الرعي بالقياس عليه لانه لا يبقى قطعيا بعد ما خص مرة فيجوز تخصيصه بالقياس ثانيا قلت الاستثناء ليس بتخصيص على ما عرف في الاصول ولئن سلمناه كان الاذخر مخصوصا بالضرورة وقد ذكرنا انه لا ضرورة في الرعي وكل ما على المفرد به دم فعلى القارن به دمان دم لحجته ودم لعمرته وقال الشافعي عليه دم واحد بناء على انه محرم باحرام واحد عنده الا ان يجاوز الميقات غير محرم بالحج والعمرة فيلزمه دم واحد كما اذا جاوزه المفرد غير محرم فانه يلزمه دم واحد فان قيل ينبغي ان يلزمه دمان لكل احرام دم كما في سائر المحظورات قلنا ان المستحق عليه عند الميقات احرام واحد الا يرى انه لو احرم للعمرة عند الميقات ثم احرم للحج بعد ما جاوزه الميقات كان جائزا ولا شيء عليه مع انه قارن ايضا وترك ما هو واجب في مرة لا يجب الا جزاء واحد وان قتل محرمان صيدا فعلى كل منهما جزاء كامل لان كل واحد منهما

بالشركة يصير جانيا جناية تفوق الدلالة فيتعدد الجزاء بتعدد الجناية اما انه يصير جانيا
فلان الفعل الذي لا يقبل التجزية اذا صدر من فاعلين يضاف الى كل واحد منهما كملا كما
في القصاص واما انه جناية تفوق الدلالة فلاتصالها بالمحل دونها فلان كل واحد
جانيا تمم الجناية لان الجناية متعددة وتعددها يوجب تعدد الجزاء لا يقال الذي
اشتركا عليهما جزاء واحد لانا نقول اصل ان الاعتبار للمحل وغيره واما الدال الذي لم
يتصل فعله بالمحل لا يكون جانيا والمحل هاهنا واحد فلا يجب الا جزاء واحد وان قتل حلالا
صيد الحرم فعليهما جزاء واحد لان الضمان بدل عن المحل لا جزاء على الجناية فيتحد باتحاد
المحل كرجلين قتلا رجلا خطأ يجب عليهما دية واحدة وعلى كل واحد منهما كفارة لكون
الكفارة جزاء الفعل والدية بدل المحل ويبطل بيع المحرم الصيد وشراؤه لان بيعه حيا
تعرض للصيد الآمن وبيعه بعدما قتله بيع ميتة ومن اخرج ظبية الحرم من الحرم فولدت
وماتا اي الظبية هي وولدها ضمنهما لان الصيد بعد الاخراج من الحرم بقي مستحقا للامن
شرعا ولهذا وجب رده الى مأمنه وهذه صفة شرعية فلم تسر الى ولدها فان زوائد
المغصوب غير مضمونة والجواب ان الصفة الشرعية تسري الى الاولاد اذا لم يكن مانع وصفة
المغصوبية تمنع عن ذلك لانها ليست بصفة شرعية ولان تصورها لا يتحقق في الاولاد
لان الغصب ازالة اليد المحقة وهي في الاولاد لا تتحقق لعدم ثبوت يد عليها قبل الغصب
فان ادى جزاءها ثم ولدت لا يضمن الولد لان بعد الجزاء لم تبق آمنة لان وصول الخلف
الى فقراء مكة بمنزلة وصول الصيد الى الحرم ولو وصل الظبية الى الحرم ثم ولدت فماتت لا يجب
شيء فكذا اذا ولدت بعد اداء الجزاء قال صاحب العناية وفيه نظر لانه يجوز ان يصرف القيمة الى
فقراء مكة وغيرهم عندنا فاذا ادى الجزاء الى غيرهم يسقط عنه الضمان مع انه لم يصل الخلف
الى فقراء مكة فلا يستقيم التعليل بان وصول الخلف الى فقراء مكة كوصول الاصل الى مكة باب

مجاوزة الميقات بلا احرام قال صاحب النهاية لما ذكر باب الجنايات وانواعها

اعقبه

علة للبيع والشرى جميعا
لان البيع من الاضداد

فتسري الى الاولاد كالحرية
والرق والكتابة وغيرها
ونوقض بولد المغصوبة فانها
واجبة الرد الى مالكها
وهذه صفة شرعية صح

اعقبه ذكر باب مجاوزة الميقات بغير احرام لان هذا من الجنايات ايضا فان قيل كان الواجب ان لا
يجب على من جاوز الميقات بغير احرام شيء لان المحرم للاشياء الموجبة للكفارات هو الاحرام
والاحرام غير موجود في ذلك الوقت فالجواب ان من جاوز الميقات بغير احرام ارتكب منهيا عنه
فتمكن في حجته نقصا ونقصانه يجبر بالدم الا ان المصنف ذكر ولو انه بالرجوع الى الميقات
ملبيا قبل ان يطوف من جاوز الميقات غير محرم ثم احرم لزمه دم لارتكابه المنهي عنه فان عاد
اليه اي الى الميقات محرما ملبيا سقط الدم عند ابي حنيفة وعندهما يسقط بعوده محرما وان
لم يلب وقال زفر لا يسقط عنه الدم لبى او لم يلب لان جنايته لم ترتفع بالعود لانه
جاوز الميقات انشاء الاحرام وصار كما اذا افاض من عرفات ثم عاد
بعد الغروب ولنا انه تدارك المتروك في اوانه وذلك قبل الشروع في الافعال وتدارك
المتروك في اوانه يسقط الكفارة بخلاف الافاضة لانه لم يتدارك المتروك لان المتروك
هناك استدامة الوقوف الى الغروب ولم يحصل في كل ما قر وبهذا الكلام تم الحجة
لزفر وبقي الكلام بينهم في ان التدارك هل يحصل بمجرد العود او مع التلبية فعندهما
بعوده محرما لانه اظهر حق الميقات وهو مروره به محرما كما اذا مر به محرما ساكتا فانه اذا احرم
من دويرة اهله وقربه ساكتا صح فكذا هذا وعنده بعوده محرما ملبيا لان العزيمة ان
يحرم من دويرة اهله فاذا احرم منها صار ذلك موضع احرامه فيشترط التلبية هنا فاذا
لبى ثم سكت عند مروره بالميقات لا شيء عليه وليس الكلام فيه انما الكلام فيما اذا ترخص
بالتأخير الى الميقات فانه يجب قضاء حقه بانشاء التلبية والاحرام فاذا ترك ذلك بالمجاوزة
ثم احرم وراء الميقات ثم عاد فان لبى فقد اتى بجميع ما هو مستحق عليه فيسقط عنه الدم وان
لم يلب فلم يات بجميع المستحق عليه فلا يسقط وان عاد الى الميقات قبل ان يحرم فاحرم منه
سقط الدم بالاتفاق لانه انشاء التلبية الواجبة عند ابتداء الاحرام وكذا يسقط
الدم لو احرم بعمرة ثم افسدها وقضاها قال صاحب الهداية ومن جاوز الوقت بغير احرام

فاحرم بعمرة فافسدها مضى فيها وقضاها ولا شيء عليه لدم ترك الميقات قال صاحب العناية ذكر في هذه المسئلة ثلثة احكام المضي فيها وقضائها باحرام من الميقات وسقوط الدم اما المضي فلان الاحرام عقد لازم لا يخرج المرء عنه الا باداء الافعال واما القضاء فلانه التزم الاداء على وجه الصحة ولم يفعل واما سقوط الدم فلانه اذا قضاها باحرام من الميقات ينجبر به ما نقص من حق الميقات بالمجاوزة بغير احرام فيسقط عنه الدم كمن سها في صلوته ثم افسدها فقضاها سقط سجود السهو وقال زفر لا يسقط عنه الدم وان عاد الى الميقات بعد ما شرع في الطواف لا يسقط وحاصله ان مسئلة العود على ثلثة اوجه وجه لا يسقط بالعود بالاتفاق وهو هذه الصورة ووجه يسقط به بالاتفاق وهو العود قبل الاحرام وفي وجه على الاختلاف الذي ذكر وان دخل كوفي البستان اي بستان بني عامر لحاجة فله دخول مكة بغير احرام لان البستان غير واجب التعظيم فلا يلزمه الاحرام بقصده واذا دخله التحق باهله سواء نوى الاقامة او لم ينو في ظاهر الرواية وعن ابي يوسف انه شرط نية الاقامة خمسة عشر يوما وللبستاني ان يدخل مكة بغير احرام للحاجة فكذلك له وميقاته اي ميقات الكوفي الذي دخل البستان لحاجة البستان والمراد منه جميع الحل الذي بينه وبين الحرم لان من كان داخل الميقات فميقاته الحل اي الحل الذي بين المواقيت والحرم قال صدر الشريعة بستان بني عامر موضع داخل الميقات خارج الحرم فاذا دخله لحاجة لا يجب عليه الاحرام لكونه غير واجب التعظيم فاذا دخله التحق باهله ويجوز لاهله دخول مكة غير محرم لكن ان اراد الحج فوقته البستان اي جميع الحل الذي بين البستان والحرم للبستاني ومن دخل مكة بلا احرام لمصلحة له لزمه بسبب ذلك اما حج او عمرة على ما ذكر آنفا كما اذا دخلها مرارا فلو عاد الى الميقات واحرم بحجة الاسلام في عامه ذلك سقط عنه ما لزمه بدخول مكة من الحج او العمرة ايضا اي كما سقط الدم وقال زفر لا يسقط اعتبارا بما لزمه بسبب النذر وصار كما اذا تحولت السنة ولنا انه تلافى المتروك في وقته وهي السنة التي دخل فيها مكة لان الواجب عليه تعظيم هذه البقعة بالاحرام كما

فلان الجميع

اذا

اذا اتاه محرما بحجة الاسلام في الابتداء وان احرم بعد عامه ذلك لا يسقط لانه صار دينا في ذمته بمضي وقت الحج فلا يتادى الا باحرام مقصود كما في الاعتكاف المنذور فانه يتادى بصوم رمضان من هذه السنة التي نذر فيها دون العام الثاني وان جاوز مكي او متمتع الحرم غير محرم فهو كمن جاوز الميقات غير محرم يعني اذا خرج مكي يريد الحج ولم يحرم من الحرم فاحرم ولم يعد الى الحرم ووقف بعرفة فعليه شاة لان ميقاته الحرم وقد جاوزه بغير احرام فان عاد الى الحرم ولبى او لم يلب فهو على الاختلاف الذي ذكرناه في الافاقي والمتمتع اذا فرغ من عمرته ثم خرج من الحرم ولم يحرم من الحرم فاحرم بالحج ووقف بعرفة فعليه دم ايضا لانه لما دخل مكة واتى بافعال العمرة صار بمنزلة المكي واحرام المكي من الحرم لما ذكرنا فيلزمه الدم بتاخيره عنه فان رجع الى الحرم واهل فيه قبل ان يقف بعرفة فلا شيء عليه وهذا ايضا على الخلاف الذي تقدم في الافاقي اذا فرغه اي وقوفه مكي او متمتع كطوافه اي كطواف من جاوز الميقات غير محرم وحاصله ان من جاوز الميقات بغير احرام اذا عاد بعد الطواف فاحرم من الميقات لا يسقط الدم وان عاد قبل الطواف فاحرم منه يسقط كذلك المكي او المتمتع اذا جاوز الحرم وتوجه الى عرفات ان عاد قبل الوقوف الى الحرم فاحرم سقط الدم وان عاد بعد الوقوف فاحرم لم يسقط عنه الدم

باب اضافة الاحرام الى الاحرام

اضافة الاحرام الى الاحرام في حق المكي وفي حقنا جناية وكذلك اضافة احرام العمرة الى احرام الحج في حق الافاقي بخلاف اضافة احرام الحج الى احرام العمرة فباعتبار معنى الجناية ذكرها عقيب الجنايات وباعتبار عدمه فصلها بباب على حدة مكي طاف لعمرته شوطا فاحرم بالحج رفضه وعليه دم وقضاء حج وعمرة عند ابي حنيفة اما الرفض فلان المكي منهي عن الجمع بين الاحرامين واما لزوم الدم فلاجل الرفض واما قضاء حج وعمرة فلانه كفائت الحج من حيث انه عجز عن المضي في الحج بعد شروعه ومن فاته حج وعمرة وقالا رفض العمرة احب الينا وقضاؤها وعليه دم لانه لابد من رفض احدهما تحرزا عن الاستدامة على غير مشروع والعمرة اولى بالرفض لانها ادنى حالا واقل اعمالا وايسر قضاء

لكونها غير موقتة قيد بالمكي لان الآفاقي اذا اهل بالعمرة اولا فطاف لها شوطا ثم اهل بالحج لم يرفض
منهما ولا يرفض الحج لان بناء اعمال الحج على اعمال العمرة صحيح في حق الآفاقي كما سيأتي الا انه
لو طاف لها اقل الاشواط كان قارنا وان طاف لها الاكثر كان متمتعا لان المتمتع من
يحرم بالحج بعد عمل العمرة وللاكثر حكم الكل والقارن من يجمع بينهما وقيد بالعمرة لان المكي
اذا اهل بالحج فطاف له شوطا ثم اهل بالعمرة فانه يرفض العمرة لان احرام الحج قد تأكد وفيه
فلما كد كان تحمل رفضها فيه اولى وقيد بشوط لانه اذا طاف لها اربعة اشواط لا خلاف
في رفض الحج واما في الشوطين والثلثة فقد صرح فخر الاسلام بوجود الخلاف الذي ذكر اذا
طاف لها شوطا كذا في العناية فلو اتمهما صح لانه ادى افعالهما كما التزمهما غير انه
منهي عنهما والنهي لا يمنع تحقق الفعل على ما عرف من اصلنا ان النهي يتحقق الشرعية دون
النفي وعليه دم لجمعه بينهما لانه تمكن النقصان في عمله لارتكابه المنهي عنه وهذا في حق المكي
دم جبر وفي حق الآفاقي دم شكر ومن احرم بحج ثم بآخر يوم النحر فان كان قد حلق في الاول
قبل احرام الثاني لزمه الآخر لما ذكرنا انه التزام محض ولا دم عليه لان الاول قد انتهى
نهايته والا اي وان لم يحلق في الاول واحرم بحج آخر لزمه الآخر وعليه دم قصر بعد
احرام الآخر او لم يقصر عند ابي حنيفة وعندهما ان لم يقصر فلا دم عليه لان الجمع بين
احرامي الحج بدعة كما ان الجمع بين احرامي العمرة بدعة فاذا حلق للاول بعد احرام الآخر فهو وان
كان نسكا في الاحرام الاول فهو جناية على الآخر لانه في غير اوانه فيلزمه الدم بالاجماع وان
لم يحلق حتى حج في العام القابل فقد اخر الحلق عن وقته في الاحرام الاول وذلك يوجب
الدم عند ابي حنيفة وعندهما لا يلزمه شيء فلهذا سوى بين التقصير وعدمه عنده وشرط
التقصير عندهما قال صاحب العناية في تفسير قول صاحب الهداية وعليه دم قصر او لم يقصر عند
ابي حنيفة [redacted] اي حلق او لم يحلق ثم قال وانما عبر عنه بالتقصير لانه وضع مسئلة في قوله
ومن احرم بالحج ثم احرم بآخر تتناول الذكر والانثى فذكر اولا لفظ الحلق ثم لفظ التقصير لان

الافضل

الافضل في الرجل الحلق وفي حق النساء التقصير قال المولى سعدي افندي لا يفهم منه تمكن البيان
هذا التفضيل والاولى ان يقال ذكر تارة لفظ الحلق وتارة لفظ التقصير لبيان انه يجوز كل
منهما ومن فرغ من عمرته الا التقصير فاحرم باخرى لزمه دم لاحرامه قبل وقت الاحرام يعني ان
وقت الاحرام للعمرة الثانية بعد الحلق او التقصير للاولى فلما احرم للثانية قبل ذلك يكون محرما
قبل الوقت فيصير جامعا بين احرامي العمرة فيلزمه الدم رعاية ولهذا وهو دم جبر وكفارة
ولو احرم آفاقي بحج ثم بعمرة لزماه لان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي فيصير بذلك
قارنا لانه قرن بين النسكين لكنه اخطأ السنة فيصير مسيئا لان السنة ادخال
الحج على العمرة بان يحرم بالحج بعد احرام العمرة او يحرم بهما جميعا فيؤدي العمرة ثم الحج فان وقف
بعرفة قبل افعال العمرة فقد رفضها اي العمرة لانه تعذر عليه اداؤها اذ هي مبنية
على الحج غير مشروعة لا يصير رافضا لها لو توجه الى عرفة ولم يقف لما مر في اول باب القران
انه لا يصير رافضا بمجرد التوجه وهو الصحيح من مذهب ابي حنيفة فان احرم بها اي بالعمرة
بعد طوافه للحج ندب رفضها اي رفض العمرة لان احرام الحج قد تأكد بشيء من اعماله بخلاف
ما اذا لم يطف للحج وقضاها لصحة الشروع فيها وعليه دم لرفضها فان مضى عليهما
اي على العمرة والحج بان يقدم افعال العمرة على افعال الحج صح ولزمه دم لجمعه بينهما وهو دم
جبر في الصحيح فلا يأكل منه الحاج لانه بان افعال العمرة على افعال الحج من وجه وقوله في
الصحيح احتراز عما اختاره شمس الائمة وقاضي خان والامام المحبوبي انه ذكر دم القران
فكان دم شكر وان اهل الحاج اي رفع صوته بالتلبية بعمرة يوم النحر او ايام التشريق
لزمته اي لزمت العمرة الحاج لكونها غير موقتة ولان الجمع بينهما مشروع في حق الآفاقي و
لزم الحاج رفضها اي العمرة لانه قد ادى ركن الحج فيصير بانيا افعال العمرة على افعال
الحج من كل وجه وقد كرهت العمرة في هذه الايام ايضا لما سنذكر في باب الفوات فان
العمرة جائزة في جميع السنة الا خمسة ايام يكره فعلها فيها ولزمه قضاؤها لصحة الشروع

فيها قوله دم لرفضها فانه مضى عليها صحيح لان الكراهة لمعنى في غيرها وهو كونه مشغولا
في الايام باداء بقية افعال الحج فيجب تخليص الوقت له تعظيما وعليه دم للجمع
بينهما قالوا وهذا دم كفارة ايضا ومن فاته الحج فاحرم بحج او عمرة لزمه الرفض القضاء
الدم يعني من فاته الحج بفوات الوقوف بعرفة اذا احرم بحج او عمرة فانه يرفض الذي
احرم به اما اذا احرم بحج فانه يرفضه لئلا يصير جامعا بين احرامي الحج وعليه قضاؤه لصحة
الشروع فيه ودم لرفضه بالتحلل قبل اوانه واما اذا احرم بعمرة فلان فائت الحج يتحلل بافعال
العمرة من غير ان ينقلب احرامه احرام العمرة فيصير جامعا بين العمرتين من حيث الافعال فعليه
ان يرفضها كما لو احرم بعمرتين ثم نقضها احرم به ايضا لصحة الشروع ولزمه دم ايضا باب

الاحصار والفوات

لما كان من الاحصار ما هو جناية على المحرم اعقبه بباب
الجنايات بباب على حدة ولم يذكر الفوات في باب مستقل بل ادخله فيه قال صاحب العناية
يقول العرب احصر اذا منعه خوف او مرض من الوصول الى اتمام حجته او عمرته واذا حبسه سلطان
او ظالم قالوا حصر فالمحصر ممنوع من عمرة على اتمام افعال ما احرم لاجله انتهى ان احصر
المحرم بعدو او مرض او عدم محرم او ضياع نفقة فله ان يبعث شاة تذبح عنه في
الحرم في وقت معين والاصل في ذلك قوله تع وان احصرتم فما استيسر من الهدي والنبي
صلى الله عليه وسلم احصر هو واصحابه عام الحديبية حين احرموا معتمرين فصدهم المشركون
عن البيت فحل النبي عليه السلام ببعث الشاة وذبح ثم تحلل وقضى العمرة من قابل قالوا وفيهم
نزلت الآية فكل من احرم بعمرة او حج ثم منع من الوصول الى البيت فهو محصر ويستوي في ذلك
جميع ما ذكر من الموانع لان التحلل قبل اوانه انما شرع دفعا للحرج الناشئ من بقائه محرما
وهذا المعنى يعم جميع ما ذكر من الموانع وكذلك ما في معناه كضلال الراحلة ومنع الزوج والسيد
اذا وقع الاحرام بغير اذنهما وقال الشافعي الاحصار يختص بالعدو فهو مردود بالكتاب
قال الكسائي وابو عبيدة ما كان من مرض او ذهاب نفقة يقال فيه احصر فهو محصر وما

كان

كان من حبس عدو او سجن يقال فيه حصر فهو محصور ونقل بعضهم اجماع ائمة اللغة على هذا
والنبي عليه السلام حصر بالعدو فعلمنا ان المراد ما يمنع من المضي والوصول الى البيت كذا في
الاختيار وقال الشافعي لا يكون الاحصار الا بالعدو ودليله مع جوابه مذكور في الهداية
وشروحه وقوله في الحرم اشارة الى انه لا يجوز ذبحه خارج الحرم لقوله تع ولا تحلقوا رؤوسكم
حتى يبلغ الهدي محله ومحله الحرم لان الهدي ما عرف قربة الا بمكان مخصوص او زمان مخصوص
والزمان قد انتفى فتعين المكان وقوله في وقت معين يعني به مواعدة من بعثها المحرم به بيوم
بعينه يذبح فيه ثم يتحلل المحرم قال صاحب العناية واذا اراد المحلل يقال له ابعث شاة
تذبح في الحرم وواعد من تبعثه بيوم بعينه يذبح فيه ثم تحلل ثم انهم قالوا البعث ان بعث
الشاة بعينها لان ذلك قد يتعذر بل له ان يبعث قيمتها حتى تشترى بها شاة فتذبح
في الحرم فيتحلل المحرم بعد ذبحها من غير حلق ولا تقصير عند ابي حنيفة ومحمد خلافا
لابي يوسف فانه يقول عليه ذلك لانه عليه الصلوة والسلام حلق عام الحديبية وكان محصرا
بها وامر اصحابه بفعل بعضهم بذلك ولهما ان الحلق انما عرف قربة مرتبا على افعال الحج فلا يكون
نسكا قبلها وفعل النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه ليعرف المشركون استحكام عزيمتهم على الانصراف
فيأمنوا جانبهم ولا يشتغلوا بكيد اخرى بعد الصلح قال صاحب الهداية في نقل قول ابي يوسف
قال ابو يوسف عليه ذلك ولو لم يفعل لا شيء عليه لانه عليه الصلوة والسلام حلق عام الحديبية
وكان محصرا بها وامر اصحابه رضي الله عنهم بذلك قال صاحب العناية هذا الذي ذكره من
الدليل يدل على انه عليه ذلك وما ان مجرد فعل النبي صلى الله عليه وسلم في الذي لا يعقل قربة دليل
الوجوب فكيف اذا امر غيره بذلك ومع ذلك لا يكون دليلا على قوله ولو لم يفعل لا شيء عليه فاين
دليله اصحابنا هذه المسئلة عن ابي يوسف فيها روايتان في رواية يجب وفي اخرى
لا يجب والمصنف اورد دليل رواية الوجوب ولم يورد دليل الرواية الاخرى لان دليل
ابي حنيفة ومحمد يصلح دليلا لها قال الكمال بعد ما حكى القول فيكون في عبارة صاحب الهداية

الباس واعلاق حيث يفهم منه ان الله منه تمتز الاول وهو الظاهر ويكثر ان يقال منزل
وعليه ذكرابي يستحب وقد استعمل في هذا المعنى من فصل المحرمات من النكاح وقوله ولم
يفعل له شي عليه قرينة لذكر انتهى بقول الحقير ويكون فعل النبي وامر للاصحابه لكونه سنة
ديرتفع الالباس والاغلاق منه كلامه وان كان محصر قارنا يبعث دمين لاحتياجه
الى التحلل عن احرامين ويجوز ذبحها قبل يوم النحر لا في الحل بل يلزم ذبحها في الحرم وعند
لا يجوز ذبحها قبل يوم النحر ان كان محصرا بالحج اعتبارا بهدي المتعة والقران فدمها
يعتبر انه بالحلق اذ كل واحد منها محلل ولابي حنيفة انه دم كفارة حتى لا يجوز الاكل منه
فيختص بالمكان دون الزمان كسائر دماء الكفارات بخلاف دم المتعة والقران لانه دم
نسك وما هو دم نسك يختص بزمان ويجوز للمحصر بالعمرة الذبح متى شاء بالاتفاق لانه
لا يتوقت العمرة فلا يتوقت التحليل منها ايضا فصل لكن تحليل المحصر وعلى المحرم بالحج اذا
تحلل قضاء حج وعمرة هكذا روي عن ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما قالا قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحل بعمرة وعليه الحج من قابل والحديث عام
الذي فاته الحج بفوات وقت الوقوف وبفواته بالاحصار لان كلا منهما قد فاته عرفة
الحجة تجب قضاء لصحة الشروع فيها والعمرة تجب لما انه في معنى فائت الحج وفائت الحج يتحلل
للحديث المذكور وعلى المعتمر المحصر قضاء عمرة فان الاحصار عنها يتحقق عندنا وقال مالك
يتحقق لانها لا تتوقت ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه احصروا بالحديبية وكانوا
عمارا ولان شرع التحلل لدفع الحرج وهذا موجود في احرام العمرة واذا تحقق الاحصار
فعليه القضاء اذا تحلل كما في الحج وعلى القارن المحصر حجة وعمرتان اما الحج وواحدة
فلما بينا من كونه فائت الحج واما الثانية فلانه خرج منها بعد صحة الشروع فان زال
الاحصار بعد بعث الدم وامكنه ان المحصر ادراكه اي ادراك الهدي قبل ذبحه والحج
ادراك الحج لا يجوز له التحلل ولزمه المضي لزوال العجز قبل حصول المقصود بالخلف

لكنه

لكنه ادراكه اي ادراك الهدي فقط بان كان منعه المواعق بذبحه يوم النحر تحلل لعجزه عن الاصل
الحج وان امكنه ادراك الحج فقط دون الهدي جاز التحلل استحسانا وفي القياس لا يتحلل وهو
قول زفر لانه قدر على الاصل وهو الحج قبل حصول المقصود بالبدل وهو الهدي ووجه الاستحسان
انا لو الزمناه التوجه لضاع ماله لان المبعوث على يديه الهدي يذبحه ولا يحصل مقصوده وحرمة
ماله كحرمة نفسه ولو خاف على نفسه لا يلزمه التوجه فكذا اذا خاف على ماله واذا جاز له التحلل على
ما مر كان له الخيار ان شاء توجه الى اداء النسك الذي التزمه بالاحرام لزوال العجز وهو
افضل لانه اقرب الى الوفاء بما عقد قال صاحب الهداية وهذا القسم الرابع وهو ادراك الحج دون
الهدي لا يستقيم على قولهما في المحصر بالحج لان دم الاحصار عندهما يتوقت بيوم النحر فمن يدرك
الحج يدرك الهدي وانما يستقيم على قول ابي حنيفة رحمه الله وامافي المحصر بالعمرة فيستقيم بالاتفاق
لعدم توقت الدم بيوم النحر عندهم جميعا انتهى فالصحيح القسم الرابع الذي اقول الكل لا يستقيم
الاول والثالث في المحصر بالعمرة لانه اذا زال الاحصار والعمرة غير موقتة كيف لا يدركها ومن منع
بمكة عن الركنين اي الطواف والوقوف فهو محصر لانه تعذر عليه الاتمام فصار كما اذا احصر في الحل
وان قدر على احدهما فليس بمحصر اما اذا قدر على الطواف ولم يقدر على الوقوف فلانه يصير
حينئذ فائت الحج يتحلل بالطواف والسعي وهو الاصل في التحلل والدم بدل عنه فلما كان قادرا على
الاصل لا يصار الى الخلف واما اذا اقدر على الوقوف ولم يقدر على الطواف فلوقوع الامن عن
الفوات لانه يكون حاجا ويتمكن من ان يطوف وعن ابي حنيفة انه ليس لاهل مكة احصار وروي عن
ابي يوسف انه قال سألت ابا حنيفة عن المحرم يحصر في الحرم فقال لا يكون محصرا فقلت اليس النبي
صلى الله عليه وسلم احصر بالحديبية وهي من الحرم فقال ان مكة يومئذ ارض حرب واما اليوم فهي دار
الاسلام فلا يتحقق الاحصار فيها قال ابو يوسف واما انا فاقول اذا غلب العدو على مكة
العباد حتى حالوا بينه وبين البيت فهو محصر قال صاحب النهاية والصحيح من الرواية ما
ذكر من التفصيل وهو ان الممنوع عن الوقوف والطواف يكون محصرا باتفاق اصحابنا واذا

قدر على اداءها لا يكون محصرا ومن فاته الحج بفوات الوقوف بعرفة فليتحلل بافعال العمرة وعليه الحج

قابل لما روينا آنفا من قوله صلى الله عليه وسلم من فاته عرفة بليل فقد فاته الحج فليحلل بعمرة وعليه الحج

قابل ولا دم عليه لان التحلل وقع بافعال العمرة فكانت العمرة في حق فائت الحج بمنزلة الدم

في حق المحصر فلا يجمع بينهما ولا فوت للعمرة وهي احرام وطواف وسعي وقد ذكر في باب التمتع وتجوز

في كل السنة فتجوز في اشهر الحج وقد اختلف السلف في ذلك فكان عمر رضي الله عنه ينهى عنها في

اشهر الحج ويقول بعد انتهاء الحج في الآفاق وعمرة في غيرها اكمل لحجكم وعمرتكم والصحيح جوازها

بلا كراهة بدليل ما روى البخاري في صحيحه باسناده الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه اعتمر في

ذي القعدة اربع عمر غير التي اعتمر مع حجته وتكره العمرة يوم عرفة ويوم النحر وايام التشريق

لما روي عن عائشة انها كانت تكره العمرة في هذه الايام الخمسة ولان هذه ايام الحج فكانت متعينة

له وعن ابي يوسف انه لا تكره في يوم عرفة قبل الزوال لان دخول وقت ركن الحج بعد الزوال أيام

لا قبله والاظهر من المذهب كراهتها في يوم عرفة قبل الزوال وبعده ويقطع التلبية

فيها اي في العمرة باول الطواف لما ذكر في باب التمتع **باب الحج عن الغير** لما كان الاصل

في التصرفات ان يقع عمن يصدر عنه كان الحج عن الغير خليقا بان يؤخر في باب على حدة والاصل ان

من صلى او صام او تصدق فجعل ثواب ذلك لغيره جاز عند اهل السنة والجماعة وقال بعض اهل

الاعتزال لا يجوز لقوله تعالى وان ليس للانسان الا ما سعى وهذا ليس بصحيح وله قد التولي هو الجنة

وليس لاحد عليك امتها لغيره لا له ليس عامل لها قلنا لما جعل نصيبه للغير صار سعيه كسعي الغير

وله ولاية ان يصير ساعيا لغيره وان يجعل استحقاقه للجنة لغيره لما روي عن كرم الله

عن النبي صلى الله عليه وسلم انه ضحى بكبشين املحين احدهما عن نفسه والآخر عن امته

ممن اقر بوحدانية الله تعالى وشهد له بالبلاغ فجعل تضحية احد الشاتين لامته

هذا قال المصنف تجوز النيابة في العبادات المالية مطلقا يعني في حالتي القدرة والعجز

لحصول المقصود وهو ايصال النفع الى الفقراء بفعل النائب ولا يجوز في البدنية بحال

لان المقصود وهو اتعاب النفس لا يحصل بفعل النائب وفي المركبة هكذا في النسخ التي رأيناها

لكن الظاهر وفي المركبة الالف والباء وقيل منهما اي من المالية والبدنية كالحج يجوز عند العجز

لحصول المشقة بتنقيص المال لا عند القدرة لعدم اتعاب النفس لان الحج مشتمل على معنيين

اتعاب النفس وتنقيص المال فاذا قدر واحج نوجد تنقيص المال ولا يوجد اتعاب النفس وعند

العجز يكتفى بتنقيص المال ويشترط الموت او العجز الدائم الى الموت لان الحج فرض العمر فلان

الحج لا كان فرض العمر وقدر على ادائه في اثناء عمره كان قادرا على اصله في وقته فوجب عليه الحج فلا

يقبل النائب فيها فوقها ان لم يكن كالشيخ الفاني اذا قدر على الصوم بعد اداء الفدية يجب عليه الصوم

بالعجز الدائم الى الموت كالزمانة والعمى وانما شرط العجز للحج الفرض لا للنفل فيجوز الانابة

في حالة القدرة لان باب النفل اوسع ومن عجز فاحج صح ويقع الحج عنه اي عن العاجز قال صاحب

الهداية فظاهر المذهب ان الحج يقع عن المحجوج عنه وبذلك تشهد الاخبار الواردة في الباب

كحديث الخثعمية فانه عليه السلام قال للخثعمية حين قالت ان ابي شيخ كبير لا يستطيع ان

يستمسك على الراحلة افيجزيه ان احج عنه حجي عن ابيك واعتمري وعن محمد ان الحج يقع عن

الحاج وللآمر ثواب النفقة ولكن يسقط اصل الحج عن الآمر لانه عبادة مركبة وعند العجز اقيم

الانفاق مقامه كالفدية في باب الصوم وينوي النائب عنه فيقول لبيك بحجة عن فلان لان

الاعمال بالنيات ولو لم ينو جاز لانه امر مطلق على السوائل ويرد النائب ما فضل من

النفقة الى الورثة او الورثة او الآمر لانه لم يملكه وانما اعطاه ليقضي الحج فما فضل رده الى

مالكه ولانه لم يستأجر على ذلك لكان الاجر لانه لا يصح الاجارة عليه ويجوز احجاج

الصرورة وهي بالصاد المهملة الذي لم يحج كذا في الصحاح لان النبي عليه السلام جوز حج

الخثعمية عن ابيها من غير ان يسألها هل حجت عن نفسها ام لا ولو كان شرطا لسألها

بيانا والمرأة والعبد لوجود افعال الحج منهم كغيرهم وغيرهم اي غير الصرورة والمرأة

والعبد اولى قالوا الاولى ان يختار رجلا حرا عاقلا بالغا قد حج عالما بطريق الحج في

ع ابي الجليل نقل ثلاث عن ولي

يجوز احجاج م

لان

انفسهما ليتوقع حجة على اكمل الوجوه وفيه امر دلالة فاحرم بحجة عنهما ضمن نفقتهما والحجة له اي للحاج لانه خالفهما وانما لا يضمن النفقة اذا وافق امر الامر لان الحج وقع عن الامر حتى لا يخرج الحاج عن حجة الاسلام وههنا قد خالف لان كل واحد منهما امره ان يخلص الحج له من غير اشتراك وهو اهل بحجة عنهما فلا يقع الحج عن الامر بل يقع عن المأمور ولا يمكنه ان يجعله عن احدهما بعد ذلك فيقع عن الحاج ويضمن النفقة لهما لانه صرف نفقة الامر الى حج نفسه وان ابهم الاحرام بان نوى عن احدهما غير معين ثم عين احدهما قبل المضي صح عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وهو القياس لانه مأمور بالتعيين والابهام يخالفه فيقع عن نفسه وهو جواب الاستحسان ان الاحرام شرع وسيلة الى الافعال لا مقصودا بنفسه والمبهم يصلح وسيلة بواسطة التعيين فاكتفي به من حيث انه شرط لان الشروط تراعى وجودها كيفما كانت بخلاف ما اذا ادى الافعال على الابهام وبعده اي بعد المضي لا يصح اتفاقا لان المؤدى لا يحتمل التعيين فصار مخالفا ودم المتعة والقران على المأمور لانه وجب شكرا لما وفقه الله تعالى من الجمع بين النسكين والمأمور هو المختص بهذه النعمة لان حقيقة الفعل منه قال صاحب النهاية وهذه المسئلة تشهد بصحة المروي عن محمد رحمه الله ان الحج يقع عن المأمور قال ابن الهمام وقد يقال لا يلزم هذه الشهادة اذ لا شك ان الافعال انما وجدت من المأمور حقيقة غير انها تقع عن الامر شرعا ووجوب هذا الدم شكرا مسبب عن الفعل الحقيقي انتهى وكذا دم الجناية على المأمور لانه هو الجاني ودم الاحصار على الامر عند الطرفين لانه هو الذي ادخله في هذه العهدة فعليه خلاصه خلافا لابي يوسف لانه وجب للتحلل دفعا لضرر امتداد الاحرام وهذا الضرر راجع الى الحاج فيكون الدم عليه وان كان المحجوج عنه ميتا فالحصر على المأمور في ماله اي فالدم في مال الميت عندهما خلافا لابي يوسف ثم قيل هو من ثلث مال الميت لانه صلة كالزكوة وغيرها وقيل هو من جميع المال لانه وجب حقا للمأمور بادخاله الامر في هذه العهدة فصار دينا مطالبا من جهة العباد وان جامع المأمور

الاستقبال وتوى ضمن النفقة لان الصحيح هو المأمور به دون الفاسد فاذا افسد لم يقع ما امر به فكان بالانفاق على نفسه فيضمن ما انفقه على حجة من مال غيره ثم اذا قضى نفس الحج في السنة الثانية على وجه الصحة لا يسقط به حج الميت لانه لما خالف في السنة الماضية بالافساد صار الاحرام والانفاق على نفسه والحج الذي ياتي به في السنة القابلة قضاء لذلك الحج فكان والانفاق على نفسه ايضا وان مات المأمور في الطريق يحج من منزل الامر عند ابي حنيفة وهو القياس لان القدر الموجود من السفر قد بطل بالموت لانه من اعمال الدنيا قال عليه الصلاة والسلام اذا مات ابن آدم انقطع عمله الا الثلث الحديث وتنفيذ الوصية من احكام الدنيا فبقيت الوصية من وطنه كان لم يوجد الخروج من ثلث ما بقي من ماله اي من تركة المحجوج عنه ان كان ميتا عند ابي حنيفة ايضا لان قسمة الوصي وعزله المال لا يصح الا بالتسليم الى الجهة التي سماها الموصي لانه لا خصم ليقبض ولم يوجد التسليم الى تلك الجهة فصار كما اذا هلك قبل الافراز والعزل فيحج بثلث ما بقي كما هو كذلك اذا هلك قبل الافراز والعزل وعندهما من حيث مات المأمور وهو جواب الاستحسان لان سفره لم يبطل لقوله تعالى ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع اجره على الله وقال عليه الصلوة والسلام من مات في طريق الحج كتب له حجة مبرورة في كل سنة واذا لم يبطل اعتبرت الوصية من ذلك المكان واصل الاختلاف في الذي يحج بنفسه ويبتنى على ذلك المأمور بالحج لكن عند ابي يوسف يحج بما بقي من الثلث الاول لانه هو المحل لنفاذ الوصية لان الوصية محل نفاذها الثلث وعند محمد يحج بما بقي من المال المدفوع اليه ان بقي شيء والا بطلت الوصية اعتبارا بتعيين الموصي اذ تعيين الوصي كتعيينه ويرد ما فضل من النفقة في تلك المسئلة الى الورثة او الوصي وصورة هذه المسئلة على الاختلاف المذكور رجل له اربعة آلاف درهم مثلا اوصى ان يحج عنه فمات وكان مقدار مؤنة الحج الف درهم فدفعها الوصي الى من يحج عنه فسرقت في الطريق مثلا قال ابو حنيفة يؤخذ ثلث ما بقي من التركة وهو الف درهم فان سرقت ثانيا يؤخذ ثلث ما بقي من الالوف

وهكذا او قال ابو يوسف يؤخذ ما يحج به من ثلث جميع المال وهو يلغمائة وثلثون وثلث درهم وان كان
ثانيا لا يؤخذ مرة اخرى وقال محمد اذا استرجع الى ثلث ما بقي دفعها اولا مطالع الورثة
وان بقي منها شيء يحج به لا لا غير وكذا اذا مات الماموم في الطريق وهي مسئلة من قرر
وضى اهل بحجة عن ابويه ثم عين احدهما جاز لانه متبرع يجعل ثواب عمله لاحدهما
مسئلة امرأة جلس فيما سبق لانه في يفعل بحكم الآمر وقد خالف امرهما ما ذكرناه
اي يجعل ثواب عمله لغيره من جميع العبادات بهذا وقع في موضع العلة لما قبله وقد بيناه في
اول الباب مع الحكمة الواقع فيه والله اعلم **باب الهدي** لما كثر ذكر لفظ الهدي
فيما تقدم من مسائل نسك وجزاء وعقوبة احتاج الى بيان الهدي وما يتعلق به من المسائل
وقالم يحل وجوبه على احد هذه الاشياء اخر ذكره عن ذكر هذه الاشياء هو من ابل او بقر او
غنم لان الهدي ما يهدى الى الحرم ليتقرب به فيه والاصناف الثلثة سواء في هذا المعنى
واقله شاة لانه عليه السلام جعل الشاة ادناه ومنه يعلم كون الابل والبقر هديا لانه لما
جعل الشاة ادناه لا بد ان يكون له اعلى وهو البقر والجزور كذا في الهداية ولا يجب
تعريفه اي تعريف الهدي قال صاحب النهاية التعريف ههنا تلفيه الثلثة باهل عرفة من
غيرها من المواضع والذهاب بالهدايا الى عرفة واعلامها بعلامة مثل التقليد والاشعار
وكل هذا ليس بواجب ثم ههنا يحتمل ان يراد به الثاني بدلالة قول صاحب الهداية فيه
من نسك فيحتاج الى ان يتوقف به اي يذهب به الى عرفات ويحتمل ان يراد به الاخير بدلالة
قوله لانه نسك فيكون مبناه على التشهير انتهى ما في النهاية ويجزي فيه ما يجزي في الضحية
لانه قربة تعلقت باراقة الدم كالاضحية فيتزلان منزلا واحدا فيجوز ههنا ما يجوز
ثمة ولا يجوز ههنا ما لا يجوز ثمة لان كلا منهما قربة اراقة الدم ويجزي الشاة في كل
موضع الا اذا طاف للزيارة جنبا او جامع بعد وقوف عرفة قبل الحلق فلا يجزي
فيهما الا البدنة ووجههما ذكر في باب الجنايات وقيد بقوله قبل الحلق لانه اذا جامع

الهدي م

بعد الحلق يجزيه الشاة كما تقدم ويأكل من هدي التطوع والمتعة والقران لانها دم نسك فيجوز
الاكل منها بمنزلة الاضحية وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اكل من لحم هديه وحسا من مرقه
لا يأكل من غيرها لانها دماء كفارات وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم لما احصر بالحديبية وبعث
الهدايا على يدي ناجية الاسلمي رضي الله عنه قال له لا تأكل انت ورفقتك منها شيئا وفي الرفقة
لانهم كانوا اغنياء كذا [illegible] وخص ذبح هدي المتعة والقران بايام النحر لقوله تعالى
فكلوا منها واطعموا البائس الفقير ثم ليقضوا تفثهم كذا في العناية وفيه الاستدلال به
ان الله تعالى عطف قضاء التفث على الاكل من بهيمة الانعام التي نحروها وقضاء التفث مختص
بيوم النحر فيكون النحر كذلك واعترض بان ثم للتراخي فيها يكون الذبح قبل يوم النحر فقضاء
التفث فيه واجيب بانه موجب ثم في التراخي يتحقق بالتاخير ساعة فلو جاز الذبح قبل
يوم النحر جاز قضاء التفث بعده بساعة وليس كذلك كما لو حل القادر بعد امكان غايته
ان يثبت الاحتمال وقد علم بالادلة انه لم يكن الا يوم النحر فيتعين كذلك لذكره ان
المراد من قوله وخص بايام النحر انه لم يجز قبله لانه لو ذبح بعد ايام النحر اجزأه الا انه ترك
الواجب انتهى دون غيرها فانه يجوز ذبحه في اي وقت شاء الاعلى اصل سوى دم التطوع
بالتشديد ولا يجوز ذبح هدي التطوع الا في يوم النحر وقال صاحب الهداية وفي الاصل يجوز
ذبح دم التطوع قبل يوم النحر وذبحه يوم النحر افضل وهذا هو الصحيح لان القربة في التطوعات
باعتبار انها هدايا وذلك يتحقق بتبليغها الى الحرم فاذا وجد ذلك جاز ذبحها في غير يوم
النحر وفي ايام النحر افضل لان معنى القربة في اراقة الدم فيها اظهر وخص الكل بالحرم لقوله
تعالى هديا بالغ الكعبة فصار الحرم اصلا في كل دم هو كفارة ولان الهدي اسم لما
يهدى الى مكان ومكانه الحرم قال النبي صلى الله عليه وسلم منى كلها منحر وفجاج مكة منحر كلها والفجاج
جمع فج وهو الطريق الواسع بين الجبلين والحاصل ان الدماء على اربعة اوجه منها ما يختص
بالزمان والمكان كدم المتعة والقران ودم الاحصار عندهما ومنها ما يختص بالزمان دون

اي صاحب العناية م

لان كرم الاضحية ومنها ماله تحقق بالزمان او بالمكان كما لزم محمد رح عندهما وعند ابي حنيفة
بالمكان ويجوز ان يتصدق به اي بالهدي على فقير الحرم وغيره يعني بعد ما ذبحها في الحرم لان
الصدقة قربة معقولة وهي على كل فقير قربة خلافا للشافعي ويتصدق بجله وخطامه وهو
الزمام وهو ما يجعل في انف البعير لانه صلى الله عليه وسلم امر عليا بان يتصدق بهما ولا يعطي اجر الجزار
منه اي من الهدي لانه عليه السلام نهى عليا عن ذلك ولا يركبه اي الهدي الا عند الضرورة
وقال الشافعي يجوز ركوبها اضطر او لم يضطر لما روي انه عليه السلام راى رجلا يسوق بدنة
فقال اركبها ويحك ولنا انه جعله خالصا لله تعالى فما ينبغي ان يصرف شيئا من عينه او
منافعه الى نفسه الا اذا اضطر وتأويل ما رواه انه كان عاجزا محتاجا بدليل ما روى صاحب السنن
باسناده الى جابر بن عبد الله سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول اركبها بالمعروف اذا
الجئت اليها حتى تجد ظهرا فعلم ان ركوبها لا يجوز من غير ضرورة لانه قال اذا الجئت اليها
وهذا دليل واضح على انه كان عاجزا لانها تستعمل في موضع الترحم كذا ذكره الشيخ فان نقص
بركوبه ضمنه ولا يحلبه فان حلبه تصدق به اي باللبن لانه متولد من الهدي فلا يصرفه الى
حاجة نفسه وينضح ضرعه بالماء البارد لينقطع لبنه قال صاحب الهداية هذا اذا
كان قريبا من وقت الذبح وان كان بعيدا منه يحلبه ويتصدق بلبنه كيلا يضر بها فان
صرفه لحاجة نفسه تصدق بمثله او بقيمته لانه مضمون عليه فان عطب من عز على
البدن الواجب او تعيب فاحشا اقام غيره مقامه لان الواجب باق في ذمته بعد
وما لمعيب مثله لا يتادى الواجب فلا بد من غيره وصنع بالمعيب ما شاء لانه التحق بسائر
املاكه وان عطب هدي التطوع في الطريق اي قرب الى العطب كما قاله نحره
لقوله نحره وصبغ نعله اي قلادته بدمه وضرب به اي بنعله صفحته
اي صفحة سنامه ولا يأكل منه هو ولا غني بذلك امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ناجية
الاسلمي وفائدة الصبغ والضرب ان يعلم الناس انه هدي فيأكل منه الفقراء دون الاغنياء

ولان

ولان الاذن بتناوله معلق بشرط بلوغه محله فينبغي ان لا يحل قبل ذلك اصلا الا ان التصدق
على الفقراء افضل من ان يتركه جزرا للسباع وفيه نوع تقرب والتقرب هو المقصود فالحاصل
الحال يعني ... لان مفهوم الشرط لا يعتبر عندنا وليس عليه غيره لانه تطوع ويقلد
بدنة التطوع والمتعة والقران لانها دم نسك وفي التقليد اظهاره وتشهيره فيليق بها
ومن التقليد تقدم لا يقلد غيرها لان سببها الجناية والستر اليق بها **مسائل**
منثورة اي هذه مسائل منثورة من عادة المصنفين ان يذكروا في اواخر الكتب ما شذ
وندر من المسائل في الابواب السالفة في فصل على حدة تكثيرا للفائدة ويترجموا عنه بمسائل
منثورة او مسائل متفرقة او مسائل شتى او مسائل لم تدخل في الابواب شهدوا ان هذا
اليوم الذي وقف فيه يوم النحر بطلت هذه الشهادة استحسانا لان هذه شهادة قامت على
النفي على امر لا يدخل تحت الحكم لان المقصود منها نفي حجهم والحج لا يدخل تحت الحكم لان الحج
ليس من باب ما يلزم قضاء ربما انهم شهدوا بانه لم يصل فلا تقبل ولان فيه بلوى عاما
لتعذر الاحتراز عنه والتدارك غير ممكن وفي الامر بالاعادة حرج بين ولو شهدوا انه اي
اليوم الذي وقفوا فيه يوم التروية صحح تلك الشهادة لان التدارك ممكن في الجملة بان يزول
الاشتباه في يوم عرفة ولانه امر لو قبل له نظير في القضاء في الصلوة والصوم ولا كذلك هاهنا
فلهذا قالوا ينبغي للحاكم ان لا يسمع هذه الشهادة ويقول قد تم حج الناس انصرفوا لانه ليس فيها
الا ايقاع الفتنة وكذا اذا شهدوا عشية عرفة برؤية الهلال بان شهد الشهود في
الطريق قبل ان يلحقوا بعرفات عشية عرفة بان يقولوا انا كنا رأينا هلال ذي الحجة وهذا
اليوم هو التاسع فان كان الامام لا يمكنه الوقوف في بقية من الليل مع اكثر الناس لا
يسمع هذه الشهادة ويقفون من الغد بعد الزوال لانهم شهدوا وقد تعذر الوقوف
فصار كانهم شهدوا بعد الوقت فلا تسمع وان كان يمكنه الوقوف مع اكثر الناس ولكن
لا يلحق الضعفة فان وقف جاز والا فاته الحج لانه ترك الوقوف مع العلم به والقدرة عليه

لان المعتبر فيهما الاكثر دون الاقل ومن ترك الجمرة الاولى في اليوم الثاني رمى الكل وان شاء
فان شاء رماها فقط لانه تدارك المتروك في وقته وانما ترك الترتيب والاولى ان
يرمي الكل على الترتيب لمراعاة الترتيب المسنون ومن نذر ان يحج ماشيا يمشي من بيته
حتى يطوف للزيارة وهو رواية الجامع الصغير وهو الصحيح وفي رواية الاصل يخير
بين الركوب والمشي لان الحج ماشيا يكره وراكبا افضل واذا لزمه المشي على رواية الجامع
الصغير يمشي الى ان يطوف للزيارة فينتهي افعال الحج بطواف الزيارة ثم يركب بعد ان
شاء ثم قيل يبتدئ المشي من حين يحرم وعليه الامام فخر الاسلام والامام العتابي
وقيل من بيته وعليه شمس الائمة السرخسي ومال اليه صاحب الهداية حيث قال لان
الظاهر انه هو المراد فان ركب اراق دما لانه ادخل نقصا فيه لما ذكر في رواية عقبة
بن عامر الجهني انه جاء الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال ان اختي نذرت ان تحج
ماشية فقال عليه السلام ان الله لغني عن تعذيب اختك فلتركب ولتذبح لركوبها
شاة وفي بعض الروايات ولترق دما قالوا انما يركب اذا بعدت المسافة وشق المشي
واذا قربت والرجل ممن يعتاد المشي ولا يشق عليه ينبغي ان لا يركب قال صاحب العناية
توهم هذا بيان التوفيق بين رواية الاصل وبين رواية الجامع الصغير انتهى ملك
المشتري امة محرمة بالاذن اي باذن مولاها فله اي للمشتري ان يحللها ويجامعها
وقال زفر ليس له ذلك لان هذا عقد سبق ملكه فلا يتمكن من فسخه كما لو اشترى جارية
منكوحة ولنا ان المشتري قائم مقام البائع وقد كان للبائع في ظاهر الرواية ان يحللها
فكذا للمشتري الا انه يكره ذلك للبائع لما فيه من خلف الوعد وهذا المعنى لم يوجد في
المشتري بخلاف النكاح لانه ما كان للبائع ان يفسخه فكذا لا يكون ذلك للمشتري واذا كان
له ان يحللها لا يتمكن من ردها بالعيب عندنا وعند زفر يتمكن لانه ممنوع عن غشيانها
والاولى تحليلها بقص شعر او قلم ظفر قبل الجماع ثم جماعها تعظيما لامر الحج والله اعلم

كتاب النكاح

النكاح لما فرغ من العبادات شرع في المعاملات وابتدأ منها بالنكاح لان فيه مصالح
الدين والدنيا وقد اشتهر فيه وعيد من رغب عنه وتحريض من رغب فيه الاثار وما اتفق في حكم
من احكام الشرع مثل ما اتفق في النكاح من اجتماع دواعي الشرع والعقل والطبع اما دواعي الشرع
من الكتاب فقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع والسنة قوله عليه السلام تناكحوا
تكثروا فاني اباهي بكم الامم يوم القيامة وقوله عليه السلام النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني
والاجماع ظاهر واما دواعي العقل فان كل عاقل يحب ان يبقى اسمه ولا ينمحي رسمه وما ذاك
غالبا الا ببقاء النسل وطريقه النكاح غالبا واما الطبع فان الطبع البهيمي من الذكر والانثى
يدعو الى تحقيق ما اعد من المباضعات الشهوانية والمضاجعات النفسانية ولا مزجر فيها اذا كان
بامر الشرع وان كان بدواعي الطبع بل يؤجر عليها لكونه سنة مشروعة والنكاح في اللغة
عبارة عن الوطء ثم قيل للتزوج نكاح مجازا لانه سببه وقيل هو مشترك بينهما ولهذا قال الجوهري
النكاح الوطء وقد يكون العقد وقال صاحب ديوان الادب نكح المرأة تزوجها ونكحها اذا جامعها
وفي الاصطلاح هو عقد يرد على ملك المتعة قصدا احتراز عن البيع لانه عقد قد يرد على
ملك المتعة ايضا الا انه يرد عليه تبعا لا قصدا يجب عند التوقان اي هيجان الشهوة
لم يغلب وان التأم بحركتها وانفتاح ما قبلها لما ذكرنا من الاضطرار كالخبز واما
يجب في حالة التوقان لانه يخاف عليه او يغلب على الظن وقوعه في الزنا والنكاح يمنع عن
ذلك فكان واجبا لان الامتناع من الحرام واجب فما يمنع عنه واجب ويكره عند خوف
الجور سوء خلقه لان النكاح انما شرع لما فيه من تحصين النفس ومنعها عن الزنا وسبيل
الافعال وتحصيل الثواب المحتمل بالولد الذي يعبد الله تعالى ويوحده والذي يخاف الجور
الى اهله يباشر الجور ويرتكب عنهما المحرمات فينعدم في حقه المصالح لرجحان هذه
المفاسد عليها ويحتمل ان يترك ما وجبت من سوء الخلق عند وصوله الى هذه النعمة
الجليلة ويتمتع بها امتزاجا تاما مع ان النصوص لا تفصل فقلنا بالكراهة في حقه عملا بالخبر

بالعقد الحكمي ويستحق شوكدا حال الاعتدال لما تقدم من النصوص بعضها امر وبعضها ترغيب
محض وبعضها ناطق بكونه سنة ولانه عليه السلام واظب عليه مدة عمره ولانها آية التأكيد فكان
سنة شوكدة حال الاعتدال وينعقد بايجاب وقبول كلاهما بلفظ ماض كقوله زوجت وقول
الآخر تزوجت او قبلت لان الصيغة وان كانت للاخبار وضعا فقد جعلت للانشاء شرعا دفعا
للحاجة وانما اختير لفظ الماضي لان واضع اللغة ما وضع للانشاء لفظا وانما عرف الانشاء بالشرع
واختيار لفظ الماضي لدلالته على التحقيق والثبوت بكونه ادل على قضاء الحاجة كذا اخبرني البيانية
او احدهما بلفظ ماض كزوجني فقال زوجت قال صاحب الدرر والغرر وينعقد بايجاب
وقبول وضعا للمضي كزوجت وتزوجت وينعقد ايضا بما وضعا احدهما وضع احدهما له اي
للمضي والآخر للاستقبال يعني الامر فانه موضوع للاستقبال كزوجني فزوجت وانما عطف
بما وضعا على ايجاب وقبول اشارة الى ان ما وضع للاستقبال ليس الايجاب ولا القبول فان صاحب
الهداية قال النكاح ينعقد بالايجاب والقبول بلفظين يعبر بهما عن الماضي ثم قال وينعقد بلفظين
يعبر باحدهما عن الماضي وبالآخر عن المستقبل فاعاد لفظ ينعقد بلفظين تنبيها على ان اللفظين الذين
احدهما ماض والآخر مستقبل ليسا بايجاب وقبول بل قوله زوجني توكيل وقوله زوجت ايجاب
وقبول حكما فان الواحد يتولى طرفي النكاح بخلاف البيع كما سيأتي وصاحب الوقاية والكنز
كانهما زعما ان قول صاحب الهداية ثانيا وينعقد بلفظين غير محتاج اليه بناء على زعم ان
ما وضع للماضي والمستقبل ايجاب وقبول فقصدا الاختصار فقال الاول ينعقد بايجاب
وقبول لفظهما ماض كزوجت تزوجت او ماض ومستقبل كزوجني فقال زوجت وقال
الثاني ينعقد بايجاب وقبول بلفظين وضعا للمضي او احدهما وقال شارح النقاية اي ينعقد
النكاح بالايجاب والقبول بلفظين وضعا للمضي او وضع احدهما للماضي والآخر للمستقبل
فجعلوا ما وضع للمستقبل من الايجاب والقبول وهو مخالف للكتب وتحقيق المهاية قال ابن
ذكر هذا المعنى موجود ايضا فيما اذا كان احدهما ماضيا والآخر مستقبلا مثل ان يقول

زوجني بنتي لمن زوجتك لان قوله زوجني توكيل وانا منه وقوله زوجتك امتثال للامر فينعقد
به النكاح فان المصنف يجعل زوجني شطر العقد ويوافقه الشارح فيه ثم يجعله توكيلا في اثنائه
والعجب انه ذكر ان صاحب الهداية نص بما نبه على هذه الدقيقة كيف لم يتنبه لها هؤلاء الافاضل
الى هاهنا كلام صاحب الدرر والغرر انتهى ما قال صاحب الدرر يقول الفقير كلام صاحب الدرر في
محل نزاع صاحب الهداية باعادة لفظ وينعقد بلفظين ثانيا مسلم لكن لا نسلم ان قول صاحب الوقاية
او ماض ومستقبل معطوف على قوله ماض حتى يكون التقدير بايجاب وقبول لفظهما ماض او لفظهما
ماض ومستقبل بل هو معطوف على قوله بايجاب وقبول ويكون التقدير وينعقد بايجاب وقبول لفظهما ماض
وينعقد بماض ومستقبل ولا يلزم منه ان يكون المستقبل ايجابا او قبولا غاية ما في الباب ان يكون
المستقبل توكيلا وقوله زوجت ايجابا وقبولا على موافقة ما في الكتب واما عبارة صاحب الكنز
فانه نقل الاصلاح للكنز قال صاحب التسهيل اعلم ان ما ذكره في الهداية ويكون للتمثيل من قولهم
زوجني ليس في الحقيقة شطر العقد بل هو توكيل وانما جعلوه بمنزلة احد الشطرين لانه واسطة
كقوله الآخر شطري العقد فصحا بالواحد فان الواحد يتولى طرفي النكاح انتهى يقول
الفقير فعلى ما ذكره صاحب التسهيل يمكن حمل عبارة صاحب الكنز على الصلاح فانه جعل المستقبل منزلة
احد الشطرين لكونه واسطة فقال ما قال ويؤيده موافقته الزيلعي له في جعله شطر العقد ثم جعله توكيله
وانا به والحمل على الصلاح بالقدر الممكن اصلح من الحمل على الخطاء والفساد والى ما ذكرناه اشار
في كلام الكمال بعبارات فراجع اليه العلم في الحقيقة عند الله العليم متعال جل عن الشبه وقال وان
لم يعلما معناها ما في الفتاوى الظهيرية رجل تزوج امرأة بالعربية او بلفظ لا يعرف معناه وجرى
نسهابه ان علما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح يكون نكاحا عند الكل وان لم يعلما معناه وان
لم يعلما ان هذا اللفظ ينعقد به النكاح ينبغي ان ينعقد ايضا كما في الطلاق والعتاق لان العلم
بمضمون اللفظ انما يعتبر لاجل القصد فلا يشترط فيما يستوي فيه الجد والهزل بخلاف البيع ونحوه
فقيل لا ينعقد بلفظ لا يعلمان معناه وهو مختار صاحب الخزانة وشيخ الاسلام لكن الرواية

والبداية يتنفى صحة ذلك لان الشارع اي الاسلام فلا يكون الجهل في الاحكام عذرا فيها كذا في
حاشية مولانا الفرحلبي ولو قال دادي او بذيرفتي فقال دادا او بذيرفتي بلا ميم صح بعني
اذا قيل للمرأة خويشتن برني بفلان دادي فقالت دادم قيل للرجل بذيرفتي فقال بذيرفتم
بلا ميم يصح النكاح لجريان العرف به والاحتياط ان يقول بالميم قال صاحب الذخيرة عن نجم
الدين النسفي انه كان يقول ينبغي ان يقول الخاطب خويشتن بزني دادي وتقول المرأة
خويشتن بزني دادم لان في انعقاد النكاح بدون ذكر بزني اختلاف المشايخ فلابد
من ذكره لتكون المسألة متفقا عليها كبيع وشراء يعني اذا قيل للبايع فروختي فقال فروختم
ثم قيل للمشتري خريدي فقال خريدم يصح البيع وان لم يقولا فروختم وخريدم لما ذكرنا من
العرف ولو قالا عند الشهود ما زن وشوهيم لا ينعقد وكذا لو قال للمرأة هذه امرأتي
وقالت المرأة هذا زوجي عند الشهود لا يكون نكاحا قال الامام قاضيخان ينبغي ان يكون
الجواب على التفصيل ان اقرا بعقد ماض ولم يكن بينهما عقد لا يكون نكاحا وان اقر بامرأة
انه زوجها واقر الرجل انها امرأته يكون ذلك نكاحا ويتضمن اقرارهما بذلك انشاء النكاح
بينهما بخلاف ما اذا اقرا بعقد لم يكن فانه كذب محض وانما يصح بلفظ نكاح وتزويج وما
وضع لتمليك العين في الحال كبيع وشراء وهبة وصدقة وتمليك وقال الشافعي لا يصح الا
بلفظ النكاح والتزويج لان ما عداهما ينعقد بغيرها مثل التمليك ونحوه فاما ان ينعقد به من
حيث انه حقيقة او من حيث انه مجاز لا سبيل الى الاول لانه ليس حقيقة لان التمليك
والتزويج مترادفين وكذا كذا اذ التمليك يوجد بغير نكاح ولا الى الثاني لعدم المناسبة بينهما
لان التزويج للتلفيق يقال لفقت بين ثوبين ولفقت احدهما بالآخر اذا الأمت
بينهما بالخياطة والنكاح الضم ولا ضم ولا ازدواج بين المالك والمملوكة اصلا فلا مناسبة
بينهما قلنا المناسبة بينهما موجودة لان التمليك سبب لملك المتعة في محلها يعني ان تمليك
الرقبة سبب لملك المتعة اذا صادف محل المتعة لافضائه اليه وملك المتعة هو الثابت بالنكاح

والبينة

والبينة طريق المجاز وانما قيد والمقول لهم في محلها احترازا عن تمليك الغلمان والبهائم والاخت
الرضاعية والامة المجوسية فانها ليست بمحل لملك المتعة لا بالاجارة لانها لا توجب ملك العين
بل المنافع والاباحة والاعارة لانهما لا توجبان الملك اصلا والوصية لانها لا توجب الملك
في الحال بل مضافا الى ما بعد الموت ولا ينعقد ايضا بلفظ الاقالة والصلح والشركة وشرط
سماع كل من العاقدين لفظ الآخر اذ لولاه لم يتحقق الرضاء من الطرفين فلا ينعقد
به النكاح ويتفرع عليه انه لا ينعقد بالكتابة من الحاضر فلا بد من سماع العاقدين وشرط حضور
حرين او حر وحرتين مكلفين اي بالغين عاقلين انما شرط الحرية والتكليف لان الشهادة
من باب الولاية والعبد والصبي والمجنون ليسوا من اهل الولاية مسلمين لان الكافر
لا ولاية له على المسلم ان كانت الزوجة مسلمة قيد لقوله مسلمين سامعين معا لفظهما اي
لفظ العاقدين وقيل الشرط حضور الشاهدين لا سماعهما والصحيح هو الاول فلا ينعقد بحضور
الاصمين وهند بين لم يفهما كلامهما وينعقد بحضور الشاهدين اذا فهموا وان لم يذكروا بعد
الفجر فلا يصح ان سمعا متفرقين كما اذا انكحا بحضور واحد ثم غاب هو وحضر آخر فاعادا
بحضوره كذا في صدر الشريعة وقال الفاضل يعقوب باشا وفيه كلام وهو انه على هذا لا يوجد
حضور الشاهدين معا عند المقدمين قطع النظر عن السماع معا بل الاولى بيان تفرق السماع
مع المعية في الحضور كما لا يخفى وحمل كلامه على ارادة جعل قيد المعية راجعا الى ذا ينهما حال
السماع لا الى السماع بعيد لان الحمل على ذكره مع كونه تكلفا فيه ليس علاوة لذكره سابقا
اشتراط حضور الشاهدين ولعدم الحضور بدون المعية وعدمها في غاية البعد انتهى
فالاولى للتمثيل ما روي عن ابي يوسف ان رجلا تزوج امرأة بحضور شاهدين فسمع احدهما
ولم يسمع الآخر فاعاد الزوج فسمع الآخر ولم يسمع الاول لا يجوز حتى يسمعا جميعا وان
[illegible] عنه ايضا انه يجوز فيكون ما ذكر في متن الرواية الاولى منه ولو سمع
احدهما كلام الزوج والآخر كلام المرأة ثم اعيد وانعكس السماع فالصاحبان لم يجز عنده

وتعلم

العاقد واما ابو يوسف ان اتحد المجلس وجاز كونهما الشاهدين فاسقين عندنا خلافا
للشافعي لان الشهادة من باب الكرامة والفاسق من اهل الاهانة ولنا انه من اهل الولاية
على نفسه لان له ان يزوج نفسه وعبده وامته وبقربيا يتعلق بنفسه من القتل وغيره فيكون من
اهل الشهادة وهذا لانه لما لم يحرم الولاية على نفسه لاسلامه لا يحرم على غيره لانه من جنسها
ولانه صلح مقلدا فيصلح مقلدا فكذا شاهدا فان قلت تمسك الشافعي ايضا بقوله عليه
الصلوة والسلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل ثم الجلي عنه قلت لم يصح قوله وشاهدي
عدل في كتب الحديث انما الرواية لا نكاح الا بولي ولئن صح الحديث وصحت الزيادة ايضا
فنقول ذكر العدل منكرا في موضع الاثبات فيقتضي ادنى ما ينطلق عليه اسم العدل وذلك
يحصل بالاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم المسلمون عدول بعضهم على بعض كذا في البناية او
محدودين في قذف لان المحدود في القذف من اهل الولاية فيكون من اهل الشهادة تحملا
انما الفائت عنه ثمرة الاداء بالنهي لجريمته ولا يبالي بفوات ثمرة الاداء لان كلامنا في مجرد
الانعقاد او اعميين او ابني العاقدين او ابني احدهما لان كلا منهما اهل الولاية فيكون
اهل الشهادة تحملا انما الفائت ثمرة الاداء ايضا ولا يظهر شهادتهما اي الابنين
عند دعوى القريب يعني اذا ادعى الرجل حضور ابني الزوج فان ادعى هو لم تقبل شهادة
ابنيه واما اذا ادعت المرأة تقبل شهادتهما لها وان نكحا عند ابني المرأة ان ادعت
لا تقبل شهادتهما لها وان ادعى الزوج تقبل لقول المصنف كذا اصلحه صدر الشريعة
بناء على كلام صاحب الوقاية والمصنف بدل لفظ الزوجين بالعاقدين فيتناول
الزوجين ووكيلهما ووليهما واصاب في ذلك فيمكن تصوير المسئلة بوجوه تدبر وصح
تزوج مسلم ذمية عند ذميين عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد وزفر
لهما ايضا لان سماع كلام العاقدين من الايجاب والقبول شرط في النكاح
شهادة وهذا ظاهر لانا لا نريد من الشهادة على النكاح الا ذلك ولا شهادة

للناز

للكافر على المسلم فهو ابا الاتفاق فكأنهما لم يسمعا كلام الزوج وكلاهما كلاهما شرط على ما تقدم
ولهما ان الشهادة في النكاح شرطت على اعتبار اثبات الملك عليها لوروده على محل ذي خطر
لا على اعتبار وجوب المهر لانه مال ولا يجب الشهادة على لزوم المال وهما شرطت على اعتبار اثبات الملك
عليها شهادة كانت الشهادة في النكاح شهادة عليها واذا كانت الشهادة حال انعقاد النكاح
شهادة عليها كان الذميان شاهدين عليها لا عليه وشهادة اهل الذمة على الذمية جائزة
ولا يظهر النكاح بشهادتهما اي الذميين ان ادعت الذمية النكاح على مسلم اذ لا تقبل شهادة
الكافر على مسلم وان ادعى مسلم عليها النكاح تقبل شهادة الذميين لا عليها ومن امر رجلا ان يزوج
صغيرته فزوجها عند رجل صح ان كان الاب حاضرا لان الاب يجعل مباشرا للعقد لاتحاد المجلس
فيكون الوكيل سفيرا معبرا فيبقى شاهدا والا اي وان لم يكن الاب حاضرا فلا يصح لان المجلس مختلف
فلا يمكن ان يجعل الاب مباشرا مع عدم حضوره وكذا لو زوج الاب بالغة عند رجل
ان حضرت البالغة صح فصارت كان البالغة عاقدة والاب وذلك الرجل شاهدين والا اي وان
لم تحضر البالغة فلا يصح قال صاحب النهاية جعل الوكيل سفيرا محضا والاب مباشرا تكلف غير
محتاج اليه في مسئلة الاولى لان الاب يصلح ان يكون شاهدا في باب النكاح فلا حاجة الى نقل
المباشرة من المأمور الى الآمر وانما يحتاج اليه في هذه المسئلة لان البالغة اذا كانت حاضرة
جاز النكاح بنقل مباشرة الاب اليها لعدم صلاحيتها للشهادة على نفسها وان كانت غائبة
لم يجز لان الشيء انما يعتبر ان لو تصور تحقيقا قال صاحب العناية واقول ارى انه لا فرق بين
الصورتين في الاحتياج الى ذكر التكلف ثمه لان الاب اذا كان حاضرا لا يصلح ان يكون شاهدا
في نكاح امر به لان الوكيل سفير ومعبر فكان الاب هو المزوج ولا يجوز ان يكون المزوج شاهدا
واذا انتقل اليه المباشرة ايضا صار هو المزوج من كل وجه فجاز ان يكون الوكيل شاهدا والمطلوب
بالفرق بين هذه المسئلة وبين ما اذا وكل رجلا ان يزوج عبده فزوجه بشهادة رجل والعبد
حاضر فانه لا يجوز مع امكان جعل العبد مباشرا للعقد والوكيل مع الرجل شاهدين كما لو باشر

المولى عقد بتزويج العبد عند حضرة العبد مع رجل او فانه يجوز واصابته العبد لم يكن موكلا حتى ينتقل
مباشرة الوكيل اليه ويجعل شاهدا بقي الوكيل على ماله من قبلها حكم ما اذا باشر المولى بحضرة العبد
فان العبد هناك يجعل مباشرا للنكاح بنفسه والمولى شاهدا فيكون النكاح بحضرة شاهدين لا
يقال المولى ليس بوكيل عن العبد فكيف تنتقل مباشرته اليه لان العقد لما كان له كان بمنزلة
الموكل بحكمه ما اذا كان العبد غائبا لعدم امكان جعله مباشرا لما قلنا ان الشيء انما يقدر ان
لو تصور تحقيقا انتهى يقول الفقير لما كان العبد بمنزلة الموكل فيها لكون العقد له جاز انتقال
الوكيل اليه في المسألة الاولى لان العقد له ايضا فيبقى الوكيل شاهدا والعبد مزوجا بنفسه
والا يلزم التحكم والترجيح بلا مرجح فتدبر ولما ذكرنا اشار في كلام الفاضل سعدي افندي
كلام الفاضل يعقوب باشا فلنرجع اليهما والله اعلم **باب المحرمات** لما كان من بنات ادم من
افرجها الله عن محلية النكاح بالنسبة لبعض بني آدم احتاج الى ذكرها في باب على حدة وبيان
حرمتهن تتنوع الى تسعة انواع القرابة والمصاهرة والرضاع والجمع وتقديم الحرة على الامة
وقيام حق الغير من نكاح او عدة والشرك وملك اليمين والطلقات الثلث وكل ذلك
مذكور في متن وقال المولى سعدي افندي فيه ان الجمع حرام كما يدل عليه نظم القرآن لا انه
سبب للحرمة انتهى يقول الفقير اعتراض وارد لكن ان قلنا ان الجمع سبب لحرمة الوطء لا
تكون به بأس يحرم على الرجل امه وجدته وان علت سواء كانت الجدة من قبل الرجال او
النساء وبنته وبنت ولده وان سفلت واخته وبنتها وبنت اخيه وان سفلتا وعمته
وخالته من اي جهة كانت الاخت بالاخ فالعم والخالة واما بنات العم والعمة والخال والخالة
فحلال لدخولها تحت عموم قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم وام امرأته مطلقا اي سواء دخل
بها اولا لان نكاح البنات يحرم الامهات وقوله مطلقا تعريض على ما قال مطلقا وان
قال الظاهر مطلقة وبنت امرأته دخل بها لان وطء الامهات يحرم البنات دون نكاحها
وامرأة ابيه وان علا وامرأة ابنه وان سفل والكل رضاعا اي يحرم من الرضاع كل ما ذكر

من الاول

من الاصل والفرع وغيرهما من جهة الرضاع وهذا يشمل افراد كبنت الاخت تشمل البنت
الرضاعية للاخت النسبية والبنت النسبية للاخت الرضاعية والبنت الرضاعية للاخت الرضاعية والجمع
بين الاختين والاصل فيها قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واخواتكم وعماتكم وخالاتكم وبنات
الاخ وبنات الاخت وامهاتكم اللاتي ارضعنكم واخواتكم من الرضاعة وامهات نسائكم وربائبكم
اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن فان لم تكونوا دخلتم بهن فلا جناح عليكم وحلائل
ابنائكم الذين من اصلابكم وان تجمعوا بين الاختين الى قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم الآية قال ارباب
التفسير قوله واحل لكم ما وراء ذلكم اي ما سوى المحرمات المذكورة وخصص عنه بالسنة ما في معنى المذكورات
كالمحرمات بالرضاع والجمع بين المرأة وعمتها وخالتها وغيرها ودخلت الجدات في الامهات
والبنات امهات اذ الام هو الاصل لغة او ثبت حرمتهن بالاجماع وكذلك دخلت بنات الاولاد
في البنات لان البنت هي الفرع او ثبت حرمتهن بالاجماع وذكر الاصلاب في قوله وحلائل ابنائكم
الذين من اصلابكم لاسقاط اعتبار التبني لا لاحلال حليلة الابن من الرضاع لانها حرام
ايضا لعموم قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب وفي هذا المحل حولة فاجعة نحو
بطرس في العناية بما اطلبتها نكاحا ولو فرقة من بائن او رجعي لان نكاح الاولى قائم
ببعض احكامه كالنفقة والمنع من الخروج وغيرها في الجمع بينهما وطئا بملك يمين وحرمة الجمع بينهما
لان الآية التي تلونا ها من التصريح به ولقوله عليه السلام من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يجمعن
ماءه في رحم الاختين ولانه يفضي الى التناكر والتباغض المؤدي بين القطيعة الرحم لما بين الضرائر
من العداوة والطغيان وقوله وطئا احتراز عن الجمع بملك يمين بلا وطء فانه جائز فلو
تزوج اخت امته التي وطئها لا يطأ واحدة منهما حتى يحرم الاخرى بسبب من الاسباب
في بطلان المنكوحة لعدم الجمع وان لم يكن وطء المملوكة جاز له ان يطأ المنكوحة لعدم الجمع
وطئا ولو تزوج اختين في عقدين ولم يعلم الاولى فرق بينه وبينهما لان نكاح احدهما
باطل بيقين ولا وجه الى التعيين لعدم الاولوية ولا الى التنفيذ في احدهما بغير عينها لعدم

الأولى بنت

مطلب … لعدم ال…

الفائتة وهي محل قربان الزوج لانه لا يثبت مع الجهالة او للضرر يعني وصحتهما لان كل
تبقى معلقة لا ذات بعل ولا مطلقة فتعين التفريق ولهما نصف المهر لان النكاح
الاخير باطل غير موجب للمهر والنكاح الاول الصحيح موجب فارع الاول قبل الدخول فيجب نصفه
ولا يوقف هو لانعدام الاولوية للجهل بالاولية فينصف بينهما وحرم الجمع بين امرأتين لو
فرضت احديهما ذكرا يحرم عليه الاخرى لما تريد افضائه الى قطيعة الرحم فحل الجمع بين امرأة
وبنت زوجها لانها فانه يجوز اذ لا قرابة بينهما ولا رضاع على ان الشرط في مسئلة الثانية
ان يتحقق ذلك من كل جانب فحل هذه المسئلة فانه يتحقق فيها من جانب واحد لا من كل جانب
لانه اذا فرضت بنت زوجها ذكرا تحرم المرأة عليه لانها تكون موطوءة ابيه واما لو فرضت
المرأة ذكرا يكون اجنبيا عنها وعن هذه الى الصاحب حاشية في شرح قول صاحب الهداية والجمع
بين امرأتين لو كانت احديهما رجلا او لو كانت كل واحدة رجلا كما هو لفظ بعض نسخ
القدوري لكان اولى لان الشرط ان يتحقق من كل جانب لا من جانب واحد والا ينتقض هذا
الكلام بالمسئلة التي تليه وهي مسئلة الجمع بين امرأة وابنة زوج كان لها من قبل انتهى يقول الفقير
هذه الاولوية واردة على المصنف ايضا الا ان يقال توهم حل الجمع بمنزلة المستثنى عن الكلام فلا
نقض غير انه لا يدفع الاولوية تدبر قال الفاضل يعقوب باشا فعلى هذا ينبغي ان يكون مراد صاحب
الهداية من قوله احديهما احديهما على الابهام والاطلاق ولفظة احديهما كثيرا ما يقع بمعنى
كل واحد منهما نص عليه في شرح المقاصد في بحث الوحدة والكثرة انتهى يقول الفقير هذا الكلام
حسنة يجب حفظها لكن لا تدفع الاولوية ايضا تدبر والزنا يوجب حرمة المصاهرة وقال
الشافعي لا يوجبها لانها نعمة فانها تلحق الاجنبيات بالمحارم وكل ما هو نعمة لا ينال
بالمحظور لانتفاء المناسبة الواجبة بين الحكم وسببه ولنا ان الوطء سبب الجزئية بواسطة
الولد حتى يضاف الولد الى كل واحد منهما كملا فيصير اصولها وفروعها كاصوله وفروعه
وكذا على العكس والاستمتاع بالجزء حرام الا في موضع الضرورة وهي الموطوءة والوطء محرم
من

من حيث انه سبب الولد لا من حيث انه زنا وبيانه ان الوطء ليس سببا للحرمة من حيث ذاته حتى يعتبر كونه
زنا بين الحكم المشروع ولا من حيث انه زنا وانما هو سبب لها من حيث انه سبب للولد الذي هو متخلق
من الماء فلا عدوان فيه ولا معصية للسبب الذي هو الولد لعدم اتصافه بذلك مثله لا يقال الولد
… اذا قام مقام غيره يعتبر فيه صفة اصله لا صفة نفسه كالتراب في التيمم
قال صاحب العناية وربما يتمسك الشافعي في هذه المسئلة بقوله عليه الصلوة والسلام الحرام لا يحرم
الحلال قلنا لا نسلم انه صحيح ولئن صح فهو متروك الظاهر لا يحتج به وذلك لان الحرام يحرم الحلال
… قطرة خمر في ماء قليل فيحمل على ما روي عن عطاء بن رباح انه قال انما اراد به الرجل يزني ثم
يتزوجها فانه لا يحرم الوطء الزنا العقد الحلال ثم حرمة المصاهرة عبارة عن حرمات اربعة حرمة
الموطوءة على آباء الواطي وان علوا وحرمتها على اولاده وان سفلوا وحرمة امهاتها على الواطي
وان علون وحرمة بناتها وان سفلن وكذا اللمس بشهوة من احد الجانبين يوجب حرمة المصاهرة
سواء كانت امة او حرة وقال الشافعي لا يوجب وكذا يوجب الحرمة نظره الى فرجها الداخل
ونظرها الى ذكره بشهوة لكن فرق الشافعي في معنى الدخول ولهذا لا يتعلق بهما
فساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال فلا يلحقان به ولنا ان المس والنظر سبب داع الى
الوطء فيقام مقامه في موضع الاحتياط وهذا لانا وجدنا الشارع يزيد اعتناء في حرمة
الابضاع الا ترى انه اقام شبهة البعضية بسبب الرضاع مقام حقيقتها في اثبات الحرمة
دون سائر الاحكام من التوارث ومنع وضع الزكوة ومنع قبول الشهادة فاقمنا السبب
الداعي مقام المدعو احتياطا وفساد الصوم والاحرام ووجوب الاغتسال ليس من باب حرمة
الابضاع حتى يقوم السبب فيه مقام الوطء قال صاحب العناية ونوقض بان ما ذكرتم ان كان
صحيحا قام النظر الى جمال امرأة مقام الوطء في ثبوت الحرمة لكونه سببا داعيا اليه والجواب ان
النظر الى الفرج المحرم ما يكون نظرا الى داخل الفرج بان كانت متكئة وهو لا يحل الا لمالك …
والظاهر من ذكرانها لا تكون على هذه الحالة الا في خلوة عن الاجانب فانظر بينهما …

الموضع الجماع من دبرها … م

النظر الى الجانب الاخر وعين فلانة وفلانة هل يكون داعيا الى الوطء دعوى النظر ذكر الهيد اولا الا ان
قائلا بذلك الا مكذبا وفي الزيادات من نظر مرارا بشهوة لم يحرم عليه امها وبنتها كالنظر
الى قبلها وكذلك النظر الى موضع الجماع من دبر الغلام بشهوة لا يوجب حرمة المصاهرة وكذا الوطء
بالغلام لا يوجب حرمة المصاهرة لانها انما تثبت بصفة انه سبب للولد وهذا المعنى
لم يوجد فيه كذا في البيانية قال صاحب الاختيار وحكى الطحاوي اجماع السلف في ان
التقبيل والمس عن شهوة يوجب حرمة المصاهرة ولو اخذ بيدها ليقبلها بشهوة ولم يقبل
حرمت على ابنه ولو مسها وعليه ثوب ان منع وصول حرارتها اليه لا يثبت الحرمة وان
شم امرأة بشهوة حرمت عليه بنتها وامها لانه من اجزاء بدنها انتهى ثم ان حد الشهوة
النظر بشهوة ان ينتشر الة اذا لم يكن منتشرة قبل النظر والمس او تزداد انتشارا اذا
كانت منتشرة قبل ذلك هو الصحيح وكثير من مشايخ لم يشترطوا الانتشار وجعلوا حد
الشهوة ان يميل قلبه اليها ويشتهي جماعها وفي النساء لا يكون الا هذا قال صاحب النهاية
هذا اذا كان شابا قادرا على الجماع فان كان شيخا او عنينا فحد الشهوة ان يتحرك
قلبه بالاشتهاء ان لم يكن متحركا قبل ذلك او يزداد الاشتهاء ان كان متحركا وهذا …
وكان الفقيه محمد بن مقاتل الرازي لا يعتبر تحرك القلب وانما يعتبر تحرك الالة وكان لا يفتي
بالحرمة في الشيخ الكبير والعنين الذي ماتت شهوته حتى لم يتحرك عضوه بالملامسة وهو …
الى الفقه انتهى وما دون بنت تسع سنين غير مشتهاة وبه يفتى فان بنت تسع سنين قد تكون
وقد لا تكون فانه يختلف بعظم الجثة وصغرها واما قبل بلوغها تسع سنين فلا تكون مشتهاة
والمفتى عليه ولو انزل مع مس لا يثبت الحرمة وهو الصحيح وهو اختيار شمس الائمة
وفخر الاسلام لانه بالانزال تبين انه غير مفض الى الوطء والمحرم هو المس المفضي اليه قال صاحب
ومعنى قولهم المس بشهوة لا يوجب الحرمة بالانزال ان الحرمة عند ابتداء المس بشهوة
كان حكمها موقوفا الى ان تبين بالانزال فان انزل لم يثبت والا يثبت لا ان يكون …

ان

ان وجد مصاهرة تثبت بالمس بشهوة ثم بالانزال يسقط ما ثبت من الحرمة لان حرمة المصاهرة اذا
ثبتت لا تسقط ابدا وقيل انه لو مس فانزل يثبت حرمة المصاهرة وبه كان يفتي شمس الاسلام
الاوزجندي ووجهه ان مجرد المس بشهوة يثبت الحرمة فهذه الزيادة ان كانت لا توجب زيادة حرمة
لا توجب الالغاء وعلى هذه العلة اتيان امرأة في الدبر والصحيح انه لا يوجبها لانه ليس بمفض
الى الوطء الذي هو سبب للولد ايضا وصح نكاح الكتابية لقوله تعالى والمحصنات من الذين اوتوا
الكتاب من قبلكم وجه الاستدلال ان الله تعالى قال اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب
حل لكم وطعامكم حل لهم والمحصنات من المؤمنات والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب فله فضاء … لا
… والصابئة من صبأ اذا خرج من الدين وهم قوم عدلوا عن دين اليهودية والنصرانية
وعبدوا الكواكب وذكر في الصحاح انهم جنس من اهل الكتاب المؤمنة بنبي المقرة بكتاب لا عابدة
كوكب لانها ح تكون مشركة وما وقع بين الامام وصاحبيه من ان النكاح صحيح عنده لا عندهما
محمول على الاشتباه مذهبهم فكل اجاب بما وقع عنده فوقع عند ابي حنيفة انهم من اهل الكتاب يقرأون
الزبور ولا يعبدون الكواكب لكنهم يعظمونها كتعظيمنا القبلة في الاستقبال اليها فقال يجوز مناكحتهم
انهم من اهل الكتاب ووقع عندهما انهم يعبدون الكواكب ولا كتاب لهم فصاروا كعبدة الاوثان
فلا يجوز مناكحتهم فاذن لا خلاف بينهم في الحقيقة لانهم ان كانوا كما قال ابو حنيفة جاز مناكحتهم
عندهما ايضا وان كانوا كما قالا لا يجوز مناكحتهم عنده ايضا وحكم ذبيحتهم على هذا وصح
نكاح المحرم والمحرمة في حالة الاحرام وقال الشافعي لا يجوز تزويج الولي المحرم وليته على
هذا الخلاف له قوله عليه السلام لا ينكح المحرم ولا ينكح وكان بعضهم … ان يكون بالبناء للمفعول نيته

الاول على بناء الفاعل
والثاني على بناء المفعول م

والاول هو … لانه يلزم ان يكون بيانا لان المحرم … ولا المحرمة ايضا لكونه فيها
… او التخطئ عليكم انتهى ولنا ما روي انه صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم

ابن عباس رضي الله عنهما

وما رواه محمول على الوطء اي لا يطأ المحرم ولا يمكن امرأة ان يطأها فانه قد صح
… نقول فيما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو حلال قلت هذا …

بحجة عندنا فكيف يحتج به علينا فان قلت ما تقول فيما روى يزيد بن الاصم ان ميمونة الخ
رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوجها وهو حلال قلت ابن عباس احفظ واضبط من يزيد بن الاصم ويكون
الترجيح لرواية ابن عباس رضي الله عنهما فان قلت ما تقول فيما روي عن ابي رافع انه قال تزوج
رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو حلال وبنى بها وهو حلال وكنت انا الرسول بينهما
قلت انه حديث شاذ لا نعلم احدا اسنده غير حماد عن مطر الوراق عن ربيعة على ان
رواية ابي رافع لا تعارض وجود رواية ابن عباس بخلوها كذا في البناية ويصح نكاح
الامة مسلمة والكتابية وقال الشافعي لا يجوز للحر ان يتزوج بامة كتابية لان جواز نكاح
الاماء ضروري عنده لما فيه من تعريض الجزء على الرق اذ الولد يتبع الام في الرق وما ثبت
بالضرورة يتقدر بقدرها وقد اندفعت الضرورة بالمسلمة فلا حاجة الى الكتابية ولكونه
ضروريا عنده جعل طول الحرة مانعا من تزوج الامة لاندفاع الضرورة بالقدرة على تزوج الحرة
وعرض اقوال المصنف ردا عليه ولم يمنع طول الحرة وعندنا الجواز مطلق لاطلاق المقتضي
تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء وقوله واحل لكم ما وراء ذلكم وفي الاقدام على نكاح الامة
امتناع عن تحصيل الجزء الحر لا ارقاقه وللاب ان لا يحصل الكل اي الولد بالكلية بالعزل
برضا الحرة فتزوج العجوز والعقيم فلان يكون له ان لا يحصل الوصف اي وصف الحرية بتزوج الامة
اولى ويصح نكاح الحرة على الامة لقوله صلى الله عليه وسلم وتنكح الحرة على الامة ولانها محللة
في جميع الحالات بالنص لان الله تع اعد المحرمات واحل ما سواها وهذه غير داخلة في عداد
المحرمات فتكون داخلة في عداد المحللات ضرورة ويصح نكاح اربع فقط للحر من حرائر او
اماء ايهما اذا قدم الامة على الحرة وليس له ان يتزوج اكثر من ذلك لقوله تع فانكحوا ما طاب لكم
من النساء مثنى وثلاث ورباع والتنصيص على العدد يمنع الزيادة قال صاحب العناية فيه
بحث لان مثنى وثلاث ورباع كل منها معدول وهو وصف ولهذا امتنع من الصرف للعدل
والوصف فكان من باب تخصيص الشيء بالذكر وذلك لا يدل على نفي الحكم عما عداه فيثبت الزيادة بقوله
تع

[illegible] واحل لكم ما وراء ذلكم سلمنا انه عدد ولكن لا نسلم ان التنصيص عليه يمنع الزيادة عليه لانه عليه السلام قال
انما يغسل الثوب من خمس من بول وغائط وقيء ودم ومني وبالاتفاق يغسل من الخمر ايضا واجيب
[illegible] عليه السلام نص على المنع لحمة الحمر والجلوس على الاول انه يجب الكل من الاعداد وان احتمل وصفا
[illegible] لكنه بان معناه انما يغسل الثوب من خمس مما يخرج من بدن الادمي لان هذا الحديث خرج جوابا
لسوال من سال عن النجاسة التي تخرج منه وهي منحصرة في هذا العدد فان قيل سلمناه لكن مقتضاه
التسع او ثمانية عشر لان الواو للجمع اجيب بان هذا الوهم هو الذي اوقع الروافض لعنهم الله ابيح
في التسوية بينهم وبين افضل الموجودات مع اختصاصه بذلك بفضيلة النبوة او ما زاد بادهم
عليه فان منهم من ذهب الى ان التسع ومنهم من ذهب الى ان ثمانية عشر نظرا الى معنى
العدل وحرف الجمع وليس الامر كما توهموا لان المراد بمثل هذا الكلام احد هذه الاعداد لا
الاجزاء لا وجه لحمل هنا على الجمع لان العبارات عن التسع بهذا اللفظ من العي في الكلام والكلام
المجيد منزه عن ذلك وقد صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم فرق بين غيلان الديلمي وبين ما زاد
على الاربع من النسوة حين اسلم وتحته عشر نسوة ولم ينقل احد من صحب النبي صلى الله عليه وسلم
[illegible] لا بعدها هذا انه جمع بين اكثر من اربع نسوة نكاحا انتهى وقال صاحب البناية فيما
[illegible] لانه الكرار عنهم من الآية فلم لم يقل تسع وثلثا واربعا قلت هو مثل قولهم اقتسموا هذا
المال وهو الف درهم درهمين درهمين وثلثة ثلثة واربعة اربعة فلو لم يكرر وقال درهمين وثلثة
واربعة لم يفهم المعنى الاول فان قلت فما فائدة ذكر الواو ولم لم يذكر بكلمة او بان يقال مثنى
او ثلاث او رباع قلت لو ذكر باو لكان الامر مقتصرا على احد هذه الاعداد وليس الغرض
ذلك بل الغرض ان لهم تحصيل هذه الاعداد ان شاؤوا بطريق التثنية وان شاؤوا بطريق
التثليث وان شاؤوا بطريق التربيع فان قلت كيف لم يجز تزوج ما زاد على الاربع وقد
قال تع واحل لكم ما وراء ذلكم وهو عام يشتمل الاربع وما وراءها غاية ما في الباب ان
قوله مثنى وثلاث ورباع يدل على حل الاربع ولا يدل على حرمة ما وراءها لان تخصيص الشيء

بالذكر لا يدل على نفي ما عداه قلت انما حرم الزيادة لانه المقصود ببيان ما يجوز في العدد اذ لو لم
كذلك لاقتصر على قوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء حيث يفهم منه الاربع وما وراءها الاربع
كانوا يتزوجون من النساء ما شاؤوا فنزلت الآية حتى يقتصروا على الاربع ولا يتجاوز
انتهى وقال الشافعي لا يتزوج الا امة واحدة لانه ضروري عنده والحجة عليه ما تلوناه اذ الامة
مكوحة ينتظمها اسم النساء وللعبد نصفها ثنتان تاكيد ولا حاجة اليه لان فعل الامر قال
مالك يجوز ان يتزوج اربعا لانه كالحر لانه في حق النكاح بمنزلة الحر عنده حتى ملكه بغير اذن مولاه
ان يطلق بغير اذنه ولنا ان الرق منصف فيتزوج العبد ثنتين والحر اربعا اظهارا لشرف
الحرية فصح نكاح حبلى من زنا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف اعلم ان الحامل
تزوجها فاما ان يكون الحمل ثابت النسب اولا فان كان الاول فالنكاح باطل في قولهم جميعا
وان كان الثاني قال ابو حنيفة ومحمد جاز النكاح ولكن لا يطأها حتى تضع حملها وقال ابو
يوسف النكاح فاسد لان الامتناع في الاصل اي في الحمل الثابت النسب انما كان لحرمة
الحمل وهذا الحمل ايضا محترم لانه لا جناية منه ولهذا لم يجز اسقاطه وله انه قاس حمل
الزنا على الحمل الثابت النسب بعلة حرمة الحمل ولهما انها من المحللات بالنص وهو قوله تعالى
احل لكم ما وراء ذلكم وكل ما كان كذلك كان نكاحها جائزا فان قلت ما بال الحامل الثابت النسب
لم يدخل تحت هذا النص قلت لما كان قوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح حتى يبلغ الكتاب
اجله قالوا والمراد انقضاء العدة ولا عدة للحامل من الزنا فان قيل لو كانت من المحللات
لحل وطؤها بعد ورود العقد عليها قلنا وحرمة الوطء بعد النكاح كيلا يسقي ماءه زرع
غيره وحرمة الوطء لعارض يحتمل الزوال لا يستلزم فساد النكاح كما في حالة الحيض و
النفاس وعن هذا قال ولا توطأ حتى تضع حملها وصح نكاح موطوءة سيدها بملك يمين
يجوز نكاح امة وطئها سيدها لانها ليست بفراش لمولاها فانها لو جاءت بولد لا يثبت
النسب من غير دعوة الا انه يستحب استبراؤها صيانة لمائه واذا جاز النكاح فللزوج

ان

ان يطأها قبل الاستبراء عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد لا احب له ان يطأها حتى يستبرئها
لانه احتمل الشغل بماء المولى ولو تحقق الاشتغال بماء الغير كان الوطء حراما فاذا احتمل يثبت
التنزه كما في الشراء فانه يجب فيه احتمال الشغل لكن جواز الاقدام على النكاح اورث ضعفا
في السبب فيكون مستحبا ولهما انا اتفقنا على جواز النكاح من غير حبل والحكم بجواز النكاح
دليل امارة فراغ الرحم الا ان النكاح لم يشرع الا على رحم فارغ عن شغل محترم لكن الفراغ
الباطن لا يوقف عليه فاقيم جواز النكاح مقام الفراغ بقول الصغير لا يخبر به عن عيان المصنف
في الذخيرة ولو قال وموطوءة السيد لكان اولى لتغير ابنا اي وصح نكاح موطوءة زانيه
وحل الوطء قبل الاستبراء على الخلاف المذكور بقول العصر لو قال وزان بالواو لكان اولى نبه
وان تزوج امراتين بعقد واحد واحدهما محرمة صح نكاح الاخرى وبطل نكاح المحرمة
لان المبطل في احديهما وكل المسمى لها عند الامام لان ضم ما لا يحل الى ما يحل في النكاح كضم
الجدار الى المراة ولو فعل ذلك يقع كل المسمى للمراة فكذا كان ههنا المحل فان قيل اذا لم
يكن محلا للنكاح اصلا ولم يدخل تحت العقد وجب ان لا يدخل بها وله يحد عند اجيب
ان عدم الحد باعتبار ظاهر صورة العقد وعندهما يقسم المسمى على مهر مثلهما يعني اذا
كان مسمى الف مثلا ينظر الى مهر مثلهما ويقسم المسمى عليهما فما اصاب حصة التي لا تحل يسقط
عن الزوج وما اصاب حصة الاخرى يثبت عليه لانه قابل المسمى بالبضعين وكل ما كان متقابلا
بشيئين فانما يلزم اذا استحق الاخر قابل ولم تسلم ههنا الا احديهما فلا يلزمه الا حصتها
كما لو خطب امراتين بالنكاح على الف فاجابت احديهما دون الاخرى ولا يصح تزوج
امته او مستولدته لان النكاح ما شرع الا مثمرا ثمرات مشتركة بين المتناكحين يعني كما
انه يجب للزوج على الزوجة حق تقتضي مالكية الزوج عليها كالمطالبة بتمكينها من وطئها ودعوتها
شرعا والمنع عن الخروج والبروز والحصر فكذلك يجب لها عليه حق تقتضي مالكيتها عليه
كطلب النفقة والكسوة والسكنى والقسم والمنع عن العزل والقيام بمصالحها فكان كل

واحدمنها مالكة ومملوكة وبينهما منافاة لان مالكية تقتضي القاهرية ومملوكية تقتضي المقهورية
ولا تضاد في التنافي بينهما واعترض بانهما من جهتين مختلفتين لان كونها مالكة بجهة الارث
وكونها مملوكة بجهة ملك النكاح واجيب بمنع اختلاف الجهة فان كون المرأة مالكة لجميع اجزائه
انما هو بالنسبة الى العبد وكونها مملوكة ايضا انما هو بالنسبة الى العبد فلم يختلف الجهة ولو قال
انه يقول المرأة بجميع اجزائها مالكة للعبد بجميع اجزائه وليست بمالكة لمنافع بضعها فجاز ان يملك
العبد بالنكاح على سيدته منافع بضعها لان النكاح عقد يرد على منافع البضع وهو لم يكن
من حيث منافع بضعها مملوكها ولا المولاة من حيث منافع بضعها مالكة بل من حيث اجزائها
فاختلفت الجهة وانتفى التنافي والحلول لا نسلم انها له تملك منافع بضعها فانها تقدر على
اتلافها بالاخصاء والجب من غير ضمان يلحقها فكان العبد مملوكها من هذه الحيثية ايضا
فاتحدت الجهة وتحقق التنافي كذا ذكره في العناية قال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول لو
فانها لو كانت مالكة منافع بضعها لجاز لها ان تمكن نفسها من عبدها حتى يطأها فان
فيما ذكره من الجزء نفي لا المنافع وكم من شيء يثبت ضمنا وتبعا ولا يثبت مستقلا ولا قصدا
على ان ذكره ليس بصحيح ايضا فانه تقرر في الاصول ان الرقيق ليس بمملوك في حكم الجني
والدم بل بمنزلة المبقى على الحرية ولهذا يصح منه الاقرار بالحد والقصاص والسرقة
قال في التلويح لان الحيوة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافه
انتهى ثم قال الفقير قد خطر ببالي الحقير عند مطالعة قول صاحب الهداية في تعليل هذه المسألة
بقوله لان النكاح ما شرع الا مثمرا ثمرات مشتركة بين المتناكحين آه انه يلزم منه ان
لا يثمر النكاح ثمرات مشتركة بينهما اصلا لاستلزام الجمع بين المتنافيين لانه يلزم من النكاح
كون الزوج مالكا ومملوكا والزوجة ايضا مالكة ومملوكة وهل هذا الا جمع بين المتنافيين
ثم راجعت الى تعليقات مولانا الفاضل سعدي افندي فوجدت مطالعتي فيها بعينها فلله
عندي ما حصل لي من السرور الكامل بموافقة مطالعتي بمطالعة مثل هذا الفاضل الجليل عليه رحمة الرب العلي

واليه مرجع المآب ثم قال مولانا المزبور رحمه الغفور فالاولى ان يقال في تعليلها فلو صح انكاح السيدة
اسيدة عبدها لكان مملوكا لشخص ومالكا له وبينهما منافاة فان قلت لم تخلص
النكاح عن هذا قلنا باختلاف الجهتين فانه ظاهر فيه ولا يمكن ان يرتكب ذلك في العبد
سيدته لان العبد مقهور محض لها للرق فلا يمكن ان يكون قاهرها انتهى كلام الفاضل سعدي
اسي او مجوسية او وثنية لقوله عليه السلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم
ولا آكلي ذبائحهم ونقل شمس الائمة السرخسي عن علي كرم الله وجهه جواز نكاح المجوسية
لهذا اضطرابا في جواز نكاح المجوسية بالذكر للاختلاف في جواز نكاحها والاخيرة في النكاح حكم الوثنية
بعدم جواز نكاح الوثنية لكونها مشركة قال الله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن والوثنيات
التي تعبد الصنم والمتعارف يدخل تحت جميع عبدتها وفرق بعضهم بين الوثن
والصنم بان الوثن اذا كان معمولا من خشب او ذهب او فضة فهو صنم واذا كان معمولا من حجارة
فهو وثن تبين للفقير الظاهر في هذه المسألة ان تذكر بالواو لا بأو فتدبر ولا يصح نكاح
امة زوجة رابعة اباؤها ونفى قول الشافعي وهو نظير نكاح الامة في عدة الامة
اذا كان الطلاق رجعيا لم يجز بالاجماع ولا يصح نكاح امة على حرة سواء كان
حرا او عبدا لقوله عليه السلام لا تنكح الامة على الحرة وقال الشافعي يجوز ذلك للعبد لان
له يجوز نكاح الحرة وجه قول الشافعي ان تزوج الامة ممنوع للمسلمين تزوج اذا كان
قادرا على الحرة في يرقه على الرق مع الغنية عنه وهو لا يوجد في العبد لانه رقيق بجميع اجزائه
بقول ابي يوسف انه منع لحق الحرة فاذا رضيت فقد سقط حقها ولنا ما روينا آنفا ذكره
محمد بن الحسن في مبسوطه وهو باطلاقه حجة على الشافعي ومالك لان الراوي في مقابلة النفي
غير معتبر هنا سواء والحر ذكرها صاحب العناية اطلقه او زوجتهما عند ابي حنيفة
لان نكاح الحرة باق من وجه لبقاء بعض الاحكام على ما سبق فيبقى المنع احتياطا خلافا
لهما فيما اذا كان في عدة البائن لان هذا ليس بنكاح عليها وهو المحرم ولهذا الوطف

لا يتوقع حملها للتحديث بالتزوج عليها وعدتها من طلاق باين وانا اذا كانت عن الرجعي
فلا يجوز اتفاقا قال الحصاص ولا بدلها من فرق بين هذه مسئلة وبين ما اذا تزوج امرأة زعمت انها الضابية م
من طلاق باين فانهما لم يجوزه ابو حنيفة وقالوا ان تزوج لهما ان المحرم هناك الجمع فاذا زوج
في عدة اختها صار جامعا بينهما في حقوق النكاح فلا يجوز واما ههنا المانع فليس الا صل الا انه
لو تزوج الامة ثم الحرة صح نكاحها ولكنه باعتبار ادخال ناقصة الحال على كاملة الحال وهذا
لا يوجد بعد البينونة ولقائل ان يقول نكاح الاولى قائم ما دامت في العدة اولا فان كان الاول
يرد عليها هذه مسئلة وان كان الثاني يشكل هذه مسئلة ولا يصح نكاح حامل من سبي
صورتها ان يسبى الحربية حاملا فيزوجها في دار الاسلام ان تزوجها لا يجوز ما لم تضع الحمل لانه يثبت
من زوجها ان كان الماء محترما واما الصبيان فعن ابي حنيفة انه يجوز النكاح ولا يطاها
حتى تضع حملها كالحامل من الزنا رواها ابو يوسف عنه واعتمدها الطحاوي وفي رواية
محمد رحمه الله واعتمدها الكرخي وهو الاصح فقيل عليه كذا ذكره الفضل بعقوب باشا نقلا
من الزيلعي واعلم انه لا يخفى ما في عبارة المصنف من الحذف لانه يوهم ما يوهم ولو قال ولا حامل قول الفقير م
ثبت نسبه لكان اولى كما غيرها الا ما قلنا صاحب الهداية ويقال وجه التغيير بان المتبادر
من تلك العبارة حصول الحمل بعد السبي وهو غير مقصود بل بعضه او حامل ثبت نسبه
حملها الحق صاحب عاي وجه وكون ثبت من سيدها بان ادعى السيد حملها ثم
زوجها من غيره وهي حامل فالنكاح باطل لانها فراش لمولاها حتى ثبت نسب ابنها
منه من غير دعوة فلو صح النكاح لحصل الجمع بين الفراشين فان قيل لو كانت فراشا لما جاز
نكاحها حاملا ايضا قلنا نعم الا ان الفراش غير متاكد حتى ينتفي بالنفي من غير لعان
فكان فراشا ضعيفا فلا يعتبر ما لم يتصل به الحمل لان الحمل ما يمنع الحلة وكذلك الفراش
فعند اجتماعهما يحصل التاكد ناه قيل ان كان غير متاكد ينتفي الولد بالنفي من غير لعان
فعلى يكون الاقدام على النكاح نفيا للنسب فانه يقبل النفي دلالة كما اذا كان الحامل

له ولد ثلثة اولاد في بطون مختلفة هذا الاكبر مني فانه ينتفي نسب الباقين اذا انتفى
نسبه كان حلالا غير ثابت النسب ونحوها يجوز النكاح كما تقدم اجيب بانه نفي دلالة والدلالة
انما تعمل اذا لم يجد الصريح والصريح ههنا موجود لان المسئلة مفروضة فيما اذا كان الحمل منه فان
المصنف قال وحامل ثبت نسب حملها وكونه من سيدها اي ولو ثبت من سيدها بان ادعى
حملها منه ولهذا فسرنا به فيما سبق الا ترى ان صاحب العناية قال في [illegible] هذه مسئلة وهي
ان تزوج ام ولده وهي حامل منه آه وانما يكون الحمل منه اذا اقر به فوجد الصريح ولا عمل للدلالة
اذا وجد الصريح تنبيه ثم اعلم انه علم من هذا المقام ان الفراش ثلثة انواع قوي ووسط وضعيف
فالاول فراش المنكوحة يثبت نسب ولدها بلا اقرار ولا ينتفي الا باللعان والثاني فراش ام
الولد يثبت نسب ولدها بلا اقرار وينتفي بمجرد [illegible] النفي بلا لعان والثالث فراش
الامة ولا يثبت نسب ولدها بلا دعوة ولا يصح نكاح المتعة وهو ان يقول لامرأة
اتمتع بك كذا مدة بكذا من المال او يقول خذي هذه العشرة لا تمتع بك اياما او متعيني
نفسك اياما او عشرة ايام او لم يقل اياما وهذا عندنا باطل وقال مالك جائز وهو الظاهر
من قول ابن عباس لانه كان مباحا بالاتفاق فيبقى الا ان يظهر ناسخه قلنا قد ظهر ناسخه
بالاجماع الصحابة وبيان ذلك انه قد روي الاحاديث الدالة على نسخها منها ما روي محمد بن
الحنفية عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه ان مناديا رسول الله صلى الله عليه وسلم نادى يوم خيبر
الا ان الله ورسوله ينهيانكم عن المتعة ومنها حديث الربيع بن سبرة قال احل رسول الله صلى الله عليه وسلم
المتعة عام الفتح ثلثة ايام فخرجت مع عم لي الى الباب امرأة مع كل واحد منا بردة وكان من
بردة عمي احسن من بردي فخرجت امرأة كانها دمية عيطاء اي طويلة فجعلت تنظر
الى شبابي والى بردته وقالت هلا بردة كبردة هذا او شبابا كشباب هذا ثم آثرت
شبابي على بردته فبت عندها فلما اصبح اذا مناد رسول الله ينادي الا ان الله
ورسوله ينهيانكم عن المتعة فانتهى الناس عنها ثم اجتمع الصحابة على ان المتعة قد

انتسخت من حيث النبي صلى الله عليه وسلم فهذا نسخ الاحاديث ناسخة والاجماع مظهرا لا
نسخ الكتاب والسنة بالاجماع غير صحيح على المذهب الصحيح فان قيل اين الاجماع وقد كان
ابن عباس مخالفا قيل وابن عباس صح رجوعه الى قولهم فتقرر الاجماع روى جابر بن زيد
ان ابن عباس ما خرج من الدنيا حتى رجع عن قوله في الصرف والمتعة قال الفاضل سعدي چلبي
اقول فان قيل هذا نقل النسخ فلم يعتبر مخالفة ابن عباس قلنا نعم لكن مراد الفقهاء ان
الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على نقل النسخ ولا يتم ذكر مخالفة ابن عباس والظاهر
وفيه نسبة جواز المتعة الى مالك نظر لانه روى الحديث في الموطأ عن ابن شهاب عن عبد الله
والحسن ابني محمد بن علي عن ابيهما علي ابن ابي طالب ان رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن متعة
النساء يوم خيبر وعن اكل لحوم الحمر الانسية وقال في المدونة لو نكح النكاح الى اجل قريب
او بعيد وان سمى صداقا فهذه هي المتعة اولى يجوز ان يكون شمس الائمة الذي اخذ منه ١
صاحب الهداية قد اطلع على قول له على خلاف ما في المدونة وليس كل ما يروى صحيحا يكون
قد اوجب العمل به لجواز ان يكون عنده ما يعارضه او يترجح عليه انتهى ما في العناية و
لا يصح نكاح موقت مثل ان يتزوج امرأة بشهادة شاهدين الى عشرة ايام مثلا
الفرق بينهما على ما يفهم من عبارة الهداية شيئان احدهما وجود لفظ مشتق من
الاستمتاع كما ذكرنا آنفا في نكاح المتعة والثاني شهود شاهدين في النكاح الموقت
مع ذكر لفظ التزويج او النكاح وان يكون مدة معينة فيه وقال زفر هو صحيح لازم لان
التوقيت شرط فاسد لكونه مخالفا لمقتضى عقد النكاح والنكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة ولنا انه اتى بمعنى المتعة بلفظ النكاح لان معنى المتعة هو الاستمتاع بالمرأة
لا لمقصود النكاح وهو موجود فيما نحن فيه لان مقاصد النكاح لا تحصل في مدة قليلة مقاصدهم
والعبرة في العقود للمعاني دون الالفاظ الا ترى ان الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة
والحوالة بشرط مطالبة الاصيل كفالة ولا فرق بين ما اذا طالت مدة التأقيت او قصرت

في ظاهر الرواية وروى الحسن بن زياد انهما ان ذكرا من الوقت ما يعلم انهما لا يعيشان الى تمامه
سنة او اكثر كان النكاح صحيحا لانه في معنى التابيد وهو رواية عن الامام وجه الظاهر ان
التأقيت هو المعين لجهة المتعة فان قوله تزوجتك للنكاح ومقتضاه التابيد لانه لم يوضع شرعا
الا كذلك ولكنه يحتمل المتعة فاذا وقّت بالعشرة ايام عيّن التوقيت جهة كونه متعة معنى وفي هذا
المعنى مدة القليلة والكثيرة سواء ولقائل ان يقول هذه مسئلة ما اذا اشترط وقت العقد ان
يطلقها بعد شهر فان النكاح صحيح والشرط باطل ولا فرق بينها وبين ما نحن فيه واجيب بان
الفرق بينهما ظاهر لان الطلاق قاطع للنكاح فاشتراطه بعد شهر لينقطع به دليل على وجود
العقد مؤبدا ولهذا لو مضى الشهر لا يبطل النكاح فكان النكاح صحيحا والشرط باطلا واما
صورة النزاع فالشرط انما هو في النكاح لا في قاطعه ولهذا لو مضى التوقيت لم يكن بينهما
نكاح بعد المدة عقد كما في الاجارة قال صاحب الشرح ولا النكاح الموقت ثم قال لم
يقل والموقت لئلا يفهم منه عطفه على المتعة فانه مع عدم معناه مخالف للهداية حيث قال
ح النكاح الموقت انتهى يقول الفقير يمكن ان يكون الاضافة بيانية فيجيء هذا يكون معناه النكاح
الموقت ايضا لان شرط الاضافة البيانية وهو صحة حمل المضاف اليه على المضاف موجود فيه
قال صاحب النهر في شرح الكنز فان قلت ما هذه الاضافة قلت هي من قبيل اضافة مثل
كل الدراهم انتهى يقول الفقير يفهم من قوله ان يكون الاضافة بمعنى اللام لان النحاة
صرحوا بان اضافة العام الى الخاص بمعنى اللام ولا يستقيم ان يقال ونكاح للموقت
او نكاح مخصوص بالموقت كما لا يخفى والحق ان هذه الاضافة من قبيل اضافة عام الى خاص
لان النكاح عام من موقت وكذا الموقت عام من النكاح فيكون بينهما عموم وخصوص
من وجه ويمكن ان يقال ان قوله وموقت معطوف على لفظ نكاح في قوله ولا نكاح
المتعة فيكون معناه ولا يصح موقت على حذف موصوف اي النكاح موقت لكن الاولى ان
والعلم تدبر **باب الاولياء والاكفاء** اخر بيان الاولياء والاكفاء

عن بيان صحيحات وانه لما شرط النكاح لا لعقد محل النكاح شرط جواز بالاتفاق بحكم الاولياء
والاكفاء وتحقيق عليه اولى بالتقديم قال صاحب البناية اعلم ان الولي من كان اهلا للميراث
وهو عاقل بالغ حتى لا يثبت للصبي والمجنون ولاية وكذا الكافر لا ولاية له على مسلم
لانه لا يرث منه وكذا المسلم لا ولاية له على الكافر ايضا لانه لا يرث منه وكذا العبد لانه لا ارث
له ايضا لانه لا يرث من احد. نفذ نكاح حرة مكلفة بلا ولي بكرا كانت او ثيبا عند
ابي حنيفة وابي يوسف في ظاهر الرواية لانها تصرفت في خالص حقها وهي من اهل التصرف
لكونها عاقلة مميزة ولهذا كان لها التصرف في المال ولها اختيار الازواج بالاتفاق
وكل تصرف هذا شانه فهو جائز له فلها ذلك وفي رواية عن ابي يوسف لا ينعقد الا بولي وعند
مالك والشافعي لا ينعقد بعبارة النساء اصلا وله اي للولي الاعتراض في غير الكفو
ان شاء فسخ وان شاء اجاز ما لم تلد منه واما اذا ولدت منه فليس للاولياء حق
الفسخ كيلا يضيع الولد بعدم مربيه كذا في الخانية والخلاصة وكذا ذكر في مبسوط شيخ
الاسلام ان المرأة اذا زوجت نفسها من غير كفو فعلم الولي بذلك وسكت حتى ولدت
ولدا ثم بدا له ان يخاصم في ذلك فله ان يفرق بينهما لان السكوت انما جعل رضا في
النكاح في حق البكر نصا بخلاف القياس كذا في النهاية وروى الحسن عن الامام عدم جوازه
اي عدم جوازه في غير الكفو لان كثيرا من الاشياء لا يمكن رفعه بعد الوقوع وليس كل ولي
تتوى تامرضات لفساد الزمان قال فخر الدين قاضيخان في فتاواه وروى الحسن عن
ابي حنيفة انه يجوز النكاح ان كان كفوا وان لم يكن كفوا لا يجوز اصلا واختلفت الرواية
عن ابي يوسف والمختار في زماننا رواية الحسن وعند محمد ينعقد موقوفا على اجازة الولي
ولو من كفو وقد روي رجوع محمد الى قولهما يعني ينعقد نكاحها عنده ايضا بلا ولي
ولا يتوقف على الاجازة قال صاحب البناية وقال جابر بن ابي طالب سألت محمدا عن النكاح
بغير ولي فقال لا يجوز قلت فان لم يكن لها ولي قال ترفع امرها الى القاضي لينظر لها

تلزع

قلت ان كان في موضع لا حاكم فيه وكذا الموضع والتفصيل ما قال سفيان قلت وما قال سفيان
قال تولي امرها رجلا لينظر لها انتهى فيفهم منه عدم رجوعه ولا يجبر ولي بالغة ولو بكرا
عندنا خلافا للشافعي وهو مذهب ابن ابي ليلى لان الصغيرة اذا كانت بكرا تزوج كرها
فكذا البالغة والجامع بينهما الجهالة بامر النكاح لعدم التجربة ولهذا يقبض الاب صداقها
بغير امرها واحتج الشافعي ايضا بما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال ليس للولي مع الثيب
امر دل على ان له امرا مع البكر عملا بالمفهوم لانه حجة عنده ولنا انها حرة مخاطبة فلا
يكون للغير ولاية عليها والولاية على الصغيرة لقصور عقلها وفيما نحن فيه قصور العقل ليس بموجود
لانه قد كمل بالبلوغ بدليل توجه الخطاب فصار الاجبار عليها كالاجبار على الغلام والجواب
عما رواه ان المراد ضم الولي البكر الى نفسه في السكنى يعني يضم البكر الى نفسه خوفا من خلاعة
الرجال لانها لم تمارسهم بخلاف الثيب حيث لا يضمها الى نفسه والسكنى بل هي تنفرد بالسكنى
لانها امنت من ذلك او نقول المراد بالثيب البالغة بدليل ان لكل امرا وتصرفا على وجه النظر
في مال البنت قبل البلوغ والعام اذا لم يمكن اجراؤه على عمومه يراد به اخص الخصوص وانما
قلنا ذلك لان امرا وقع نكرة في موضع النفي فيعم كذا في البناية وحاصل هذا المحل ان
البكر الصغيرة تجبر اتفاقا والثيب البالغة لا تجبر اتفاقا والبكر البالغة فيها خلاف
بيننا وبين الشافعي ثم عندنا لكل ولي حق الاجبار وعند الشافعي ليس الا للاب والجد
ابي الاب فان استاذن الولي البكر فسكتت او ضحكت او بكت بلا صوت فهو اذن
ومع الصوت رد اما السكوت فلقوله عليه السلام البكر تستأمر في نفسها فان سكتت فقد
رضيت ولان جانب الرضا فيه راجح لانها تستحيي عن اظهار الرغبة لا عن الرد قالت عائشة
رضي الله عنها ان البكر تستحيي اذنها صماتها والضحك ادل على الرضا من السكوت
الا اذا كان على وجه الاستهزاء وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم لما اراد ان يزوج فاطمة
من علي رضي الله عنهما دنا الى خدرها وقال ان عليا يذكرك ثم خرج فزوجها والبكاء رضا

عند ابي يوسف لانه يكون لشدة الحياء فاشبه السكوت وعند محمد لا يكون رضا لانه دليل الكراهة فصار كما لو
وقال بعضهم ان كان مع دموعها حارة لا يكون رضا لان ذلك من الغم وان كان مع دموعها
باردة يكون رضا لانه من السرور الا يرى انه يقال اقر الله عينك ويراد به الدعاء بالسرور
وقال الفقيه ابو الليث وعندي ان البكاء اذا كان مع الصياح والصوت فهو رد لا يكون
اجازة وان كان مع السكوت فهو اجازة وفي تاج الوقاية والمصنف اخذ بقول ابي
الليث وكذا لو زوجها فبلغها الخبر اي يكون السكوت والضحك والبكاء بلا صوت رضا
لان وجه الدلالة في السكوت والضحك والبكاء لا يختلف وكان محمد بن مقاتل يقول اذا
استأمرها قبل العقد فسكتت فهو رضا منها هذا بالاتفاق واما اذا بلغها العقد فسكتت لا يتم
العقد لان الحاجة هنا الى الاجازة والسكوت لا يكون اجازة لان هذا ليس في معنى المنصوص عليه
فان السكوت عند الاستيمار لا يكون ملزما لتمكنها ان ترجع قبل العقد وحين بلغها الخبر يكون
ملزما فلا يمكنها الرجوع فلا يلزم النكاح بمجرد السكوت لكنا نقول هذا في معنى المنصوص عليه لان
لها عند الاستيمار جوابين لا ونعم فيكون سكوتها دليلا على الجواب الذي يحول الحياء بينها وبينه
وهو نعم لما فيه من اظهار الرغبة في الرجال وهو موجود فيما اذا بلغها العقد وهو معنى قولنا
لان وجه الدلالة لا يختلف وشرط في المستصفى ان تسمية الزوج على وجه يقع به معرفة
لتظهر رغبتها فيه من رغبتها عنه واما اذا ابهم وقال اني ازوجك من رجل فلا يحتاج الى
الصحيح اعتبار عن قول من قال من المتأخرين لا بد من تسمية المهر في الاستيذان لان رغبتها
تختلف باختلاف الصداق في القلة والكثرة ولو استأذنها غير الولي الاقرب كاجنبي
او اخ مع وجود الاب فانه او غير الولي من الاجانب فلا بد من القول ولا يكون السكوت منها
رضا وقال شمس الائمة الحلواني ان سكوتها عند استيمار الاجنبي يكون رضا لانها تستحي
من الاجنبي اكثر مما تستحي من الولي وان كان المستأمر رسول الولي فهو قائم مقامه فيكتفى
بسكوتها وكذا لا بد من القول لو استأذن الثيب سواء كان المستأذن وليا او غيره
لزوا

وسكتت لا يكون السكوت رضا لا يشترط تسمية المهر لان للنكاح صحة ح

لزوال الحياء بالثيوبة قال صاحب العناية وجه الاستدلال ان المشاورة من باب المفاعلة
وهو يقتضي الفعل من الجانبين فيقتضي وجود النطق من الولي بالسؤال فلا بد من النطق منها في
الجواب وقيل انها قد عبرت عن طلب الرأي بالمشاورة الى الطرفين وذلك لا يكون الا بالنطق ولان
النطق في النكاح من الثيب لا يعد عيبا واذا لم يعد عيبا لم يكن بمعنى النطق في البكر لانه يعد منها
عيبا واذا لم يكن في معناه لا يلحق به فبقي على الاصل وعدم قيام السكوت مقامه ولان السكوت صار رضا
لتوفر الحياء فان عائشة لما اخبرت ان البكر تستحي قال عليه السلام سكوتها رضاها والحياء في
الثيب غير متوفر لقلته بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها انتهى ما في العناية يقول الفقير
الظاهر انه لا فرق بين ذينك التعليلين الا في العبارة وما وقع في الهداية من قوله ولان النطق
لا يعد عيبا منها وقل الحياء بالممارسة فلا مانع من النطق في حقها مؤيد لانه ظاهر على ما قلنا تدبر
ومن زالت بكارتها بوثبة او حيضة او جراحة او تعنيس فهي بكر يكتفى في استيمارها
بسكوتها ولا يحتاج الى القول لانها بكر حقيقة اذ البكر من يكون مصيبها اول مصيب ومنه الباكورة
لانها مشتقة من الباكورة وهي اول الثمار او من البكرة وهو اول النهار واعترض عليه بانه
لو كان كذلك لما تمكن من الرد من اشترى جارية على انها بكر فوجدها زائلة البكارة بالوثبة
ونحوها لانها بكر حقيقة على ما قلتم لكن له ان يردها واجيب بان الرد باعتبار فوات صفة
مرغوب فيها وهي العذرة لا لكونها غير بكر ولان النطق سقط للحياء وهو موجود فيها لانها
تستحي لعدم الممارسة والتعنيس من عنست الجارية اذا جاوزت وقت التزوج ولم تتزوج
فخرجت من عداد الابكار وكذا يكتفى في استيمارها بسكوتها ولا يحتاج الى القول
لو زالت بكارتها بزنا خفي عند ابي حنيفة خلافا لهما والشافعي فيهما لانها
ثيب حقيقة لان مصيبها عائد اليها ومنه المثوبة وهي الثواب وانما سميت بها لانها
ترجع اليها في العاقبة والمثابة وهو الموضع الذي يرجع اليه مرة بعد اخرى والتثويب هو
الدعاء مرة بعد اخرى واذا كان كذلك يتناولها قوله ولابي حنيفة ان الناس عرفوها بكرا فيعيبونها

متصل بسوء لانها ثيب حقيقة

بالنطق فتمتنع عنه فيكتفى بسكوتها كيلا يتعطل عليها مصالحها ولهذا افتى ائمتنا بقول ... حتى لو
حالها باقامة الحد عليها او بصيرورته عادة لها لا يكتفى بسكوتها وكذا الموطوءة بشبهة او نكاح
فاسد فانها ثيب لا يكتفى بسكوتها لان الشرع اظهره حيث علق به احكاما من لزوم المهر والعدة و
اثبات النسب ولو قال لها الزوج بلغك النكاح فسكتت وقالت رددت ولا بينة لهما فالقول لها لانه يدعي
لزوم العقد وتملك البضع والمرأة تدفعه فكانت منكرة كالمودع اذا ادعى رد الوديعة فالقول
له لان رد الوديعة نفيا معنى والمودع بكسر الدال كالمالك لانه يدعي بقاء الوديعة في يد المودع
قال بعضهم القول قول الزوج لان السكوت اصل والرد عارض فصار كالمشروط له الخيار اذا
ادعى الرد بعد مضي المدة ... ولا بينة له لانه ان اقام الزوج البينة على سكوتها
ثبت النكاح لانه نور دعواه بالحجة وتحلف المرأة عندهما لا عند الامام وهي مسألة
الاستحلاف في الاشياء الستة وسيأتي في الدعوى ان شاء الله ويجوز للولي انكاح الصغير
والصغيرة وكونها بنت الصغيرة ثيبا لقوله صلى الله عليه وسلم الا لا تنكح النساء الا
الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء وقال عليه السلام النكاح الى العصبات فانه
العام فلا ... مخصوص من الحديث بغير الصغار ... وابو بكر رضي الله عنه زوج عائشة
رضي الله عنها بنبينا صلى الله عليه وسلم وهي بنت ست سنين وبنى بها وهي بنت تسع سنين
وعلي رضي الله عنه زوج بنته ام كلثوم من عمر رضي الله عنه وهي صغيرة ولان النكاح يتضمن
المصالح ولا يتوفر الا بين المتكافئين والكفؤ لا يتفق في كل وقت فمست الحاجة الى اثبات
الولاية على الصغار تحصيلا للمصلحة والقرابة موجبة للنظر والشفقة فينتظم الجميع وكذا
في الصغار في غير الاب لان الولاية تثبت في الحرة باعتبار الحاجة ولا حاجة لانعدام الشهوة
الا ان ولاية الاب ثبتت نصا على خلاف القياس والجد ليس في معناه فلا يلحق به وللشافعي
في الصغار غير الاب والجد وفي الثيب الصغيرة ايضا وجه وله في مسألة الاولى
ان النظر لا يتم بالتفويض الى غير الاب والجد لقصور شفقته وبعد قرابته ولهذا لا

القرن

القرن ... مع انه ادنى رتبة فلان لا يملك في النفس وانها اعلى اولى ولنا ان القرابة
داعية الى النظر كما في الاب والجد وما فيه من القصور اظهرناه في سلب ولاية الالزام فجعلنا
لهما خيار البلوغ فاذا بلغا ووجدا الامر على ما ينبغي مضيا على النكاح وان وجدا فيه
الخلل بقصور الشفقة والنظر فسخا النكاح ... التصرف ... تدارك
للخلل ... تفيد الولاية الا ... ومع العقد لا يثبت ولاية الالزام ... قوله في مسألة
الثانية ان الثيابة سبب لحدوث الرأي لوجود الممارسة فادرنا الحكم عليها تيسيرا ولنا
ما ذكرنا انه تحقق الحاجة والشفقة والممارسة تحدث الرأي بعد الشهوة فيدار الحكم على الصغر
ان ما رويناه ... قوله عليه السلام النكاح الى العصبات يؤيد كلامنا من غير فصل ... ببيانه
... اي تعني بالشفقة اصل الشفقة ام كمال الشفقة لا يتم الاول لان اصل الشفقة
موجود في كل مسلم وله ولاية ... ومع هذا لا يثبت الولاية لكل مسلم على الصغير والصغيرة ولا يتم
الثاني لان كمال الشفقة معدوم في حق الاخ والعم ولهذا لا يصح تصرفهما في مال الصغار قلت
نعني بها الشفقة الناشئة من القرابة وهي داعية الى النظر في المصالح غاية ما في الباب ان
في الشفقة قاصرة ليست مثل شفقة الاب والجد انتهى ... كلام صاحب
العناية يعرف ان المراد بالشفقة الشفقة الناشئة من القرابة لا غير فلا يحتاج الى السؤال
... فان كان الولي المزوج ابا او جدا لزم العقد لانهما كاملا الرأي وافرا الشفقة
فيلزم العقد بمباشرتهما كما اذا باشراه برضاها بعد البلوغ وان كان غيرهما فلهما الخيار
اذا بلغا عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان قرابة الاخ ناقصة والنقصان يشعر بقصور
الشفقة فيتطرق الخلل الى المقاصد يعني ان مراد الكفاءة ومهر المثل ... والنكاح
من حسن الخلق وحسنه ولطافة العشرة وغلظها وكرم الصحبة ولؤمها وتوسيع النفقة
وتقتيرها وهذه المقاصد اهم من الكفاءة ولا يوقف عليها الا بالتأمل ونظر صادق
والنقصان قرابته وقصور شفقته ربما لا يحصل النظر فيقع الخلل فيها فيتدارك بخيار الادراك

عن عقد اول الاملاك ... بان يبيع ... ثم يبيع المشتري من آخر ثم ... وبعد تقييد بعضهم ولا يمكن توقيف ... ذكره بكله الى وقت البلوغ فلا تفيد الولاية الا ملزمة فلا الزام مع العقد ففيما نحن فيه فانها ... غير تكرار على انا فلانه التدارك بالتوقيف ... منه

واطلاق الولي غير الاب والجد يتناول الام والقاضي وهو الصحيح من الرواية لقصور الراي في الام
ونقصان الشفقة في القاضي فيتخير وروى خالد بن صبيح عن ابي حنيفة انه لا يثبت الخيار في اليتيم
واليتيمة اذا زوجهما القاضي لان له الولاية في المال والنفس فكان قوية كولاية الاب والجد
لكن الصحيح هو الاول لان ولاية القاضي متاخرة عن ولاية الاخ والعم فاذا ثبت لهما الخيار
في تزويجهما ففي تزويج القاضي اولى او علما بالنكاح بعد البلوغ يعني ان عند
بلغت الصغيرة ولم تعلم بالنكاح فلها الخيار حتى تعلم او تسكت واذا بلغت وقد علمت بالنكاح
فسكتت فهو رضا واشترط العلم بالنكاح لانها لا تتمكن من التصرف الا بالعلم والولي ينفرد
بالنكاح فعذرت بالجهل ولم يشترط العلم بالخيار لانها تتفرغ لمعرفة احكام الشرع والدار
دار العلم فلم تعذر بالجهل خلافا لابي يوسف فانه قال لا خيار لهما اذا بلغا او علما بالنكاح
بعد البلوغ اعتبارا بالاب والجد بجامع داعية القرابة وسكوت البكر بعد البلوغ عالمة
بالنكاح رضا اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح ولا يمتد خيارها الى
البكر الى آخر المجلس وان جهلت ان لها الخيار لما قدمنا ان الجهل في مثل هذا
العلم لا يكون عذرا بخلاف المعتقة فانها معذورة في الجهل سواء كانت جاهلة بالعتق او
بثبوت الخيار لها اما الاول فلان المولى ينفرد به واما الثاني فلان الامة لاشتغالها
بالخدمة لا تتفرغ لمعرفة احكام الشرع فكانت معذورة بخلاف الحرة فان طلب العلم فريضة
على كل مسلم ومسلمة والصبي والصبية اذا راهقا يجب عليهما تعلم الايمان واحكامه اذ يجب
على وليهما التعليم ولا ينبغي ان يتركا سدى قال عليه السلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا
بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا وجه الاستدلال بالحديث ان الاكراه على الصلاة
والامر بتعليمها يدل على وجوب تعلم سائر احكام الدين لكون الكل مشتركا في هذا المعنى وخيار
الغلام والثيب لا يبطل بالسكوت اعتبارا لهذه الحالة بحالة ابتداء النكاح وانما
ولو قاما من مجلسهما لم رضيا صريحا او دلالة بان يفعل ما يدل على الرضا كالقبلة واللمس

والعطاء

واعطاء الغلام المهر وقبول الثيب المهر لان خيار البلوغ ثبت لعدم الرضا لتوهم الخلل وما ثبت
لعدم الرضا يبطل بالرضا الا ان سكوت البكر رضا فلا يمتد الى آخر المجلس فيبطل عما اوله
لا سكوت الغلام فلا يبطل خياره بالقيام من مجلسه لان القيام مستلزم للسكوت واما عدم بطلان خيار الثيب
بها عنه فلان خيار بلوغها لم يثبت باثبات الزوج بل لتوهم الخلل حتى يكون دليلا فيقتصر
على المجلس بخلاف خيار العتق لانه ثبت باثبات المولى وهو الاعتاق فيقتصر على المجلس وما لا يثبت
باثبات الزوج لا يقتصر على المجلس فان النفي بنفي هو المقتضى عليه كما سيأتي في موضعه ان شاء الله
وشرط القضاء للفسخ في خيار البلوغ لان الفسخ ههنا لدفع ضرر خفي وهو تمكن الخلل لتوهم
قصور الشفقة ولهذا اي شمل الذكر والانثى فجعل الزاما في حق الآخر فيفتقر الى القضاء لا يشترط
القضاء للفسخ في خيار العتق لان الفسخ ههنا لدفع ضرر جلي وهو زيادة الملك عليها
بعد ان طلقها ثنتان فان الزوج قبل عتقها كان يملك تطليقتين ثم ازداد ذكرها بالعتق
وهو ضرر جلي ليس لانه رضي بحال حتى يحتاج الى الالزام ولهذا اختص بالانثى فاعتبر دفعا
البلوغ لا يفتقر الى القضاء فان مات احدهما قبل التفريق ورثه الآخر بلغا او لا تفريع على
القضاء شرطا للفسخ في خيار البلوغ لان النكاح صحيح وحكمه ثابت فاذا مات احدهما
انتهى النكاح سواء مات قبل البلوغ او بعده لان الفرقة بينهما لا تقع الا بقضاء القاضي
توارثان ويجب المهر كله وان مات قبل الدخول كذا في الزيلعي وفي المحيط وان مات احدهما
قبل التفريق ورثه الآخر لقيام الزوجية ووصل فرقة بغير طلاق ولا مهر لها ان لم يدخل بها وان كان
دخل بها فلها المهر المسمى وبينهما مخالفة ظاهرة والاقرب ما ذكر الزيلعي كما لا يخفى كذا في حاشية
يعرف باثبات والولي هو العصبة نسبا او سببا على ترتيب الارث يعني ترتيب العصبات
في ولاية الانكاح كترتيبهم في الارث فيكون اقرب الاولياء الابن ثم ابن الابن وان
سفل لكن هذا انما يتحقق في المعتوهة لا في الصغيرة ثم الاب ثم اب الاب وان علا ثم الاخ لاب
وام ثم الاخ لاب ثم ابن الاخ لاب وام ثم ابن الاخ لاب ثم العم لاب وام ثم العم

لاب ثم ابن العم لاب وام ثم ابن العم لاب ثم مولى العتاقة يستوي فيه الذكور والاناث ثم
مولى العتاقة وابن المجنونة مقدم على ابيها عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الابن مقدم
في العصوبة وهذه الولاية مبنية عليها خلافا لمحمد لان الاب اوفر شفقة من الابن بدليل
ولاية الاب في النفس والمال لا الابن ليس له الولاية في المال ولا ولاية لعبد والصغير والمجنون
لانه لا ولاية لهم على انفسهم فاولى ان لا يثبت على غيرهم ولان هذه الولاية نظرية ولا نظر
التفويض الى هؤلاء اما الى الصبي والمجنون فللعجز عن تحصيل الكفوء واما الى العبد فلكونه
لاشتغاله بخدمة المولى ولا لكافر على مسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا
ولهذا لا تقبل شهادته عليه ولا يتوارثان واما الكافر فيثبت له ولاية الانكاح على الكافر
الكافر لقوله تعالى والذين كفروا بعضهم اولياء بعض ولهذا تقبل شهادته عليه ويجري بينهما
التوارث فان لم يكن عصبة اي ان لم يوجد عصبة فللام ثم للاخت لابوين ثم للاخت
لاب ثم لولد الام ذكرا كان او انثى ثم لذوي الارحام الاقرب اي يقدم الاقرب فالاقرب
التزويج مبتدا مؤخر وقوله فللام مع ما عطف عليه خبر مقدم عند الامام لان الولاية
نظرية والنظر يتحقق بالتفويض الى من هو مختص بالقرابة الباعثة على الشفقة خلافا
لمحمد وهو القياس لان الولاية انما تثبت صونا للقرابة عن نسبة غير الكفوء اليها والى
العصبات الصيانة وقد قال عليه السلام الانكاح الى العصبات عرف الانكاح بالالف واللام
غير منوع وهات معناه بهذا الجنس مفوض لا بهذا الجنس فلا يكون لغيرهم فيه مدخل وابو يوسف
مع محمد في الاشهر ثم لمولى الموالاة التزويج يعني من لا وارث له في الى غيره على انه ان جنى
عليه وان مات فميراثه له فله التزويج ان لم يوجد من تقدم قال صاحب الكافي ان لمولى
الموالاة تزويج الصغير والصغيرة كذوي الارحام ان لم يوجد من تقدم عليه وقال الفاضل
باشا وفيه كلام وهو ان وجود مولى الموالاة بين الاجنبي والصغير والصغيرة محل نظر
ان تعاقد الموالاة بلا واسطة بل يتحقق بينهما الموالاة بواسطة ابي الصغير

الصغيرة

الصغيرة كما لا يخفى انتهى ثم للقاضي في منشوره ذكر في بعض الكتب في منشوره ان له ولاية التزويج
اشارة الى ان ولاية القاضي انما هي بطريق النيابة عن السلطان لانه هو الذي يعطي منشوره فكون
ولايته بطريق الاولى فلا حاجة الى ذكر السلطان مستقلا كما وقع في سائر الكتب وقال الفاضل المحقق
باشا وقول صاحب العناية ثم السلطان ثم القاضي لا يخلو عن ركاكة لان حال السلطنة استقلال
الولاية لكل واحد منهم على الترتيب لا بطريق النيابة والامر بين القاضي والسلطان ليس كذلك فلا وجه
لعطفه عليه بثم كما لا يخفى انتهى فقول الفقير قال صاحب العناية ثم القاضي اذا شرط تزويج الصغار
والصغائر في عهده منشوره اما اذا لم يشترط فلا ولاية له فهذا ينبئ عن كونه ولايته بطريق
النيابة قطعا ولو لم يقل هكذا واكتفى بقوله ثم القاضي لكان ما ذكره الفاضل من نوع وجه لكن كلامه صريحا
اشارة في كلامه اصلا تدبر وللابعد التزويج اذا كان الاقرب غائبا وقال زفر لا يجوز
لان ولاية الاقرب قائمة لانها تثبت حقا له صيانة للقرابة عن نسبة غير الكفوء اليها والحق
القائم بشخص لا يبطل بغيبته ولهذا لو زوجها حيث هو جاز بالاتفاق واذا كان ولاية
الاقرب ثابتة في غيبته لا يكون للابعد ولاية التزويج ولنا ان هذه ولاية نظرية ليس من النظر
التفويض الى من لا ينتفع برأيه ففوضناه الى الابعد كما اذا مات الاقرب ولو زوجها حيث
هو فيه لا نمنع جوازه وبعد التسليم نقول للابعد بعد القرابة وقرب التدبير وللاقرب عكس ذلك
فنزلا منزلة وليين متساويين في الترتيب وايهما عقد نفذ ولا يرد ثم بين حد الغيبة بقوله بحيث
لا ينتظر الكفوء الخاطب جوابه اي جواب الولي الاقرب وعليه الاكثرون وهذا اقرب الى الفقه لانه لا
نظر في ابقاء ولايته حينئذ قال الامام فخر الدين قاضي خان حتى لو كان مختفيا في البلد لا يوقف
عليه يكون غيبة منقطعة وقيل مسافة السفر لانه لا نهاية لاقصاه وهو اختيار بعض المتأخرين
منهم القاضي الامام السغدي والقاضي الامام ابو علي النسفي وهو قول محمد بن مقاتل الرازي وسفيان
الثوري وابي عصمة وسعد بن معاذ المروزي وقال الفضل الرازي على الفتوى وقيل بحيث لا تصل
القوافل اليه في السنة الا مرة وهو اختيار القدوري وقال بعضهم مسيرة شهر فصاعدا غيبة

منقطعة وما دونها فليست بمنقطعة وقال بعضهم حدها ان يكون في بلد لا من موضع الى موضع للاوقات
الا ان يكون مفقودا لا يوقف عليه وقال بعضهم ان كان في موضع يقطع الكراء الا ذكر في غيبته [illegible]
فمنقطعة وان كان يقطع بدفعتين فالغيبة منقطعة وقال بعضهم الغيبة منقطعة في رواية
من كوفة الى الري وهي خمسة عشر مرحلة وقيل في رواية لو في بغداد الى الري [illegible]
مرحلة وروي عن ابي يوسف من جابلقا الى جابلسا وهما بلدتان احدهما بالمغرب والاخرى [illegible]
قالوا وهذا اشبه قول زفر رجوع منه لا قوله كذا في البناية ولا يبطل النكاح بمجيء [illegible]
الاقرب لانه قدرة على الانكاح بحصول المقصود بالبدل فله فالحرفين ولو زوجها ولياها
في المرتبة كالابنين والاخوين منه فالعبرة للاسبق لقوله عليه السلام اذا انكح الوليان فالاول
اوله ولا لانه كالنسب فتصح فلو يجوز انكاح الكل وهذا لان سبب الولاية القرابة وهي لا
تتجزى والحكم الثابت به ايضا لا يتجزى فصار كل واحد منهما كالمنفرد فايهما عقد اولا جاز
يجز الكل وان كانا معا بطلا لتعذر الجمع وعدم اولوية احدهما ويصح توكيل المرأة وكيلا
في النكاح لانه يعتبر اصل العقل والبلوغ والعقل وقد وجدا في المرأة فيترتب عليها [illegible] ما
يترتب عليها من الرجل قياسا على المال **فصل** لما كانت الكفاءة معتبرة كما تقدم [illegible]
عدمها بمنع الجواز ويكره للاولياء الفسخ عند عدمها احتاج الى ان يذكرها في فصل
على حدة والكفاءة بالفتح مصدر والكم من الكفو وهو النظير في كفاه اذا ساواه [illegible]
في النكاح لقوله صلى الله عليه وسلم الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا الاكفاء
رواه جابر ولان انتظام المصالح بين المتكافئين يوجد عادة ولا يوجد بين غير المتكافئين
والنكاح ما شرع الا لانتظامها على ان الشريفة تابي ان تكون مستفرشة للخسيس [illegible]
من اعتبارها من جانبها لانه مستفرش فلا يغيظه دناءة الفراش عرضا
قال تعتبر الكفاءة في النكاح نسبا لانه يقع به التفاخر وكان سفيان الثوري
يقول لا تعتبر الكفاءة فيه لان الناس سواسية بالحديث قال عليه السلام الناس سواسية كاسنان

[illegible]

المشط لا فضل لعربي على عجمي انما الفضل بالتقوى وقد تايد ذلك بقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم
ولنا قوله صلى الله عليه وسلم قريش بعضهم اكفاء لبعض بطن ببطن والعرب بعضهم اكفاء لبعض
قبيلة بقبيلة والموالي بعضهم اكفاء لبعض رجل برجل والمراد بالموالي العتقاء ولما كان غير
العرب في الاكثر غلبت على العجم حتى قالوا الموالي اكفاء بعضها لبعض والعرب اكفاء بعضها لبعض
قال صاحب البناية وفي صحة هذا الحديث نظر لانه لم يثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
وكذا كلمة الا لا يزوج النساء الا الاولياء ولا يزوجن الا من الاكفاء لم يثبت عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم لان محمدا لم ينسبه الى النبي صلى الله عليه وسلم انتهى قريش بعضهم اكفاء
لبعض وغيرهم من العرب ليس كفؤا لهم بل بعضهم اي بعض العرب اكفاء بعض من العرب لما
روينا آنفا ولا يعتبر التفاضل فيما بين قريش حتى لو تزوجت هاشمية قرشيا لم يرد عقدها
الاولياء لان رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج ابنته عثمان وكان من بني عبد شمس وزوج علي
كرم الله وجهه بنته ام كلثوم من عمر وكان قرشيا لا هاشميا وروي عن محمد انه قال لا يعتبر
التفاضل فيما بين قريش الا ان يكون النسب مشهورا كاهل بيت الخلافة فيعتبر التفاضل
حتى لو تزوج قرشية من اولاد الخلفاء قرشيا ليس من اولادهم كان للاولياء حق
الاعتراض قال صاحب الهداية كان محمدا قال ذلك تعظيما للخلافة وتسكينا للفتنة
لا لانعدام اصل الكفاءة لانه وقع في حرم الخلفاء العباسية وبنو باهلة ليسوا اكفاء
لعامتهم من العرب بنو باهلة قبيلة من قيس عيلان بالعين المهملة اسمه الياس بن مضر وباهلة
في الاصل اسم امرأة من همدان كانت تحت معن بن اعصر بن سعد بن قيس بن عيلان فنسب
اولادها اليها فهم ليسوا باكفاء للعرب لانهم معروفون بالخساسة والدناءة لانهم كانوا
ياكلون بقية الطعام مرة ثانية ولانهم كانوا يطبخون عظام الميتة ويأخذون الدسومات
منها [illegible] ولا ينفع الاصل منهم اذا كان من الغرض باهلة وتعتبر الكفاءة
في العجم اي غير العرب اسلاما ولا تعتبر نسبا لانهم ضيعوا انسابهم فلا يكون التفاخر فيهم

مساواة

بالنسب بل بالاسلام كما انّ سلمان الفارسي حين افتخر الصحابة بالانساب انتهى
الامر اليه فقال افتخر بالاسلام لا اب لي سواه وحريةً فمسلمٌ او حرٌّ ابوه [illegible]
غير كفوٍ لمن لها ابوان من الاسلام او الحرية نقل في النهاية عن الامام المحبوبي انّ هذا
في الموالي واما في العرب فانّ من لا اب له في الاسلام من العرب وهو مسلم فهو كفو لمن لها
ابوان في الاسلام لان العرب يتفاخرون بالنسب فيعتبر النسب كفوا لنسب لو اذا
كانا مسلمين واما العجم فقد ضيّعوا انسابهم ويفاخرون بالاسلام فمن كان له ابوان في الاسلام
يفتخر على من لا اب له فيه ولا يعدّ كفوا والكفاءة في الحرية نظيرها فان العبد لا يكون
كفوا لمن هي حرّة الكل وكذلك المعتق لا يكون كفوا لها ومن له ابٌ فيه اي في الاسلام او فيها اي
في الحرية غير كفو لمن لها ابوان فيه او فيها لان الرق اثر الكفر وفيه معنى الذل فيعتبر في حكم
الكفاءة بسبب ذلك خلافا لابي يوسف فانه الحق الواحد بالمثنى كما هو مذهبه في تعريف
الشخص في الشهادة فان الشهود اذا ذكروا اسم الغائب واسم ابيه يحصل به التعريف عند
ابي يوسف ولا حاجة الى ذكر الجد وعندهما لا بد من ذكر الجد ومن له آباء فيه او فيها كفو
لمن لها آباء فيه او فيها لان التعريف يتم بالابوين اي بالاب والجد المفضل عليه والتعريف
ولان ما فوق الجد لا يعرف غالبا فلا يشترط وتعتبر الكفاءة ديانةً وهي التقوى والصلاح
والحسب وهو مكارم الاخلاق وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف لانها من اعلى المفاخر والمرأة
تعيّر بفسق الزوج فوق ما تعيّر بضعة النسب فلما كان النسب معتبرا فيها كانت الديانة
اولى بالاعتبار خلافا لمحمد لانها من امور الآخرة فلا يبنى عليها احكام الدنيا كذا في
النهاية والكلام هو لسعدي افندي اقول قال ابن الهمام في التفريع تامل على انا لم نبن الا على امر
دنيوي وهو ما ذكر من ان المرأة تعيّر بفسق الزوج فوق ما تعيّر بضعة النسب انتهى ولكن
نقول ان فساد التفريع لا يحتاج الى تامل بل الواقع ابتناء امر الدنيا على امر الآخرة الا ترى
انّ قبول الشهادة من امور الدنيا وتبتنى على الديانة انتهى يقول الفقير وكذا الكلام

في امور الآخرة ومع هذا ابتني عليه الكفاءة التي هي من احكام الدنيا تدبر قال صاحب الاختيار
وقال محمد لا تعتبر الكفاءة في الديانة والتقوى الا ان يكون فسق الزوج فاحشا كمن يفسق علانيةً
ويعرّض الكف في سخرية او يخرج الى الاسواق سكران فيلعب به الصبيان وكذا في الهداية فليس
فاسق كفوا لبنت صالح تفريع على قول الشيخين وان لم يعلن من اختيار الفضلاء وعند
بعض المشايخ الفاسق اذا لم يعلن يكون كفوا لبنت الصالح حتى روي عن ابي يوسف اذا كان
الفاسق ذا مروءة وكان مستترا فهو كفو لانه لا يظهر فلا يلحق بها الشين وتعتبر الكفاءة
مالا وهو ان يكون مالكا للمهر والنفقة وهذا هو المعتبر في ظاهر الرواية فالعاجز عن المهر المعجل
والنفقة او عنهما غير كفو للمفتقرة القادرة عليهما اما المهر فلانه بدل البضع فلا بد
من ايفائه واما النفقة فلان قوام الازدواج ودوامه بها وقيد بالمعجل لان ما وراءه
مؤجل عرفا ليس بمطالب به فلا يسقط الكفاءة وعن ابي يوسف انه اعتبر القدرة على النفقة
دون المهر لانه يجري فيه المساهلة فيعد المرء قادرا عليه بيسار ابيه لان الآباء عادةً
يتحملون المهر عن الاولاد دون النفقة الدارّة والمراد بالنفقة ان يكتسب كل يوم مقدار
ما يفرض عليها كذا في الكافي وقيل نفقة سنة وقيل نفقة ستة اشهر والقادر عليهما اي على
المهر والنفقة كفو لذات اموال عظام عند ابي يوسف لانه لا تباهي بالغنى اذ المال غاد
ورائح خلافا لهما فانهما يعتبران الكفاءة في الغنى حتى ان الفائقة في اليسار لا يكافئها
القادر على المهر والنفقة فقط لان الناس يتفاخرون بالغنى ويتعيرون بالفقر وتعتبر
الكفاءة حرفةً عندهما وعن الامام روايتان في رواية لا تعتبر وهو الظاهر وفي رواية
تعتبر وجه الاعتبار ان الناس يتفاخرون بشرف الحرفة ويتعيرون بدناءتها ووجه رواية
عدم الاعتبار ان الحرفة ليست بلازمة ويمكن التحول عن الخسيسة الى النفيسة منها
وعن ابي يوسف انها لا تعتبر الا ان تفحش كالحجام والحائك والدباغ فحائك او حجام او
كناس او دباغ غير كفو لعطار وبزاز وصراف تفريع على اعتبار الكفاءة حرفةً

دبه اى وباعتبارها يفتى قال الرضى لعموميات وقد صرح بالافتاء به في بعض شروح الوافي
وفي الهداية ولو زوجت المرأة نفسها غير كفوء فللولي ان يفرق ما لم تلد منه بقول العيني
هذه المسئلة في اول الباب لكن ذكرها ثانيا للتمهيد لمسئلة التي تليها وهي قوله وكذا لو نقصت
عن مهر مثلها له اي للولي ان يفرق او ان يتم مهر مثلها لان الاولياء يفتخرون بغلاء المهر
ويتعيرون بنقصانها فاشبه الكفاءة بخلاف الابراء بعد التسمية لانه لا يتعير به خلافا لهما
لان ما زاد على العشرة حقها ومن اسقط حقه لا يعترض عليه كما لو ابرأ
بعد التسمية وقبضه اي قبض الولي المهر او تجهيزه او طلبه بالنفقة رضا لانه تقرير لحكم
العقد لا سكوته لان السكوت عن المطالبة محتمل فلا يجعل رضا الا في مواضع مخصوصة وهي
اربعة وعشرون موضعا على ما ذكر في العمادية وليس هذا منها وان رضي احد الاولياء
فليس لغيره الاعتراض لو استووا في الدرجة حتى اذا اعتق واحد منهم لم يبطل
فسخه فاما اذا كان الاقرب من العاقد فله فسخه **فصل** لما كان الوكالة
نوعا من الولاية من حيث ان تصرف الوكيل ينفذ على الموكل كتصرف الولي على المولى عليه
لعقد الفضولي احكام يختص بها ناسب ان يذكرها في باب الاولياء في فصل على حدة
ويتوقف تزويج فضولي او فضوليين على الاجازة يعني يجوز ان يكون من جانب الزوج فضولي
ومن جانب المرأة فضولي آخر فيتوقف على اجازتهما ويتولى طرفي النكاح واحد اذا
كان وليا من الجانبين بان يزوج بنت اخيه بابن اخ آخر له ولاية او وكيلا
منهما بان يزوج رجلا امرأة بجعل وكالة منهما او وليا واصيلا بان يزوج ابن العم
عمه من نفسه فيكون اصيلا من جانبه ووليا من جانبها او وليا ووكيلا بان يزوج بنته
من آخر بوكالة منه او وكيلا واصيلا بان يزوج امرأة من نفسه بوكالة منها ولا يتولاهما
اي طرفي النكاح فضولي ولو من جانب عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف فانه
ان الفضولي الواحد يتولى طرفي النكاح عنده وحاصل مسائل الفضولي ستة ثلاث منها

يتوقف

يتوقف على الاجازة اتفاقا بينما هو الثلاث فمن وهي فضولي قال زوجت فلانة من فلان
وهما غائبان فقال فضولي آخر قبلت او قال تزوجت فلانة وهي غائبة فقال فضولي زوجتها
منك او قالت زوجت نفسي من فلان وهو غائب فقبل عنه فضولي وثلاث منها فيها اختلاف وهي
فضولي قال زوجت فلانة من فلان وهما غائبان ولم يقبل احد او قال تزوجت فلانة
وهي غائبة او قالت زوجت نفسي من فلان وهو غائب ولم يقبل احد قال ابو يوسف يتوقف على الاجازة نخ
ويتم بالاذن وقالا لا هو باطل هو يقول لو كان مأمورا من الجانبين ينعقد فاذا كان فضوليا
يتوقف ولهما ان الموجود شطر العقد لانه شطر حالة الحضرة حتى يملك الرجوع قبل قبول الآخر
ويبطل بالقيام قبل قبول الآخر وشطر العقد لا يتوقف على ما وراء المجلس كما في البيع بخلاف ما لو كان مأمورا
من الجانبين لانه ينتقل كلامه الى العاقدين فيصير في حكم كلامين وما جرى بين الفضوليين عقد
تام لوجود الايجاب والقبول فيتوقف ولو امر ان يزوجه امرأة فزوجه امة لغيره لا يصح
عندهما وهو الاصح لان المطلق ينصرف الى المتعارف وهو التزويج بالاكفاء وعند الامام
يصح رجوعا الى اطلاق اللفظ وعدم التهمة وقيدنا بقولنا لغيره كما قيده صاحب الهداية
لانه لو زوجه امة نفسه لم يجز بالاتفاق لمكان التهمة كما اشرنا اليه في الدليل بقولنا وعدم
التهمة واما اطلاق اللفظ فلان لفظ امرأة مطلق يقع على الحرة والامة كما اذا حلف لا يتزوج
امرأة يقع على الحرة والامة جميعا قال صاحب العناية ما وقع في دليل الامامين من قولهما وهو
التزويج بالاكفاء دل على ان الكفاءة تعتبر في النساء للرجال ايضا عندهما وكذا ذكر
في الاصل انه قال السعدي ان اراد انه دل على اعتبارها في الوكالة عندهما
فمسلم بالنظر الى دليلهما وان اراد مطلقا فممنوع ولو زوجه امرأتين في عقدة لا يلزمه
واحدة منهما لانه لا وجه لا تنفيذهما للمخالفة ولا الى التنفيذ في احدهما غير عين للجهالة
ولا الى التعيين لعدم الاولوية فتعين التفريق ولو زوج الاب او الجد الصغير والصغيرة بغبن
فاحش في المهر او من غير كفوء جاز عند ابي حنيفة لان الحكم يدار على دليل النظر وهو قرب

الرابعة من النكاح فما صدقه بقوله بمهر والكلوة وقد صح ان النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ام سلمة
على صداق خمسمائة درهم ونقدها عنه ابو بكر رضي الله عنه وزوج النبي صلى الله عليه وسلم بنته
فاطمة عليا باربعمائة درهم وكان مهر مثلها اكثر من ذلك باضعاف لاجتماع الفضل فيها فدل ان
نكاح الاب بالغبن الفاحش يجوز لهما صدا وكذا في الابنة يقول الفقير مهر مثل على ما مر انما
انما يعتبر مهر امثالها من قوم ابيها سواء اجتمع الفضل فيها او لا فلم يمكن ان يقول ومهر مثلها
اكثر من ذلك باضعاف لان مهر امها او عماتها او بنات اعمامها كان اكثر من ذلك باضعاف
بتبرع لهما لان الولاية مقيدة بشرط النظر فمن فواته يبطل العقد لان الحط عن مهر
مثل ليس من النظر في شيء والاعراض عن الكفاءة ضرر ظاهر فلا يجوز وليس في كلام غير الاب
والجد اتفاقا وهو ظاهر **باب المهر** لما ذكر ركن النكاح وشرطه شرع في بيان المهر لانه
حكمه فان مهر المثل يجب بالعقد فكان حكما كذا في العناية وفيه بحث اقول لا ادري
لم خص مهر المثل بالذكر ولعل المراد ان وجوب المهر مطلقا مسمى كان او مهر مثل من احكام النكاح
فكان الاولى هو الاجراء على العموم انتهى يقول الفقير المراد بالحكم الاثر المترتب على الشيء بلا
ما طالب العناية من التخصيص ان ترتب المهر على النكاح من غير ذكر فيه وكونه حكم النكاح وما هو
الا مهر مثل فانه يجب بالعقد من غير ذكر وقيل هو المال الذي يجب في عقد النكاح على الزوج
في مقابلة منافع البضع اما بالتسمية او بالعقد وله اسامي المهر والصداق والنحلة والاجر
والفريضة والعقر ويصح النكاح بلا ذكره ومع نفيه لانه لا اصل في صحة النكاح بلا
تسمية مهر ولا بد من قوله تعالى فانكحوا والنكاح لغة لا ينبئ الا عن الانضمام والازدواج فيتم
بالمتناكحين والمسكوت عنه فان قيل ينبغي ان لا يتم النكاح بدون تسمية مهر لان المهر بدل
كالثمن في البيع فكما يفسد البيع هناك عند ترك تسمية الثمن فكذا هنا عند ترك تسمية
المهر اجيب بان وجوبه ليس لصحة النكاح وانما هو لابانة شرف المحل فلا يحتاج
الى ذكره لصحة النكاح فان قيل هذه دعوى فلا بد له من دليل قلت دل عليه قوله تعالى لا جناح
عليكم

عليكم ان طلقتم النساء ما لم تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة حكم بصحة الطلاق مع عدم التسمية ولا
يكون الطلاق الا في النكاح الصحيح فعلم ان ترك ذكره لا يمنع صحة النكاح وكذا اذا تزوجها
بشرط ان لا مهر لها لما بينا ان النكاح عقد انضمام فيتم بالزوجين واقله عشرة دراهم
لقوله عليه السلام لا مهر اقل من عشرة دراهم ولانه حق الشرع وجوبا اظهارا لشرف المحل
فيتقدر بما له خطر وهو العشرة استدلالا بنصاب السرقة لانه يتلف به عضو محترم فلان يتلف
منافع بضع كان اولى وقال الشافعي ما يجوز ان يكون ثمنا في البيع لانه حقها فيكون التقدير اليها
فلو سمى دونها لزمت العشرة عندنا وقال زفر يجب لها مهر المثل لان تسمية ما لا يصلح مهرا كلا
ولنا ان فساد التسمية لحق الشرع وقد صار مقضيا بالعشرة فاما ما يرجع الى حقها فقد
رضيت بالعشرة لرضاها بما دونها ولا معتبر بانعدام التسمية لانها قد ترضى بالتمليك من غير
عوض تكرما ولا ترضى فيه بالعوض اليسير فلا يكون عدم التسمية دليلا على الرضا بالعشرة
فلذلك لم تجب العشرة وانما يجب مهر المثل بحكم الرضا بما دون العشرة فانه رضا بها لا محالة
وان سماها اي العشرة او اكثر لزمه المسمى بالدخول او موت احدهما مطلقا لان بالدخول
يتحقق تسليم المبدل وبه يتأكد البدل وبالموت ينتهي النكاح نهايته حيث لم يبق حيا بلا رفع
والشيء بانتهائه يتقرر ويتأكد فيتقرر بجميع مواجبه ليمكن تقريرها او ... انتقال
ولزم نصفه اي نصف المسمى بالطلاق قبل الدخول والخلوة الصحيحة لقوله تعالى وان ١٧ المسمى
طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم وهو نص صريح
في ان الواجب نصف المسمى والخلوة الصحيحة قائمة مقام الدخول عندنا على ما نبينه ان شاء الله
وان سكت عنه او نفاه لزمه مهر المثل بالدخول او الموت لان المهر وجب حقا للشرع على
ما مر وانما يصير حقها في حالة البقاء فتملك الابراء دون النفي لان الانسان يملك اسقاط
ما يملكه دون ما لم يملكه وقال الشافعي لا يجب شيء في الموت واكثر اصحاب الشافعي على انه يجب
بالدخول لان المهر خالص حقها فتتمكن من نفيه ابتداء كما تتمكن من اسقاطه انتهاء كالطلاق

قبل الدخول والخلوة في هذه الصورة فمتعة معتبرة بحالها في الصحيح لقوله تعالى ومتعوهن على الموسع
قدره وعلى المقتر قدره وجه الاستدلال ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان طلقتم النساء ما لم
تمسوهن او تفرضوا لهن فريضة ومتعوهن والفريضة هي المهر اي لا جناح عليكم في الطلاق
في الوقت الذي لم يحصل المسيس وفرض الفريضة فامر بالمتعة مطلقا وهو على الوجوب [illegible]
وذلك يقتضي الوجوب ايضا وذكر بكلمة على وهي تقتضيه ايضا ثم هذه المتعة معتبرة بحاله
عملا بالنص وهو قوله تعالى على الموسع قدره وعلى المقتر قدره اي على الغني بقدر حاله وعلى الفقير
اي الفقير المقل بقدر حاله وفي قول الكرخي انها تعتبر بحالها والصحيح انها تعتبر بحاله لانه
المتعة عشرة دراهم ولا تزاد على نصف مهر مثل قالوا المتعة اما ان تكون زائدة على نصف
مهر مثل اولا فان كانت زائدة فلها نصف مهر مثل لان مهر مثل هو العوض الاصلي [illegible]
تعذر تنصيفه لجهالة فيصار الى الخلف وهي المتعة فلا تزاد على نصف مهر مثل وان لم تكن
فاما ان تكون مساوية له اولا فان كانت مساوية فلها المتعة اتباعا للنص وان لم تكن
فاما ان تكون اقل من خمسة دراهم اولا فان كانت فلها الخمسة لان المهر هو الاصل والمتعة هي
الخلف ولا مهر اقل من عشرة دراهم فلا متعة اقل من خمسة وان لم تكن فلها المتعة بالنص
كذا في العناية وهي اي المتعة درع وخمار وملحفة فانه كانت من سفلة تجعل من الكرباس وان
كانت وسطا فمن القز وان كانت مرتفعة الحال فمن الابريسم وهذا التقدير بهذا
العدد مروي عن عائشة وابن عباس وذلك لان المرأة تصلي في ثلاث اثواب وتخرج
فيها عادة فيكون متعتها ذلك وكذا الحكم يعني يجب مهر مثل لو تزوجها بخمر او خنزير
لان شرط قبول الخمر شرط فاسد يعني انه لو قال تزوجتك على خمر او خنزير وقال تزوجتك
بشرط قبول الخمر وهذا الشرط فاسد والنكاح لا يبطل به لان الشرط فيه لا يزيد على عدم
التسمية اصلا وذلك لا يفسد فهذا اولى بخلاف البيع لانه يبطل بالشروط الفاسدة
لان الشرط فيه بمعنى الربا وهو يفسده فاذا كان كذلك يصح النكاح ويلغو الشرط الخ

هذا على قول الكرخي وعلى الصحيح ان كان من السفلة من الكرباس للتقي عليه

بعد

يفسد التسمية لا ان المسمى ليس بمال في حق المسلم فوجب مهر المثل وبهذا الدن الخل فاذا هي
خمر يلزم مهر مثل فيه ايضا عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه يجب مثل وزنها خلا عندهما
او بهذا العبد فاذا هو حر يلزم مهر مثل فيه ايضا عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف
فانه يجب القيمة وبعضه ذكر صاحب العناية وحاصل خلافهم ان محمدا مع ابي يوسف في ذوات
الامثال في ان الحكم يتعلق بالتسمية دون مهر مثل ومع ابي حنيفة في ذوات القيم في ايجاب
مهر مثل دون القيمة ثم الكل اتفقوا باعتبار الاشارة عند ابي حنيفة في الفصول كلها و
التسمية عند ابي يوسف في الفصول كلها والاشارة في الجنس الواحد والتسمية في الجنسين
عند محمد انتهى فعند المبيع لجنس واحد لقلة التفاوت في منافع والخمر مع الخل جنسان
مختلفان لفحش التفاوت فاذا اعتبر محمد الاشارة في الجنس الواحد يتعلق العقد في مسئلة
العبد بالمشار اليه عنده فيكون كانه تزوج على حر فيلزم مهر مثل كما هو عند ابي حنيفة كذلك
واذا اعتبر التسمية في الجنسين يتعلق العقد في مسئلة الخل بالمسمى فيلزم مثل وزنها
خلا كما هو عند ابي يوسف كذلك وان كنت تريد مزيد تفصيل وتوضيح في هاتين المسئلتين
فارجع الى الهداية وشروحها تنبيه او بثوب او بدابة لم يبين جنسهما يلزم ايضا مهر
مثل لان المسمى مجهول الجنس اذ الثياب اجناس لاختلاف اصولها من القطن والكتان و
الابريسم وكذا الدابة تقع على الخيل والبغل والحمار فكل جنس يشتمل على انواع وكل نوع على
اصناف وكذا [illegible] وفي المحيط لو تزوج على بيت ينظر ان كان الرجل بدويا فلها بيت من
شعر لانه معلوم عندهم وان كان بلديا فلها مهر مثل لان البيت ما لم يتعين لا يصلح ان
يكون مهرا او بتعليم القران يلزم ايضا مهر مثل لان المشروع هو الابتغاء بالمال المتقوم
والتعليم ليس بمال فكذلك السكنى فيلزم مهر مثل او بخدمة الزوج الحر لها سنة يلزم ايضا
مهر مثل عند ابي حنيفة وابي يوسف لانه لو جاز ذلك لصار المرأة مالكة مستخدمة
وصار الزوج مملوكا خادما وهذا قلب الشرع كذا في الكافي وقال محمد يجوز ان يكون

مهرها فكذا الخدمة في هذه المسألة وتعليم القرآن في المسألة التي قبلها وعند محمد لها قيمة الخدمة
لانها صارت متقومة بايراد العقد عليها الا ان تسليمها ممتنع لما فيه من قلب الموضوع فيلزم
قيمتها وابو حنيفة يقول ان قيمة الشيء خلف عنه وقائم مقامه فاذا لم يجز تسليم الخدمة
لم يجز تسليم قيمتها ايضا لان من شرط الخلف تصور الاصل فيجب مهر المثل وكذا يجب مهر
المثل في الشغار وهو ان يزوجه بنته على ان يزوجه بنته او اخته معاوضة بالعقدين
اي على ان يكون كل واحد من العقدين عوضا عن الآخر فالعقدان جائزان لكن يجب مهر المثل
على كل منهما وقال الشافعي بطل العقدان لانه جعل نصف البضع صداقا والنصف منكوحة
لانه لما جعل ابنته منكوحة الآخر وصداقا لابنته اقتضى ذلك انقسام منافع بضعها عليهما
نصفين فيصير النصف للزوج بحكم النكاح والنصف لابنته بحكم المهر فيلزم الاشتراك ولا اشتراك
في هذا الباب فبطل العقد ولنا انه سمى ما لا يصلح صداقا وكل ما كان كذلك صح العقد فيه
ووجب مهر المثل كما اذا سمى الخمر والخنزير والسنة في ذكر نكاح الشغار وهو من الشغور وهو الخلو
والاخلاء لانهما بهذا الشرط كأنهما رفعا المهر واخليا البضع عنه وقيد بقوله معاوضة
بالعقدين لانه لو قال زوجتك بنتي على ان تزوجني بنتك ولم يزد عليه ولم يقل على ان يكون
بضع كل صداقا للاخرى جاز النكاح اتفاقا ولا يكون شغارا ولو قال احدهما على ان يكون
بضع بنتي صداقا لبنتك ولم يقل الآخر ذلك بل زوجه بنته ولم يجعله صداقا كان نكاح
الثاني صحيحا اتفاقا والاول على الخلاف كذا قاله مولانا سعدي افندي نقلا عن ابن الهمام
ولو تزوجها على خدمته لها سنة وهو عبد فلها الخدمة لان خدمة العبد ابتغاء بالمال
لتضمنه تسليم رقبته ولا كذلك الحر ولو تزوجها على خدمة حر آخر فقيل لا تستحق الخدمة وفي العيون
تستحق فترجع على الزوج بقيمة خدمته ولو نكحها على رعي الغنم او زراعة ارضها لم يجز على
رواية الاصل والصحيح انه يسلم لها اجماعا استدلالا بقصة موسى وشعيب عليهما السلام
فان شريعة من قبلنا شريعة لنا اذا قصها الله تعالى او رسوله بلا انكار كذا في الكافي

ولو

ولو اعتق امته على ان تتزوجه فعتقها صداقها عند ابي يوسف لانه صلى الله عليه وسلم اعتق صفية
ثم تزوجها وجعل صداقها عتقها وعندهما لها مهر المثل لان المهر لا بد ان يكون مالا والعتق
ليس بمال فبطل تسميته فوجب مهر المثل ولو ابت ان تتزوجه فعليها قيمتها له اجماعا لانها
شرطت للمولى منفعة بمقابلة عتقها فلما فاتت عنه المنفعة كان عليه ان ينقض العتق لكنه
بعد وقوعه لا ينتقض فوجب نقضه معنى بالزام السعاية عليها وقيد بالامة قيمتها لانها
لا تجبر على النكاح اتفاقا لكونها حرة وللمفوضة بكسر الواو الحرة التي فوضت نفسها من غير
مهر الى زوجها وبالفتح التي زوجها وليها بلا اذنها بلا مهر او امة زوجها مولاها بلا مهر
والحرة بالفتح والكسر والامة بالفتح فقط كذا في شرح الكنز ما فرض لها بعد العقد ان
دخل بها او مات عنها يعني ان تزوجت ولم يسم لها مهر ثم تراضيا على تسمية فهي مهر
لها ان دخل بها او مات عنها والمتعة ان طلق قبل الدخول وعند ابي يوسف نصف
ما فرض بعد العقد وهو قول الشافعي لانه مفروض فيتنصف بالنص وهو قوله تعالى فنصف ما
فرضتم ولنا ان هذا الفرض تعيين للواجب بالعقد وهو مهر المثل اذ لو لم يكن كذلك لوجب
عليه اذا دخل بها مهر المثل والمفروض جميعا اما مهر المثل فلانه الواجب بنفس العقد ابتداء
لعدم التسمية واما المفروض فبحكم التسمية فصار كما اذا سمى لها مهرا ثم زاد لها شيئا
فانهما يلزمان على تقدير الدخول والموت لكنه يسقط مهر المثل ويلزم المفروض فقط فتعين
انه مهر المثل لا يتنصف فكذا ما نزل منزلته والمراد بما تلا يعني بقوله تعالى فنصف ما فرضتم الفرض
في العقد لانه هو المتعارف وان زاد الزوج في مهرها بعد العقد لزمته الزيادة خلافا
لزفر فانه يقول الزيادة هبة مبتدأة لا تلتحق باصل العقد ان قبضت ملكت والا فلا
وسنذكر دليلنا ان شاء الله تعالى في زيادة الثمن والمثمن وتسقط الزيادة بالطلاق
قبل الدخول عند ابي حنيفة ومحمد لان التنصيف عندهما يختص بالمفروض في العقد بناء على
ما ذكرنا من انه ينصرف الى المتعارف وعند ابي يوسف تتنصف الزيادة ايضا لان ...

صح [illegible] قيمتها له اجماعا

بين الشيء كالمرض فيه عندي عملا بظاهر قوله نعم فتنصف وضم بهن سبعنمر تفضل و ان قطعت امرأة
منه اي عن الزوج مع مهر صح لان المهر نفاه حقها والحط يلاقي الزوج حالة البقاء وإذا
خلا الزوج بها اي بامرأته بلا مانع من الوطء حسا او شرعا او طبعا كمرض يمنع الوطء
ورتق هذا ان مثال المانع الحسي والمراد بالمرض ما يمنع الجماع او يلحقه به ضرر وقيل
مرضه لا يعرى عن تكسر وفتور اي مرض كان وهذا التفصيل في مرضها كذا في الهداية وقال
الا صحا متعل الموصول به
صاحب العناية حاصله ان المرض ممنوع بلا شك واما المرض من جانبه فقد قيل انه ايضا ممنوع
وقيل انه غير ممنوع فانه يمنع صحة الخلوة على كل حال وجميع انواعه فرد لكن سواء قال الصدر الشهيد
وهو الصحيح انتهى وصوم رمضان واحرام فرض او نفل هذا ان مثال المانع الشرعي
وحيض ونفاس مثال لان المانع الطبعي ولا ينقص ان يكون المانع الشرعي موجودا فيهما
له تمام مهر وقال الشافعي لها نصف مهر لان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطء فلا
يتأكد المهر دونه ولنا انها سلمت المبدل حيث رفعت المانع وذلك وسعها فيتأكد حقها في
البدل كما في البيع فان التخلية فيه برفع الموانع تسليم يجب في تسليم الثمن على المشتري واما
ذكر انه فوته ان المعقود عليه انما يصير مستوفى بالوطء فصحيح لكن ذكر تسليم النفس وقدرة
المرأة ذكر فانه تكون مكلفة بذلك وانما قيد الصوم واطلق الاحرام لان بافطار رمضان
يجب القضاء والكفارة جميعا وفي ذلك حرج عظيم يمنع صحة الخلوة والتطوع لا يجب عليه الا
قضاء يوم واحد مثاله بالشروع والاداء وهو يسير وبافساد احرام النفل يجب عليه ان
يقضي ويقضي هذا ان تمام الحج بل فعل الا هذا الا شيئه شديد ولهذا استوى الفرض في
النفل في منع صحة الخلوة ولو كان الزوج خصيا او عنينا فان خلوتهما صحيحة يجب بها
كمال المهر اتفاقا لان التسليم سالمة فادير الحكم على سلامتها وكذا لو كان مجبوبا فان خلوته
صحيحة يجب بها كمال المهر عند الامام ايضا لانه يستحق عليها التسليم على ما يليق بحال المجبوب
والمستحق لانه وسع مثلها في هذه الحالة وقد اتت به وصحتها فيستحق كمال البدل

باص صحيح

باص صحيح

كخلوة الحيض خلافا لهما لان عجز المجبوب فوق عجز المريض لان الوطء منه يتوقع زواله
ولا يتوقع هناك اصلا قلنا لم يصح خلوته فلان لا يصح خلوة المجبوب اولى فيجب نصف المهر
بعد ما خلا الخصي والعنين فان آلتهما سالمة ولا آلة للمجبوب قلنا ان المجبوب انما يتمكن
للانزال والاستمتاع لا للايلاج ومحلة المريض لانه عاجز لا للايلاج فلم يصح خلوته
بخلاف خلوة المجبوب وصوم القضاء غير مانع في الاصح لعدم وجوب الكفارة بالافساد
وكذا صوم النذر غير مانع في رواية لعدم وجوب الكفارة بالافساد ايضا وفي رواية
يمنع صوم القضاء والنذر في صحة الخلوة لانه لا يصح ابطالها الا بعذر وفي الاصل
مانع قال صاحب الهداية والصلاة بمنزلة الصوم فرضها كفرضه ونفلها كنفله قال صاحب
الاختيار والسنن الرواتب لا تمنع صحة الخلوة الا ركعتي الفجر والاربع قبل الظهر لشدة
تأكدهما بالوعيد على تركهما ثم ان المكان الذي يصح الخلوة فيه مكان يامنان فيه اطلاع
غيرهما عليهما حتى لو خلا بها في مسجد او حمام او طريق او على سطح لا حجاب له فليست بصحيحة
وكذا لو كان معهما اعمى او صبي يعقل او مجنون كذلك او كلب عقور او منكوحة له اخرى
او اجنبية وفي الامة روايتان انتهى وقال صاحب الينابيع وكلب عقور يمنع صحة الخلوة
لانه لا يحتمل ان يكون ستيرة مستورة وعسى يعقره بحالة كل الرجل وفي الايام النهار لا تكون
خلوة وفي الليل تكون خلوة انتهى بقول المعترض انه لو كان اصم ولعمى ينبغي ان يكون خلوة
في الليل والنهار انتهى والعدة تجب بالخلوة ولو مع مانع احتياطا استحسانا لتوهم الشغل
والعدة حق الشرع والولد اما انها حق الشرع فيدل عليه ان الزوجين لا يتمكنان من اسقاطها
والتداخل يجري فيها وفي العبد لا يتداخل واما انها حق الولد فلقوله صلى الله عليه وسلم
من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلا يسقين ماءه زرع غيره والمقصود منه صيانة نسب
الولد وهو حقه فلا تصدق المرأة في ابطال حق الغير في قولهما لم يطأني قال صاحب العناية
وذكر العتق [illegible] ان المانع ان كان شرعيا تجب العدة لثبوت التمكن حقيقة وان كان

حقيقيا

حقيقيا كالمرض والصغر لا تجب لانعدام التمكن حقيقة قال صاحب البناية بيانه ان في كل موضع
يتمكن من الوطء حقيقة لكن يمنع مانع يجب فيه العدة ففي الرتقاء يتحقق الوطء بالفتق وفي
المجبوب بالسحق وفي كل موضع لا يتمكن من الوطء حقيقة كالمريض المدنف والصغير او الصغيرة لا تجب
العدة اتفاقا انتهى بقول المعترض بيان صاحب البناية تامل نظر لان ما فيها انما هو لصاحب
النهاية [illegible] ومتعة واجبة لمطلقة قبل الوطء لم يسم لها مهر لما روينا
من قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره وقد بينا فيما سبق فلا نعيد ومستحبة
لمطلقة بعد الدخول سواء سمي لها مهر او لا لان المتعة خلف عن مهر المثل في المفوضة فلو
كان الاصل والخلف ثابتا منه بطريق الوجوب فلا يجتمع وجوب شيء منه فيعطى من باب
الفضل غير مستحبة لمطلقة قبله اي قبل الدخول سمي لها مهر قالوا ان المطلقات
اربع مطلقة لم توطأ ولم يسم لها مهر فيجب لها المتعة ومطلقة لم توطأ وقد سمي لها
مهر فهي التي لم يستحب لها المتعة ومطلقة قد وطئت ولم يسم لها مهر ومطلقة قد وطئت
وسمي لها مهر فهاتان يستحب لهما المتعة قال الحاكم انه اذا وطئها يستحب لها المتعة سواء
سمي لها مهرا او لا لانه اوحشها بالطلاق بعد ما سلمت اليه المعقود عليه وهو البضع فيستحب
ان يعطيها شيئا زائدا على الواجب وهي حتى في صورة التسمية وهي الكل في صورة عدم التسمية
واذا لم يطأها ففي صورة التسمية يأخذ نصف المسمى من غير تسليم البضع ولا يستحب لها
شيء آخر وفي صورة عدم التسمية تجب المتعة لانها لم تأخذ شيئا وابتغاء البضع لا ينفك عن
المال ولو سمى لها الفا وقبضته ثم وهبته له اي الالف ثم طلقها قبل الدخول بها رجع الزوج
عليها بنصفه اي بنصف الالف لانها قبضت تمام المسمى ولم يصل اليه النصف فيرد النصف
من الالف الذي وهبته لم يتعين انه الف المهر لان الدراهم والدنانير لا تتعين في العقود
والفسوخ وكذا اكل مكيل او موزون او غير الدراهم والدنانير يعني اذا كان المهر مكيلا
او موزونا او في الذمة فقبضته ثم وهبته ثم طلقها قبل الدخول بها يرجع الزوج عليها بنصف

ذكره لعدم التعيين لانه ايضا دين غير معين ولهذا لم يجب عليها رد عين ما قبضت ولو قبضت
النصف ثم وهبت الكل او الباقي لا يرجع الزوج عليها بشيء عنده وقالا يرجع
عليها بنصف ما قبضت اعتبارا للبعض بالكل فلو قبضت الكل ثم وهبت للزوج ثم طلقها
قبل الدخول يرجع عليها بنصف ما قبضت وكذا اذا قبضت البعض ولان هبة البعض الذي
لم تقبض حط والحط يلتحق باصل العقد فكأنه تزوجها ابتداء على الخمسمائة وفي
ولابي حنيفة ان مقصود الزوج وهو سلامة نصف الصداق بلا عوض قد حصل
قبل الطلاق فلا يستوجب الرجوع عند الطلاق كمن له على آخر دين مؤجل فعجل
قبل حلول الاجل وقولهما والحط يلتحق باصل العقد قلنا له والحط لا يلتحق
باصل العقد في النكاح الا ترى ان الزيادة فيه لا تلتحق باصل العقد اذا كان
المعقود عليه غائبة يحتاج الى دفع الغبن عن احد الجانبين بالزيادة والحط والنكاح
ليس كذلك كذا في العناية وقال زفر في هذه المسئلة يرجع الزوج عليها بنصف
الصداق وهو القياس ودليله مع جوابهما مذكور في الهداية فراجعه ولو وهبت
اقل من النصف وقبضت الباقي يرجع الزوج عليها الى تمام النصف وعندهما بنصف
المقبوض يعني اذا تزوجها مثلا على الف فوهبت المرأة مائتين وقبضت الباقي فعند
ابي حنيفة يرجع عليها بثلثمائة درهم حتى يتم النصف وعندهما يرجع عليها باربعمائة
درهم لان عنده ما يتم الى الربع معتبر وعندهما المقبوض معتبر فكأنه تزوجها على
ما قبضت فينتصف المقبوض وهو ثمانمائة ولو لم تقبض شيئا فوهبته لا يرجع
احدهما على الآخر لان حكم الطلاق قبل الدخول ان يسلم له نصف المهر وقد حصل
بلا زيادة والمرأة لم تأخذ شيئا لترده اليه كما في المسئلة الاولى وهي التي قبضت
الالف ثم وهبت له وطلقت قبل وطئ وكذا لو كان المهر عرضا فوهبته
قبل القبض او بعده ثم طلقها قبل الدخول بها لم يرجع عليها بشيء وفي القياس

حتى لا تتنصف على ما يتوهم بعضهم ذكر ان الحط انما يلتحق باصل العقد

قوله

قوله فيرجع عليها بنصف قيمته لان الواجب فيه رد نصف عين المهر وهو المتعين ان صحبته
[illegible] عند الطلاق سلامة نصف المقبوض من جهتها وقد حصل ولهذا لم يكن لها دفع شيء
اخر … فانه يخالفها اذا كان مهر دينا فيخالف ما اذا باعت من زوجها لانه وصل اليه بدل
وان نكحها بالف على ان لا يخرجها من البلد او على ان لا يتزوج عليها فان وفى بالشرط
فلها الالف وان لم يوف بالشرط فمهر مثلها قيل تقديم ان النكاح لا يبطل بالشروط
الفاسدة فاذا تزوج امرأة على الف بشرط ان لا يخرجها من البلدة او على شرط ان لا يتزوج
عليها الاخرى بطلاق الضرة فالنكاح صحيح وان كانت هذه الشروط فاسدة لانها في
نفعها يمنع الامر المشروع فان وفى بالشرط فلها الالف لانه سمى ما يصلح مهرا وقد تم رضاها
وان لم يف به فلها مهر مثلها لانه سمى ما لها فيه نفع فعند فواته ينعدم رضاها بالالف
فيكمل مهر مثلها كما في تسمية الكرامة بان شرط مع الالف ان يكرمها ولا يكلفها الاعمال الشاقة
ويكسوها ما لا تقتضيه وكما لو سمى الهدية مع الالف اي شرط ان يرسل اليها مع الالف الثياب
الفاخرة قال صاحب العناية وصورة المسئلة فيما اذا كان مهر مثلها اكثر من الالف انتهى وقوله
المعتبر لان سياق المسئلة يدل عليه قطعا تدبر ولو تزوجها على الف ان اقام بها اي البلد
وعلى الفين ان اخرجها منها فان اقام بها فلها الالف والا اي ان لم يقم بها بل اخرجها
فلها مهر مثل لا يزاد على الفين ولا ينقص عن الف عند الامام وعندهما لها الالفان ان
اخرجها يعني ان الشرطان جميعا جائزان حتى كان لها الالف ان اقام بها والالفان
ان اخرجها وعند الامام الشرط الاول صحيح والثاني فاسد وقال زفر الشرطان فاسدان
حتى كان لها مهر مثل اقام بها او اخرجها ولا يزاد على الفين ولا ينقص عن الف كما ذكر لكن
عند الامام ان اخرجها تقول الغير ونقله ثم المصنف حيث ذكر هذه المسئلة في مسئلة التي
قبلها بلا خلط اصلها بالاخرى على وفق ما في الهداية والمختار وصاحب الوقاية والكنز
… خلطوا اصلها بالاخرى بحيث يلتبس على التابع حكمها اعتمادا على فهم كل منهما

قال المصنف وصاحب الهداية مختار اولى وانت تتبع تقنع بما قلنا ولو تزوجها بهذا العبد
بهذا العبد واحدهما اعلى والاخر ادنى فلها الاعلى ان كان الاعلى مثل مهر مثلها او اقل
والادنى ان كان الادنى مثله اي مثل مهر مثل او اكثر ولها مهر مثلها ان كان مهر مثلها
بينهما اي بين الاعلى والادنى عند الامام وعندهما لها الادنى بكل حال سواء كان الاعلى
مثل مهر مثلها او اقل او كان الادنى مثل مهر مثل او اكثر او كان مهر مثلها بين الاعلى والادنى
واصل هذا ان الضمان الاصلي عند ابي حنيفة مهر مثل وانما يصار الى التسمية اذا صحت من
كل وجه ولم تصح هنا للجهالة وعندهما الضمان الاصلي هو التسمية وانما يصار الى مهر المثل
اذا فسدت من كل وجه وههنا ليس كذلك لامكان العمل بالادنى لكونه متيقنا اذ الاقل — أي التسمية
هذا ان يقول الامام ان تحصيل المهر مثل لتعذر ايجاب التسمية وقد امكن ايجاب الادنى
اذ الاقل متيقن فصار كالخلع والاعتاق على مال على هذا الوجه فان الادنى هناك
كذلك في هذه المسئلة وابو حنيفة رحمه الله يقول ان الموجب الاصلي مهر مثل اذ هو الاعدل
لانه لا يقبل الزيادة والنقصان لانه قيمة منافع البضع وقيمة الشيء لا تقبل الزيادة و
النقصان بخلاف التسمية فانها تقبلها فاذا كان الموجب الاصلي مهر مثل فالعدول عنه الى
التسمية وقد تعذر هنا لمكان الجهالة لانه ادخل فيها [illegible] والتي للشرع [illegible]
الاعتاق على مال لانه لا موجب له في البدل فيتعين الاقل بخلاف النكاح لان له موجبا اصليا
وهو مهر مثل الا ان مهر مثل اذا كان اكثر من الاعلى فالمرأة رضيت بالحط وان كان انقص
من الادنى فالزوج رضي بالزيادة فكملنا برضاها وان طلقها قبل الدخول فلها نصف الادنى
اجماعا لان الواجب في الطلاق قبل الدخول في مثله المتعة ونصف الاوكس يزيد عليها
في العادة فوجب لاعترافه بالزيادة وفي الخانية الا ان يكون نصف الاوكس اقل من المتعة
فحينئذ يكون لها المتعة وان تزوجها بهذين العبدين فاذا احدهما حر فلها العبد فقط
عند الامام ان ساوى عشرة ~~[illegible]~~ لان التسمية معتبرة عنده فكانه

تزوجها على هذا الحر وعلى هذا العبد ولا يصار الى مهر مثل لانه لا يجتمع مع مسمى فيكون لها العبد ان
ساوى عشرة وان نقص قيمته عنها فلها تمام العشرة لانه لا مهر اقل من عشرة وعند ابي
يوسف لها العبد مع قيمة الحر لو كان عبدا لان تسمية العبدين معتبرة عنده على ما عرف من اصله
وان المعتبر التسمية عنده لكنه عجز عن تسليم احدهما فيجب قيمته وعند محمد لها العبد وتمام
مهر مثل ان كان هو اي العبد اقل منه لانهما لو كانا حرين يجب تمام مهر مثل عنده فاذا
كان احدهما عبدا يجب العبد وتمام مهر مثل وان تزوجها على فرس او ثوب هروي بالغ
في وصفه او لا خير بين دفع الوسط او قيمته يعني ان شاء دفع الفرس الوسط او قيمته
وان شاء دفع وسط الثوب الهروي او قيمته قال صاحب التسهيل قوله بالغ في وصفه بان
ذكر بيان جنسه عرضه كذا وطوله كذا بحيث لو سلم يجوز في السلم انتهى وقال زفر اذا بالغ
في وصفه يمتنع الخيار يجبر الزوج على تسليم الوسط وهو رواية عن ابي حنيفة لانه بالمبالغة
فيه يلتحق بذوات الامثال ولهذا يجوز في السلم وفي ظاهر الرواية عنه يخير الزوج بين دفع
الوسط او قيمته سواء بالغ او لم يبالغ وهي التي اخذها المصنف وكذا لو تزوجها
على مكيل او موزون بين جنسه لا صفته بان تزوجها على حنطة او شعير او زعفران ولم
يزد عليه اي يخير الزوج بين دفع الوسط او قيمته ايضا وان بين صفته ايضا وجب
هو لا قيمته لان الموصوف منها يثبت في الذمة ثبوتا صحيحا حالا او مؤجلا ولهذا جاز
الاستقراض والسلم فيه وقيل الثوب مثله اي مثل المكيل والموزون ان بولغ في وصفه وهو قول
زفر وظاهر الرواية عن الامام كما بينا آنفا فلا نعيد ولو شرط البكارة فوجدها ثيبا
لزمه كل المهر ولا عبرة بالشرط وان اتفقا على قدر في مهر في السر واعلنا غيره عند
العقد فالمعتبر ما اعلناه عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ما اسراه اعلم ان اصل
هذه المسئلة [illegible] مجمع البحرين بحيث [illegible] قال
من تزوج امرأة بمهر في السر ثم تزوجها ثانيا باكثر منه في العلانية رياء وسمعة لهما

السر عند ابي يوسف وقالا لها مهر العلانية ثم قال هذا اذا لم يشهدا على ان ما في العلانية
فان اشهدا عليه لم يجب الزيادة اتفاقا ثم قال صورة المواضعة في مقدار المهر لانه ان لم
عقد وتواضعا على ان يظهرا النكاح بمهرين ولا يكون بينهما نكاح فاظهرا النكاح يصح
مهر مذكور اتفاقا لان النكاح لا يفسد مع الهزل ثم قال وانما قيدنا بالتزوج ثانيا
لانهما لو اظهرا اكثر مما في السر بلا عقد آخر لم يعتبر الظاهر اتفاقا وقيدنا التزوج بان
يكون بالاكثر لانه لو تزوجها علانية على ان لا مهر لها فمهر السر معتبر اتفاقا لانها
مهرها مذكور في السر مذكورا في الكل دلالة ولو تزوجها وسكت يجب مهر المثل
اتفاقا لانه يصير مهر المثل مذكورا مقتضى للنكاح ثم قال هذا اذا تعاقدا بجنس ما
تواضعا واما لو تعاقدا بخلاف جنسه كما اذا تعاقدا في السر على الف درهم وتعاقدا
في العلانية بمائة دينار فلها مهر المثل اتفاقا في الاصح لانهما تركا المذكور في السر
هزلا في المذكور ثانيا وقال لا يجب بالهزل كذا في التبيين وفي التتمة لو اصطلحا
فالمهر مهر العلانية في الوجهين ثم ذكر دليل ابي يوسف بقوله لان النكاح لا يحتمل
فلا يعتبر العقد الثاني لانه ليس بعقد حقيقة ثم ذكر دليل ابي حنيفة ومحمد بقوله ولهما
ان العقد الثاني وان لم يعتبر استئنافا فالكل زيادة مهر وهي صحيحة فتعتبر
من تلك الجهة انتهى ما ذكره ابن الملك بقول المصنف مقتضى ما ذكره ان يكون العقد
المسئلة مترتبين مرة في السر ومرة في العلانية واما المفهوم مما ذكره المصنف ان يكون
العقد واحدا حيث قال وان اتفقا على قدر في السر ثم اعلنا غيره عند العقد آه
وهذا انما يدل على صورة على ان لا يوجد العقد في السر بل يتفقا ولان مهر ...
ويستقر رأيهما على قدر ثم لا يظهراه واعلنا غيره عند العقد ولو كان مراده مثل
تصوير ابن الملك لقال وان عقدا على قدر في السر ثم عقدا على غيره علنا ولو ... لقال
عند العقد على العقد الثاني الواقع بين الناس يكون ... وابعد ما يقوله ...

وع

وع شرح الكامل ... في تصوير هذه المسئلة ولو تزوجها بحضرة شاهدين على الف ثم تزوجها
علانية على الفين فان كانا اشهدا على ان ذكر التسمية ... فالمهر مهر السر اجماعا وان لم يشهدا
... ابو يوسف بمهر السر وهو الف اذ ملكها بالف فلو ... آخر ... ما العلانية
لامتناع العقد الا الزيادة فهذه اعني ما صورت ... ثم ... اقول يشكل
قول محمد ... البيع الفاسد من انهما لو اتفقا على الف ... والفين عند محمد فاتفق محمد
مع ابي يوسف حتى جعل الثمن الفا وهنا مع ابي حنيفة حتى جعل مهرها ما في العلانية ... المعتبر
... وبينهما منافاة ولا بد له من الفرق انتهى وله يجب شيء بالوطء في
... مثل النكاح ... الاضحى ... الاضحى من الطلاق ...
... الرابعة ونحوها وان ... لان مهر ... المهر لفساده وانما
يجب باستيفاء منافع البضع وكذا ابعد الخلوة لان الخلوة ... لا يثبت بها التمكن لحرمة الوطء
... تمام الوطء فان وطئ وجب مهر المثل لا يزاد على المسمى عندنا ... زفر فانه عنده
يجب مهر المثل بالغا ما بلغ هو يعتبره بالبيع الفاسد يعني ان القيمة في البيع الفاسد تجب بالغة ما بلغت اذا
... البيع ... وان زادت على الثمن ... مهر المثل اذا ... بينهما وان زاد على
... موجبا اصليا فاذا اعترض الفساد يرجع الى الموجب الاصلي ولنا ان المستوفى
ليس منافع البضع بهذا العقد ... يتقوم وانما يتقوم بالتسمية ... التسمية
صحيحة لفساد النكاح فبطلت فان زادت على مهر المثل لم يجب الزيادة لعدم صحة التسمية في حق
الزيادة لان التسمية في النكاح الفاسد ... صورة ... حكما ... فيها ... هذا المعنى
... التسمية ... اذا كانت صحيحا ... مهر المثل فيبطل ما زاد عليه قال صاحب
الهداية وان نقص لم يجب الزيادة على المسمى لانعدام تسمية الزيادة على المسمى ... قال ...
... الا تناقض ... اعتبار التسمية اذا زادت على مهر المثل ثم اعتبرها اذا انقصت
... فاسدة يجب ... العدم ... صحيحة يجب ...

صورة تصوير بها على ان الثمن الفان عند الشيخ والف صح

وانما ذكرنا لفظ هو ... التصفية ... صح ... الاول ...

من زوجٍ دون زوج وصحيحة من حيث ان حصتها المتقوم لان فرض مسئلة فيما اذا فسد في نصيبها
وجب من عقد فاسد فاعتبرنا فسادها اذا ازداد وصحتها اذا نقصت لانضمام حظها
اليها وهذا الحل من خواص هذا الشرح انتهى وعليها العدة الحاقا للشبهة بالحقيقة
في موضع الاحتياط وتحرزا عن اشتباه النسب وابتداؤها اي ابتداء العدة من وقت
التفريق لا من آخر الوطئات هو الصحيح لانها تجب باعتبار شبهة النكاح يعني بشبهة وجود
ركنه من الايجاب والقبول ورفعها بالتفريق فتكون ابتداء العدة منه كذا في
العناية وقول صاحب الهداية التفريق في ضمن بيان لا انه لا بد من تفريق والحاكم يريد
رفع النكاح موقوفا على تفريق القاضي بل لكل واحد من الزوجين فسخ هذا النكاح بغير
من صاحبه عند بعض مشايخ وعند بعضهم ان لم يدخل بها وكذا ذكره الحلبي وان دخل بها فليس
لواحد منهما حق الفسخ الا بحضرة صاحبه كما في البيع الفاسد فان لكل من المتعاقدين حق
الفسخ دون حضرة صاحبه قبل القبض ليس لهم بعد القبض فاما ان يكون لفظ التفريق يعني
الرفع والرافع كل واحد منهما واما ان يكون وضع المسئلة فيما اذا رفعا حكمها الى الحاكم انتهى ويثبت
فيه اي في النكاح الفاسد نسب له اي يحتاط في اثباته احياء للولد فيترتب على الثابت
وتعتبر مدته اي مدة النسب من حين الدخول عند محمد وبه يفتى وقال ابو حنيفة وابو يوسف
من وقت النكاح كما في النكاح الصحيح لان حكم الفاسد يؤخذ من الصحيح والفتوى على قول محمد
لان النكاح الفاسد ليس بداع الى الدخول واقامة النكاح مقام الوطء باعتبار ان النكاح
داع الى الوطء والنكاح الفاسد ليس بداع اليه فلا يقام مقامه فهما يقولان ان كان
من وقت النكاح الى وقت الوضع ستة اشهر يثبت النسب وان كان اقل لا وهو يقول
ان كان من وقت الدخول الى وقت الوضع ستة اشهر يثبت وان كان اقل لا ومهر مثلها
يعتبر بقوم ابيها لان الانسان من جنس قوم ابيه وقيمة الشيء انما تعرف بالنظر الى قيمة جنسه
ولقول ابن مسعود رضي الله عنه لها مهر مثل نسائها وهن اقارب الاب لانه اضافها اليهن

الى ان قال الا ان ينسب اليه ان تساووا سنا وجمالا وقال بعضهم لا يعتبر الجمال في اهل بيت الشرف
والحسب وانما يعتبر ذلك في اوساط الناس اذ الرغبة فيهن للجمال بخلاف بيت الشرف ومالا
وعقلا ودينا وبلدا وعصرا وبكارة وثيابة لان مهر المثل يختلف باختلاف هذه الاوصاف
وحاصله ان مهر المثل قيمة البضع وقيمة الشيء انما تعرف بالرجوع الى نظيره بصفته وزاد بالسن
سن ونحو التقييد كذا في العناية فان لم يوجد منهم اي من قوم الاب من كان مثلها فهي
الاجانب اي يعتبر بمهر مثلها من الاجانب من قبيلة هي مثل قبيلة ابيها وعن ابي
حنيفة انه لا يعتبر من الاجانب كذا في الزيلعي وزاد الزيلعي ايضا فيما يعتبر مماثلة العلم
والادب والخلق الكامل ولعدم الولد ثم قال فان لم يوجد جميع ما ذكر من الاوصاف فما يوجد منها اي الجميع و
ان يشترط اجتماع هذه الاوصاف في امرأتين فيعتبر بالموجود منها ولا يعتبر بامها وخالتها
قال ابن ابي ليلى يعتبر بامها وقوم امها كالخالات ونحوها لان المهر قيمة بضع النساء فيعتبر
بالقرابة من جهة النساء ان لم تكونا من قوم ابيها فان كانت الام من قوم ابيها بان
كانت بنت العم فحينئذ يعتبر بمهرها لا لانها امها بل لانها من قوم ابيها وصح ضمان وليها مهرها يعني اذا
تزوج الولي ابنته مثلا وضمن لها مهرها عن الزوج صح لانه من اهل الالتزام وقد اضاف
الضمان الى ما يقبل الضمان وهو المهر لان المهر دين والكفالة والضمان بمعنى فاذا صح
الباقية هذا اذا كان الضمان في صحة الولي فان كان في مرضه ومات منه فضمانه بالمهر باطل
لان تبرع المريض فيما يكون منفعة لوارثه لا يصح ثم قال وهذا انما يتبع الصغيرة وجميع
مهر الرضيع اما اذا زوج ابنه في حال الصحة وضمن عنه مهر زوجته يصح اذا قبلت
المرأة ذلك فاذا ادى الاب بعد ذلك لم يرجع على الابن استحسانا وفي القياس يرجع لان
غير الاب لو ضمن باذن الاب وادى يرجع في مال الصغير فكذا الاب وجه الاستحسان
ان الآباء يتحملون مهور ابنائهم عادة ولا يطمعون في الرجوع وهذا ثابت بالعرف لا
بالنص الا اذا شرط الرجوع في اصل الضمان فحينئذ يرجع لان الصريح يفوق دلالة العرف

اذا
بحمله الوصي اذا ادى المهر عن الصغير بحكم الضمان يرجع التبرع من الوصي لا يرجع عادة فاذا
ادى الاب بعد الضمان اما اذا مات قبل الاداء فللمرأة الخيار ان شاءت اخذت من
الزوج وان شاءت استوفت ذلك من تركة الميت لان الكفالة كانت صحيحة فلا تبطل بالموت
انتهى وتطالب من شاءت منه ومن الزوج يعني ان شاءت طالبت الزوج وان شاءت
طالبت من الولي اعتبارا بسائر الكفالات ويرجع الولي على الزوج اذا ادى ان ضمن بامره
والا اي وان لم يضمن بامره فلا يرجع على الزوج كما هو الحكم في الكفالة وللمرأة منع نفسها
من الوطء والسفر بها حتى يوفيها قدر ما بين تعجيله من مهرها كله او بعضا لتعين حقها في
البدل وهو المهر كما تعين حق الزوج في المبدل وهو البضع فصار كالبيع حيث ان البائع له ان يحبس
المبيع حتى يأخذ الثمن فكذا المرأة تمنع نفسها من الوطء والسفر حتى يوفيها مهرها كله ان كان
كله معجلا او بعضا ان كان بعضه معجلا وبعضه مؤجلا ولها السفر والخروج من منزل الزوج
ما لم يوفها كذلك لان حق الحبس لاستيفاء المستحق وليس له حق الاستيفاء قبل الايفاء ولها النفقة
لو منعت لذلك اي لعدم ايفاء الزوج المهر المعجل لان علة المنع اذا كان من جهته ذكره الكرخي في
الناشزة تكون لها النفقة وهذا اي منع نفسها حتى تأخذ المهر وكونها قادرة على السفر و
الخروج من منزله ما لم يوفها المهر قبل الدخول وكذا بعده اي بعد الدخول لا فرق بينهما عند
الامام خلافا لهما فيما اذا كان الدخول برضاها غير صبية ولا مجنونة حتى لو كانت
مكرهة او صبية او مجنونة لا يسقط حقها في الحبس اتفاقا واما لو دخل بها طائعة غير صبية
ولا مجنونة لا يسقط حقها في الحبس ايضا عند الامام ويسقط عندهما وعلى هذا الخلاف الخلوة
برضاها لان المعقود عليه وهو البضع قد صار مسلما اليه بالوطئة الواحدة والخلوة
ولهذا يتأكد بها جميع المهر فلم يبق لها حق الحبس كالبائع اذا سلم المبيع وله انها منعت
عليه كله قد صار مسلما اليه بالوطئة الواحدة فانها منعت منه ما قابل البدل لان كل
وطئة تتصرف في البضع المحترم واذا كان كذلك لا يتحقق تسليم كله وهذا بطريق النقض

يمكن

اى تبرعا لانه ضامن

البضع منه

ويمكن توجيهه بطريق المعارضة وهو انها منعت منه ما قابل البدل لان كل وطئة تتصرف في البضع
المحترم لا تتقوم فيه لا يمكن ان يخلو عن البدل ابانة لخطره والتأكد بالوطئة الواحدة لجهالة ما وراءها
فلا يصلح مزاحما للمعلوم وهو الوطئة الواحدة الموجودة ثم اذا وجد آخر وصار معلوما
تحققت المزاحمة ثم صار المهر مقابلا بالكل كالعبد اذا جنى جناية يدفع كله بها
ثم اذا جنى اخرى يدفع بجميعها وان لم يبين قدر المعجل فقدر ما يتعجل في مثله عرفا
اي للمرأة منع نفسها حتى يوفيها قدر ما يتعجل في مثله عرفا ان لم يبين قدر المعجل قال صاحب العناية
فان ذلك فان كانوا ساكتين عن التعجيل والتأجيل فاذا الحكم فيه قد يجب حالا فيكون
حكمه ما شرط تعجيله انتهى يتوافق الفقه ما ذكره مخالف لما ذكره المصنف وصاحب الوقاية
وقول الفضل سعد ما نعت وذكره في الغاية ولو اتفقا على تزوجها على مهر فارادت منع نفسها
حتى تأخذ المهر كله ليس لها في عرفنا لان البعض مؤجل والبعض معجل في عرفنا فعرف ان المشروط
فينظر كم يكون المعجل لمثلها من مثله وكم يكون المؤجل منه فيقضى بالعرف الا ان يشترط تعجيل الكل في
العقد وهكذا في فتاوى قاضيخان وغيره وفي الاسبيجابي وان كان المهر معجلا او مسكوتا عنه
فانه يجب حالا لان النكاح عقد معاوضة وقد تعين حقه في الزوجة فوجب ان يتعين حقها في ذلك كالبيع
البيع فظهر ان ما ذكره صاحب العناية موافق لما ذكره الاسبيجابي ومخالف لسائر الكتب
عن منتهى حجج ونحوه وليس لها ذلك اي منع نفسها لو اجل كله لاسقاطها حقها بالتأجيل
كما في البيع قال صاحب النهاية فان كان مؤجلا الى اجل معلوم فليس لها ان تمنع نفسها عند ابي
حنيفة ومحمد وكذا اذا كان مجهولا جهالة متقاربة كالحصاد والدياس ونحو ذلك خلافا
لابي يوسف قال صاحب النهاية وجعل الفتوى على قول ابي يوسف في فتاوى الولوالجي قال
صاحب التسهيل ولو كان كل المهر مؤجلا لا يجبر ابو يوسف الامتناع لتحقق انتفاء عاملا فاذا
اوفاها ذكر فله اي فللزوج نقلها حيث ما شاء دون السفر لقوله تعالى اسكنوهن من حيث
سكنتم من وجدكم اي بقدر سعتكم وقيل له السفر بها في ظاهر الرواية والفتوى على الاول

كما قال صاحب النهاية وذكر في التحفة والمجتبى انه يتحرى على الكل وقال الفقيه ابو الليث وقاضي
ابو القاسم الصفار وغيره بعض انه لا يخرج بها من بلد غربة عليها لان الغريب يؤذي
قال ظهير الدين المرغيناني وبالاخذ بقوله اشبه اي اطمئن الاخذ بقول الفقيه ابي الليث
قال الحسكي صاحب الكنز ومن حيث حكم منه وجدكم تمدح بان الفقيه هو الذي اخذ بقوله اشبه لان
قوله من حيث سكنتم مخصوص بدليل مستقل مقارنه وهو قوله ولا تضاروهن قال صاحب
وفي قرى المصر القريبة لا يتحقق الغربة قال صاحب العناية سئل ابو القاسم الصفار عن نحو
الى القرية ومن القرية الى المدينة فقال ذكر في نوادر ليس له ذلك واخراجها من بلدها الى غير بلد
قال الطرسوسي رحمه الله في انفع الوسائل بعد نقل اقوال الائمة فيه والذي ينبغي ان ينظر الى
مطلق امرأة التي في عشيرتها وقومها فان كان تزوجها فيهم وفي قومها ثم طلب بعد ذلك ان ينقلها
الى بلد لو لا يجاب الى ذلك ويحكم لها بالمنع وان كان من موضع فيه عشيرتها وقومها وقد نقلها
واصلها منها او ينبغي ان لا يحكم لها بالمنع فينبغي للحاكم ان يستكشف عن حقيقة الحال انتهى قوله
قوله الطرسوسي احسن وسلم وانا افتيت بكل مدة وان اختلفا في قدر المهر فالقول لها
مع يمينها ان كان مهر مثلها كما قالت او اكثر اعلم ان الاختلاف في المهر لا يخلو اما ان يكون في
الحياة او بعدها وحال الحياة لا يخلو اما ان يكون بعد الطلاق او قبله وكل ذلك لا يخلو اما ان يكون
الاختلاف في اصل التسمية اي الى ان ادعى احدهما اوقدر المسمى ايحكم كان فان كان الاختلاف في
حال الحياة قبل الطلاق في قدر المسمى يحكم مهر المثل اي ان كان كما قالت او اكثر فالقول
قول القول له مع يمينه ان كان مهر مثلها كما قال الزوج او اقل منه وان كان مهر مثلها بينهما
اي بين ما قال الزوج والمرأة تحالفا وايهما نكل يلزمه ما قال الاخر وان حلفا لزم مهر المثل
والحاصل ان الزوج حال قيام النكاح ادعى الالف والمرأة الفين فان كان مهر مثلها الفين
او اكثر فالقول قولها وان كان مهر مثلها الفا او اقل فالقول قوله وان كان الفا وخمسمائة
تحالفا فاذا حلفا يجب الف وخمسمائة وهذا تخريج الرازي وقال الكرخي يتحالفان في
الفصول الثلثة ثم يحكم مهر المثل بعد ذكره احتارة المصنف تخريج الرازي وفي الطلاق

الدخول القول لها ان كان نصف متعة مثل كنصف ما قالت او اكثر والقول له ان كان نصف متعة مثل
كنصف ما قال الزوج او اقل يعني ان طلق قبل الدخول ثم اختلفا فادعى الزوج خمسين والمرأة
مائة فلا يحكم متعة مثل هنا عند ابي حنيفة ومحمد في رواية الجامع الكبير واختارها المصنف
فان كان نصف متعة مثل كنصف ما قالت يعني خمسين او اكثر فالقول لها بيمينها وان كان نصف
كنصف ما قال يعني خمسا وعشرين او اقل فالقول له بيمينه لان المتعة موجب العقد بعد الطلاق
كمهر مثل فيحكم هي [illegible] كهو وان كان نصف متعة مثل بينهما اي بين نصف ما قالت ونصف
ما قال يعني كان اربعين مثلا تحالفا وايهما نكل يلزمه ما قال الاخر وقالوا يبتدا في التحالف
بالزوجة لانه لا رجحان لاحدهما على الاخر وقال بعض يبتدا بيمين الزوج كذا في
البناية وان حلفا لزمه المتعة وفي رواية الجامع الصغير والاصل الحكم لمتعة بل يكون القول
قول الزوج في نصف المهر عند ابي حنيفة ومحمد ايضا وقال صاحب الهداية ووجه التوفيق بين
رواية الجامع الكبير وبين روايتي الجامع الصغير والاصل ان محمدا وضع المسئلة في الاصل وفي
الالف والمتعة لا تبلغ نصف هذا المبلغ في العادة فلا يفيد تحكيمها ووضعها في الجامع الكبير
في العشرة والمائة ومتعة مثلها عشرون فيفيد تحكيمها وعدكور في الجامع الصغير ساكت عن
ذكر المقدار فيحمل على ما هو المذكور في الاصل انتهى بقوله المغيرة في وضع المسئلة في الجامع الكبير
عوض يجب التأمل فيه وعند ابي يوسف القول له الا الزوج قبل الدخول وبعد فيق المغيرة
قال صاحب النهاية وقال ابو يوسف القول قول الزوج بعد الطلاق وقبله وقال فخر الدين قاضي خان
قال ابو يوسف القول قول الزوج في الوجوه كلها والمصنف قال قبل الدخول وبعده فيكون مخالفا لهما
الا ان يحمل على ان تبادره القول له قبل الدخول وبعد تمام النكاح او لا فيكون قول
المصنف مشتملا على اربع صور الاولى اختلفا فيها قبل الدخول حال قيام النكاح والثانية
اختلفا فيها بعد الدخول حال قيام النكاح ايضا والثالثة اختلفا فيها قبل الدخول بعد زوال
النكاح والرابعة اختلفا فيها بعد الدخول بعد زوال النكاح ايضا فعند ابي يوسف القول قول

اي والظاهر ان مراده بقوله
في الطلاق قبل الدخول
وبعده

الزوج في هذه الصورة لا يخرج جنبا موافقا لما في قاضيخان وعند ابي حنيفة ومحمد يحكم مهر المثل في الاولى
والثانية والرابعة ويحكم متعة المثل في الثالثة على رواية الجامع الكبير ويعتبر قول الزوج في نصف
المهر على رواية الجامع الصغير والاصل فيه انما يشير للمعتبر مهر المثل لكن التقدير الجديد [illegible]
اليه مرجع وهاتا لابي يوسف ان المرأة تدعي الزيادة والزوج ينكرها والقول قول المنكر مع
يمينه ولهما ان القول في الدعاوى قول من يشهد له الظاهر والظاهر شاهد لمن يشهد له
مهر المثل لانه موجب الاصلي في باب النكاح وصار كالصباغ مع رب الثوب اذا اختلفا
في مقدار الاجرة يحكم قيمة الصبغ كذا في الهداية الا ان تذكر ما لا يتعارف مهرا لها
يعني الا ان يدعي شيئا قليلا يعلم انه لا يتزوج مثل تلك المرأة على ذلك عادة وذكر هذا
الاستثناء ابو يوسف في البيع ايضا اذا اختلفا في الثمن بعد هلاك السلعة فان
القول قول المشتري الا ان يذكر شيئا قليلا يعلم انه لا يشتري مثل هذه السلعة بمثل
هذا الثمن عادة وايهما برهن قبل برهانه في جميع هذه الوجوه وان برهنا فبينة
اي بينة الزوج اولى حيث يكون القول لها وبينتها اي بينة المرأة اولى حيث يكون
القول له لان البينات شرعت لاثبات خلاف الظاهر والايمان لابقاء الاصل والا كان
كونه مهر المثل من احدى [illegible] فبينته اولى بقبول المعتبر [illegible] وهو ان يكون مهر المثل
بينهما ومتعة المثل بينهما ففي الاولى ان لم يكن لهما بينة تحالفا ولزم مهر المثل وفي الثانية
ولزمه المتعة كما ذكر وايهما اقام بينة قبلت بينته وان اقاما كيف يكون الحال قلت ظاهر
من كلام صاحب الهداية انهما ان اقاما يقضي بما بينهما في الصورتين حيث قال وان اقاما
يقضي بالف وخمسمائة باعتبار مهر المثل لان البينتين بطلتا لمكان التعارض ثم ذكر
محمد في هذا الفصل ان بينة المرأة اولى لاثباتها الزيادة وذكر الامام [illegible]
وجوب مهر المثل فيما اذا تحالفا يبدأ بيمين الزوج لانه اشدهما انكارا وان اقاما
البينة فالبينة بينة المرأة لانها تثبت الزيادة وبينته [illegible] للانثى انتهى وان

اختلفا

اختلفا في اصله اي في اصل المهر وجب مهر المثل بالاجماع المركب لانه هو الاصل عندهما وكذا
عند ابي يوسف فلانه تعذر القضاء بالمسمى لعدم ثبوت التسمية للاختلاف فيجب مهر المثل كما
لو تزوجها ولم يسم لها مهرا كذا في العناية ومعنى الاجماع المركب الاتفاق في الحكم لا في علته
[illegible] كما بين في الاصول وقال صاحب البحر وان اختلفا في اصله وجب مهر المثل يعني فيما
اذا ادعى احدهما انه لم يسم مهرا وقال الآخر قد سمى فان اقام البينة قبلت وان حلف منكر
ان نكل ثبت دعوى التسمية وان حلف يجب مهر المثل انتهى وموت احدهما كحياتهما في
الحكم اصلا وقدرا لان اعتبار مهر المثل لا يسقط بموت احدهما وبموتهما ان اختلف الورثة
في قدره اي في قدر المهر فالقول لورثة الزوج عند الامام في الوجوه كلها ولا يستثنى القليل
[illegible] ورثة الزوج وان ادعوا شيئا قليلا خلافا لابي يوسف فانه يستثني كما تقدم
[illegible] في الحكم بينهما كالحياة اي كالحكم في حالة الحياة في الوجوه كلها وان اختلفوا اي
اختلف ورثة الزوج مع ورثة المرأة بعد موتهما في اصله اي في انه سمى او لم يسم يجب مهر المثل
[illegible] يعني وعند الامام القول لمنكر التسمية ولا يجب شيء لان موتهما يدل على انقراض
اقرانهما فيتعذر تقدير مهر المثل [illegible] لم له يجوز ان يعرف [illegible] بالتقادم
[illegible] ووجه قولهما ان مهر المثل صار دينا في ذمته فلا يسقط بالموت كما اذا مات احدهما
[illegible] الفضل [illegible] الامام [illegible] انما لا يقضي بمهر المثل [illegible]
[illegible] مهر المثل يختلف باختلاف الاوقات فاذا تقادم العهد يتعذر على القاضي الوقوف على مقدار [illegible]
[illegible] مهر المثل قيمة البضع [illegible] يجب بغير شرط [illegible] فالاول لا
يسقط اصله [illegible] يسقط بموتها وموت احدهما فكذا يسقط بموتهما [illegible] الاول
لا يسقط بموت احدهما [illegible] توفرا على [illegible] وهذا [illegible]
وان كان [illegible] قال ابن الهمام [illegible] انتهى ما قاله [illegible] وان بعث
الزوج اليها شيئا فقالت هو هدية وقال الزوج هو من المهر فالقول له اي للزوج لانه هو المملك فكان

والاصل ان ابا حنيفة قال القول لورثة الزوج مطلقا وقال ابو يوسف القول لورثة الزوج ان لم يدعوا شيئا قليلا ح

او بجهة التمليك كيف وان الظاهر يشهد انه يسعى في اسقاط الواجب عن غيرها حتى لا يكمل
لانه متهم في هذه الصورة واما ان الخطبة والشهرة فالقول قوله وقيل ما يجب عليه في الشرع والمهر
ليس له ان يحتسبه عنه لان الظاهر يكذبه وان نكح ذمي ذمية او حربي حربية ثمة
اي في دار الحرب على ميتة او بلا مهر وذلك جائز في دينهم فلا شيء لها وان اسلما فلا
لها سواء وطئت او طلقت قبله اي قبل الوطء او مات احدهما قبله او بعده بتوار الغير
سوى كان مهر يوهم بل يوجب فلذا الامامين في الكل وليس كذلك فان قولهما في الحربيين
قوله اما فلا فيهما في الذميين فقط الاتي ان صاحب الهداية قال واذا تزوج نصراني
نصرانية على ميتة او على غير مهر وذلك في دينهم جائز فدخل بها او طلقها قبل الدخول بها
او مات عنها فليس لها مهر وكذلك الحربيان في دار الحرب وهذا عند ابي حنيفة رحمه الله
في الحربيين واما في الذمية فلها مهر مثلها ان مات عنها او دخل بها والمتعة ان طلقها قبل
الدخول بها وقالا لها مهر مثلها في الحربيين ايضا له ان الشرع ما شرع ابتغاء النكاح الا
لقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم وهذا الشرع وقع عاما فيثبت الحكم على العموم لان المهر
من باب المعاملة والكفار يخاطبون بالمعاملة ولهما ان اهل الحرب غير ملتزمين احكام
الاسلام فلا يكون الحكم عليهم الا بالالتزام ولا الزام الا بالولاية وقد انقطع الولاية
لتباين الدار بخلاف اهل الذمة لانهم التزموا احكامنا فيما يرجع الى المعاملة لان الالتزام
الذمة وقد وجب بينهم فكان الزنا والربا فانهم ينهون عنهما ويقام عليهم الحدود …
… انهم لم يلتزموا الكفر وولاية الالزام متحققة لاتحاد الدار ولابي حنيفة ان اهل الذمة
لا يلتزمون احكامنا في الديانات كالصوم والصلاة وفيما يعتقدون خلافه في المعاملات
كبيع الخمر والخنزير وولاية الالزام بالسيف والمحاجة وكل ذلك منقطع عنهم باعتبار
الذمة فانا امرنا ان نتركهم وما يدينون فصاروا كاهل الحرب في عدم الالتزام وانقطاع
الولاية بخلاف الزنا فانه حرام في جميع الاديان فلم يكن دينهم حتى يترك عليه …

عنق

… لقوله عليه السلام الا من اربى فليس بيننا وبينهم عهد قال صاحب الهداية الا ان يثبت … الاستثناء
كذا السماع والمستثنى انتهى وكذا صاحب الكنز قال ولو نكح ذمي ذمية بميتة او بغير مهر وذا
جائز عندهم فوطئت او طلقت قبله او مات لا مهر لها وكذا الحربيان ثمة وقال الشراح بقوله
لا مهر لها وهذا عند ابي حنيفة وقالا لها مهر مثلها في الموت والوطء والمتعة في الطلاق قبله ثم
قال بعد قوله وكذا الحربيان ثمة اي لو نكح حربي حربية كذلك فالحكم كذا باتفاق على ان الثلاثة
فلان الغير انتهى اذا عرفت هذا فاعلم ان في تقرير المصنف في بيان المذاهب خللا وان صرف
قوله فلا فالهما الى الذميين فقط يكون تغيير الكلام … وقوله بلا
… والسكوت عنه وقد يقال في الميتة والسكوت روايتان والاصح ان الكل على الخلاف
قال في الهداية وان نكحها بخمر او خنزير بعينه ثم اسلما او اسلم احدهما قبل القبض فلها ما نكل
… صفة لخمر وخنزير وقوله فلها ذلك اي الخمر او الخنزير عند ابي حنيفة
… لان الملك في عينها وقت العقد والاسلام لا يمنع قبضها كما لو … ولهما ان بغيرها خمرا او
خنزيرا فلها ان تقبضها لتحلل الخمر واطلاق الخنزير وان كان بغير معين فقيمة الخمر ومهر مثل في
الخنزير عند ابي حنيفة ايضا اما لزوم القيمة في الخمر فلان ملك غير معين انما يحصل بالقبض لا
الذي تنقضي بمثله والاسلام ينافيه فيجب قيمة الخمر لكون تسميتها صحيحة وقت العقد او
قيمتها ليست في عينها لانها من ذوات الامثال واما لزوم مهر المثل في الخنزير فلانه من ذوات
القيمة فاخذ قيمته كاخذ عينه وعند ابي يوسف مهر المثل في الوجهين اي في معين وغير معين
لان للقبض حكم الابتداء ولو كان ابتداء العقد عليهما عينا كان او دينا وجب مهر المثل
فكذا هنا وعند محمد القيمة فيهما اي في معين وغير معين لان التسمية وقت العقد كانت
صحيحة لكون تسميتها الا عندهم فلما عجز عن تسليمها بالاسلام يلزمه تسليم قيمتها كما لو تزوج امرأة
على عبد او على عبد فهلك قبل القبض وفي الطلاق قبل الدخول بحقيقة عند من اوجب
مهر المثل ونصف القيمة عند من اوجبها قال صاحب الكنز ولو طلقها قبل الدخول في معين

لها نصف مهرين عند ابي حنيفة وزفر في الخمر لها نصف القيمة وفي الخنزير لها المتعة وعند
محمد لها نصف القيمة بكل حال وعند ابي يوسف لها المتعة بكل حال

باب نكاح الرقيق

لما فرغ من بيان نكاح من له اهلية النكاح من غير توقف شرع في بيان نكاح من ليس له ذلك وهو
الرقيق والرقيق مملوك يطلق على الواحد والجمع وانما اخر هذا الباب عن مسائل النصرانية والمرأة
لان الرقيق لا ينفذ نكاحهم اصلا الا باذن مولاه ومحل اهل الكتاب وقدم هذا الباب
على باب نكاح اهل الشرك لان الرق يتحقق في المسلم بقاء وان لم يتحقق ابتداء والرقيق مسلم
من مشرك · نكاح العبد والامة والمدبر والمكاتب وام الولد بلا اذن السيد موقوف اما
نكاح العبد فلقوله عليه السلام ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر وفيه قول مالك لانه
يملك الطلاق فيملك النكاح واما الامة فظاهر لان منافع بضعها مملوكة للمولى فلا ينفذ العقد
بدون اذنه واما المكاتب فلان الكتابة اوجبت فك الحجر في حق الكسب فبقي في حكم النكاح
على حكم الرق وكذلك المدبر وام الولد لان الملك فيهما قائم فان اجاز نفذ وان رد بطل
وقوله طلقها رجعية اجازة لان الطلاق الرجعي لا يكون الا في نكاح صحيح فيستلزم الاجازة
لا طلقها او فارقها لانه يحتمل الرد لان رد هذا العقد ومتاركته يسمى طلاقا ومفارقة
وهو اليق بحال العبد المتمرد فانه قيل ان طلقها حقيقة في ايقاع الطلاق عرفا مجاز في
المتاركة والعمل بالحقيقة ممكن فكيف يصار الى المجاز اجيب بان الحقيقة قد تترك بدلالة الحال
وهذا كذلك وهي قلة الالتفات الى رأي المولى فان نكحوا باذنه اي باذن المولى فالمهر
عليهم يباع العبد فيه لان هذا دين وجب في رقبة العبد لوجود سببه وهو التزوج من اهله
في محله وقد ظهر في حق المولى لصدور الاذن من جهته فيتعلق برقبته دفعا
للضرر عن اصحاب الديون ويسعى المدبر والمكاتب ولا يباعان فيه لانهما لا يحتملان
النقل من ملك الى ملك مع بقاء الكتابة والتدبير فيؤدى من كسبهما لا من نفسهما واذنه اي اذن
المولى للعبد بالنكاح يشمل جائزه وفاسده فيباع في مهر لو نكح فاسدا ووطئ بيانه

لعبد نكح امرأة ثم تزوجها نكاحا فاسدا ودخل بها فانه يباع في مهرها عند ابي حنيفة وقالا لا يؤخذ
منه اذا اعتق وأصله ان الاذن بالنكاح ينتظم الجائز والفاسد عنده فيكون هذا المهر ظاهرا في
حق المولى وعندهما ينصرف الى الجائز لا غير فلا يكون هذا المهر ظاهرا في حق المولى فيؤاخذ به بعد العتق
لهما ان المقصود من النكاح في المستقبل الاعفاف والتحصين وذلك بالجائز ولهذا لو حلف لا يتزوج
ينصرف الى الجائز وله ان اللفظ مطلق فيجري على اطلاقه وينتهي الاذن به اي بالنكاح الفاسد
فلو نكح بعده نكاحا جائزا توقف على الاجازة يعني اذا تزوج امرأة نكاحا فاسدا بعد الاذن
ثم تزوج ودخل بها ينتهي الاذن عنده لا عندهما حتى لو نكحها ثانيا او نكح اخرى بعده
صحيحا صح عندهما ولم يصح عنده بل توقف على الاذن وهذا ايضا تفريع على تناول اذنه
النكاح جائزه وفاسده عنده وعدم تناوله عندهما وان زوج عبدا مأذونا مديونا صح
النكاح لانه يبتني على ملك الرقبة وهو باق لا يزول بالدين فيجوز تحصينا له عن الزنا الذي هو
سبب للهلاك والنقصان وهي اي المرأة اسوة الغرماء في مهر مثلها يتباع في الكل ويقسم
بينهم بنسبة حقوقهم فان قيل المهر يتعلق بمالية الرقبة وفيه اضرار بالغرماء فيجب
ان لا يصح ذلك لا نسلم ان المهر يتعلق بالمالية لان النكاح لا تعلق له بالمالية ولهذا يصح
نكاح الحر ولا مالية في رقبته والاخ والعم يزوجان الصغير وليس لهما ولاية التصرف
في المال وحق الغرماء يتعلق بالمالية فلم يلاقه وجعل المهر حقهم ولئن سلمنا ان المهر يتعلق بمالية
الرقبة لكن لما صح النكاح وجب المهر حكما له شرعا فلاقى وجوبه حقهم ضمنا لا قصدا
فلم يضرهم وذلك لان وجوب المهر بولاية الشرع حيث جعل وجوبه من ضرورات صحة النكاح
وللشرع ولاية عامة شاملة لجميع الخلق كذا في المبسوط وانما قال في مهر مثلها لانه لو تزوجها
باكثر من مثلها فالزيادة تطالب بعد استيفاء الغرماء الديون كدين الصحة مع دين المرض ومن
زوج امته لا يلزمه تبوئتها ويطأها الزوج متى ظفر لان حق المولى في الاستخدام باق
والتبوئة ابطال له ولا نفقة عليه اي على الزوج الا بالتبوئة لان النفقة تقابل الاحتباس وهي

اي البنوة ان يخلي بينها اي بين الامة وبين الزوج في منزله اي في منزل الزوج والتبوية
الفضل ابن الكمال التبوية وهي ان يخلي بينها وبينه ولا يستخدمها كذا فسرها الخصاف
في شرح كتاب النفقات ولم يعتبر فيه كون التخلية في منزله انتهى ولا يستخدمها وان بوأها
ثم بيع صح لان حق باق لبقاء ملكه فلا يسقط بالتبوية كما لا يسقط بالنكاح ويطلب
النفقة بالرجوع لما قدمنا من جزاء الاحتباس فاذا زال سقطت وان ضربت بلا استخدام
لا تسقط نفقتها اي لو ضرب المولى بعد التبوية بلا استخدام لا تسقط نفقتها عن الزوج
وان زوج امته ثم قتلها قبل الدخول سقط المهر عند ابي حنيفة وقالا لا يسقط اعتبارا
بموتها حتف انفها فان المقتول ميت باجله عند اهل الحق ولابي حنيفة ان المولى المنع
المعقود عليه قبل تقرره بوصول الزوج اليها فلو يجب له شيء لا ياخذ المولى والقتل جعل
في حق احكام الدنيا حتى وجب القصاص والدية والحرمان من الارث قال صاحب الهداية
نقل كلام صدر الشريعة في علة سقوط المهر وهو لانه يجعل بالقتل اخذ المهر فيجزى بالحرمان
اقول فيه بحث لان علة سقوط المهر لو كان هو ان مولى من الارث لكونه قاتلا لا يلزم ان
لا ياخذ المهر اذا قتلها بعد الدخول وقد قال بعد هذا وانما قال قبل الوطء لان بعد الوطء
المهر واجب في الصورتين انتهى نقول الحقير ان اراد صاحب الدرر من قوله من الارث
منها الحقيقي يكون مستحقا مفسدا ولا يقول صدر الشريعة علته هو الحرمان من الارث لكونه
قاتلا لانها ما لم تمت لا تصير لا كلها لشيء حتى يكون ارثا لمولاها وبالقتل يكون محروما
من الارث بل المهر ما ملكه لمولاها بل مراد صدر الشريعة يجزى بالحرمان ليس مراده الحرمان
من الارث بل مراده الحرمان من اخذ المهر من الزوج وذكر الاخذ ليس بطريق الارث
وهو الظاهر انه لا يلزم على صدر الشريعة ما قاله صاحب الدرر اصلا لان مراد صدر الشريعة
من قوله يجعل بالقتل اخذ المهر يعني يجعل بعد تسليم المهر وهذا المعنى هو بعد الوطء
نعم لو صرح قولنا بعد تسليم بدل المهر لكان انسب لكنه اعتمد على انفهامه من قوله يجعل بدل

ما

مطلب اذا قتل نفسه يغسل ويصلى عليه

وان قتلت الحرة نفسها قبله اي قبل الدخول فله فالمهر بقوله انتها فوتت المبدل قبل التسليم
فيفوت البدل كما لو قتل المولى امته ولنا ان جنابة المرء على نفسه غير معتبرة اصلا في احكام الدنيا
ولهذا اذا قتل نفسه يغسل ويصلى عليه بخلاف قتل المولى امته لانه معتبر في حق احكام الدنيا حتى يجب
الكفارة عليه والاذن في العزل عن الامة للسيد لان الولد يخل بمقصود الولد وهو حق
المولى فيعتبر رضاه وبهذا فارق الحرة وعندهما لها لان الوطء حقها حتى يثبت لها ولاية
المطالبة وفي العزل تنقيص حقها فيشترط رضاها كما في الحرة بخلاف الامة المملوكة لانه لا مطالبة
لها فلا يعتبر رضاها ومسئلة العزل على ثلثة اقسام عزل عن امته المملوكة له فلا اذن فيه
لاحد وعزل عن الحرة والاذن في العزل لها وهذان بالاتفاق وعزل عن الامة
المنكوحة والاذن فيها اختلاف كما ذكر قال صاحب العناية في هذه المسئلة دلالة على
جواز العزل وقد سئل ابن مسعود عنه فقال لا بأس به ولو ان الله تعالى اخذ ميثاق نسمة فلو القيتها
على صخرة لخلق منها وقد روى ابو سعيد الخدري عن النبي عليه السلام مثله انتهى وقال صاحب النهاية
وفي كراهية الهداية ان خاف من الولد السوء لفسقه فله ان يعزل عنها وان كانت حرة لسوء
الزمان وكذا المعالجة لاسقاط الولد لا يأثم ما لم يستبن شيء من خلقه فانه ذكر في بعض الكتب
نطفة انما يستبين في مائة وعشرين يوما ثم انه اذا عزل بالاذن او بغيره فظهر بها حبل بعد ذلك
العزل في ذكر الحبل قالوا هو على وجهين اما ان عاد الى امتثالها بعد العزل او لم يعد فان لم
يعد حل له ذكره وان عاد فهو على وجهين ان بال قبل العود حل له النفي وان لم يبل لا يحل لان
بقية المني تصل الى رحمها فيتعلق منه الولد فلا يسعه نفيه وهكذا روي عن علي رضي الله عنه
وقد قال ابو حنيفة رحمه الله الغسل الواجب قبل ان يبول بعدما جامع امراته ثم بال فخرج
من المني انه يجب عليه الغسل ثانيا انتهى ما ذكره صاحب النهاية وان تزوجت امة او
مكاتبة بالاذن ثم عتقت فلها الخيار في الفسخ حرا كان زوجها او عبدا اما الامة
فلقوله عليه السلام لبريرة حين عتقت ملكت بضعك فاختاري فالتعليل بملك البضع صدر مطلقا

فينتظم الفصلين الحر والعبد وتمسك بخبر الفسخ فيما اذا كان زوجها حرا في المعتمد لما ذكرنا
ان عائشة لما ارادت ان تعتق مملوكين لها متناكحين سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك فامرها
بالبداءة من الغلام قالت فلو انما امر بذلك لئلا يثبت لها الخيار ولان الخيار لها انما
كان عيبا لعدم الكفاءة وهي موجودة في الحر وقال صاحب العناية ما رويناه مثبت وما
نافي والمثبت اولى من النافي فانه قيل روى الطحاوي باسناده الى عبد الرحمن بن القسم عن ابيه عن
عائشة رضي الله عنها ان بريرة خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان زوجها عبدا وروى
باسناده الى عكرمة عن ابن عباس رضي الله عنهما ان زوج بريرة كان عبدا قيل انه لآل ابي
وقيل انه مغيرة من بني مخزوم يسمى مغيثا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم وامرها ان
قلت روى البخاري ومسلم وابو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه ولهم ان بريرة اعتقت
وزوجها حر واذا تعارضت الروايتان تركناهما وصرنا الى ما يدل عليه لفظ الحديث و
هو التعليل بملك البضع مطلقا وانتظامه الفصلين فهذا كما ترى مجيء جوابه انتهى واما الا
تكن لها الخيار اذا اعتقت وقال زفر لها خيار لان ثبوت الخيار في الامة لنفي الزيادة
بغير رضاها وسلامة مهر مولاها وهذا غير موجود هنا فان المهر لها والنكاح ما نفذ الا
برضاها لما تقرر ان المولى لا يقدر اجبارها ثنية وعلى هذا ثبتت على النكاح لانها انتحالها
في التقرر فيشترط رضاها ولنا ان علة ثبوت الخيار في الامة ازدياد الملك عليها بطلقة
وقد وجدنا ههنا في المكاتبة لان عدتها قرآن وطلاقها ثنتان وبعد العتق يصير عدتها
ثلث وان تزوجت بلا اذن من مولى فعتقت نفذ النكاح اما نفوذ النكاح فلوجود المقتضي
لصدور الركن الذي هو الايجاب والقبول من اهله لكونهما من اهل العبارة وانتفاء المانع
لان امتناع النفوذ كان لحق المولى وقد زال وكذا العبد يعني اذا نكح عبد بلا اذن
مولاه فعتق نفذ النكاح ولا خيار لها لان النفوذ بعد العتق فلا يتحقق زيادة
الملك كما لو زوجت نفسها بعد العتق والمهر المسمى للسيد ان وطئت قبل العتق وان

زيد من مهر مثلها ولها ان وطئت بعده يعني ان تزوجت بلا اذنه على الف ومهر مثلها الف او
انقص فدخل بها زوجها ثم اعتقها سيدها فالالف للمولى لانه استوفى منفعة مملوكة له فوجب البدل له
وان لم يدخل بها حتى اعتقها فالمهر لها لانه استوفى منفعة مملوكة لها فوجب البدل لها ومن وطئ
امة ابنه فادعاه ثبت نسبه منه ولزمه قيمتها لا مهرها ولا قيمة ولدها وتصير الامة ام ولد له
وجه هذه المسئلة ان للاب ولاية تملك مال ابنه للحاجة الى البقاء نفسه لما روت عائشة ان
رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اطيب ما اكل الرجل من كسبه فكلوا من اموالهم فروى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده
ان النبي صلى الله عليه وسلم قال ان اولادكم من اطيب كسبكم فكلوا من كسب اولادكم وغير ذلك وكل
الطريقة يملك مال ابنه للحاجة الى البقاء فله ولاية تملك جاريته للحاجة الى صيانة الماء غير ان
الحاجة الى ابقاء نسله دونها الى ابقاء نفسه فلهذا يتملك الجارية بالقيمة والطعام بغير قيمة
ثم هذا الملك يثبت قبيل الاستيلاد شرطا له اذ المصحح للاستيلاد اما حقيقة الملك او حقه
وكل ذلك غير ثابت للاب فيها حتى يجوز له التزوج بها فلا بد من تقديمه لانه يمر باعلاق الولد
الاب الصيانة عن الضياع فقد ثبت ثبوت النسب ولا يثبت له بغير ذلك فلا بد من تقديمه على
الوطء كيلا يقع فعله حراما واذا تقدم كان الوطء واقعا في ملكه فلا يلزمه العقر ولا قيمة ولدها
لانه انعلق حر الاستناد الملك الى ما قبل الاستيلاد والجد كالاب بعد موته لا قبله لان قيام
الجد مقام الاب بعد موت الاب ولهذا لا يرث الجد مع وجود الاب وان زوج امته اباه جاز
والثاني انه لا يجوز لان للاب حق تملك في مال ولده حتى لو وطئ جارية ابنه عالما بحرمتها
عليه لم يلزمه الحد وكل من له حق تملك في جارية لم يجز تزوجه اياها كالمولى اذا تزوج امة
مكاتبه ولنا ان امة الابن خالية عن ملك الاب لان الابن ملكها من كل وجه بدليل
حل الوطء ونفاذ العتق وصحة البيع والرهن والهبة فمن المحال ان يملكها الاب بوجه من الوجوه
لان الابن ملكها من كل وجه وقد ذكرنا انه باطل وعليه اي على الاب مهرها لالتزامه
النكاح لا قيمتها لعدم تملكه الرقبة وان اتت الامة بولد منه لا تصير الامة ام ولد

ع ابن اموال الاولاد

انتقالها الى ملك الاب لصيانة مائه وقد صار مستمتعا برقبتها فلا حاجة اليه وهو ان الولد تقرر انه

لان اباه يملكه فيعتق عليه ثم انهم اختلفوا فعند البعض يعتق قبل الانفصال وعند البعض

الانفصال وثمرته تظهر في الارث حتى لو مات ابوه قبل الولادة يرث الولد على قوله قال يعني

الانفصال وعلى قول من قال لا يعتق قبل الانفصال لا يرث لان الرق مانع من الارث قال صاحب

النهاية اقول الوجه هو الاول لان الولد حر على ملك الاخ من حين العلوق لكان ملكه

عليه بالقرابة بالحديث ومن قال لسيد زوجها اعتقه عني بالف ففعل فسد النكاح والولاء

الالف وقال زفر لا يفسد واصله انه يقع العتق عن الآمر عندنا حتى يكون الولاء له عند زفر

قال والولاء لها وعند زفر يقع عن المامور لانه طلب ان يعتق المأمور عبده عنه وهذا

لانه لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم فلم يصح الطلب فيقع العتق عن المأمور فلا يفسد النكاح ولنا

انه امكن تصحيح الطلب بتقديم الملك بطريق الاقتضاء اذ الملك شرط لصحة العتق عنه

قوله اعتق طلب التمليك منه بالالف ثم امره باعتاق عبد الآمر عنه وقوله اعتقت تمليك منه ثم

الاعتاق عنه واذا ثبت الملك للآمر فسد النكاح ويصح عن كفارته لو نوى به الكفارة

لكونها معتقة وان لم تقل بالالف ان قالت اعتقه عني ولم تذكر بالالف لا يفسد

النكاح والولاء للمعتق وهذا عند ابي حنيفة ومحمد وقال ابو يوسف هذا والاول سواء لانه يقدم

التمليك بغير عوض تصحيحا لتصرفه ولهما ان الهبة من شرطها القبض بالنص فلا يمكن اسقاطه

اثباته اقتضاء لانه فعل حسي بخلاف البيع لانه تصرف شرعي فيصح ان يثبت في ضمن

للمولى اجبار عبده وامته على النكاح ولا ابن ملكه ومعنى الاجبار ان يكرهها على النكاح

بالسيف بل معناه ان ينفذ نكاح المولى عليهما بغير رضاهما وقال الشافعي لا يجبر العبد لانه

لمولاهما من حيث انهما مال لا من حيث انهما ادميان والنكاح من خواص الادمية فلا

الاجبار ولنا ان في انكاحه اصلاح ملكه لئلا يقع في الزنا فيتعيب فينتقص قيمته

للاصلاح ومنافع بضع الامة مملوكة له فله تمليكها الغير ولهذا صار مهرها للمولى

الكافر

الكافرين هذا اذا كانا كبيرين وان كانا صغيرين يجوز الاجبار عنده ايضا دون ملك متعة

فان اجبارهما لا يجوز لانهما التحقا بالاحرار في التصرف فيشترط رضاهما ولهذا صار مهرها لها

لها وارثها

باب نكاح الكافر

لما ذكر باب نكاح الرقيق ذكر عقبه نكاح الكافر لانه دونه لانه اخس منهم رتبة وهم اهل

الشرك واذا تزوج كافر بغير شهود او في عدة كافر وذلك في دينهم جائز ثم اسلما اقرا عليه

يعني كان لانه لو كانت في عدة مسلم كان النكاح فاسدا بالاجماع وهذا عند ابي حنيفة خلافا

لهما في العدة وقال زفر النكاح فاسد سواء كان بلا شهود او في عدة لان الخطاب عام كما في

المسلمين لا نكاح الا بشهود ويكون [illegible] فيلزمهم وانما لا يتعرض لهم لذمتهم اعراضا

كتركنا اياهم وعبادة الصنم اعراضا لا تقريرا فاذا اسلموا او ترافعوا والحرمة قائمة وجب التفريق

بقوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله ولا تتبع اهواءهم ولهما ان حرمة نكاح المعتدة

بحقها فلا نوا ملتزمين لها وحرمة النكاح بغير شهود مختلف فيها فان مالكا وابن

ابي ليلى يجيزانه فلم يلتزموا احكامنا بجميع الاختلافات ولكنا لا نتعرض لهم لما عقد

الذمة فاذا اتزوج المجوسي امه او ابنته ثم اسلما او احدهما او ترافعا والعدة غير منقضية فرق بينهما كما في نكاح المحارم

اما اذا كان الاسلام او المرافعة بعد انقضائها فلا يفرق بينهما بالاجماع ولابي حنيفة

ان حرمة النكاح انما هي للعدة لكونه نكاح منكوحة من وجه وثبوت العدة اما ان يكون

للشرع او للزوج لا سبيل الى الاول لانهم لا يخاطبون بحقوقه ولهذا لا نتعرض لهم في الخمر

والخنزير ولا الى الثاني لانه لا يعتقده لانه هو الموضوع على هذا الفرض فكان النكاح

في ابتداءه صحيحا لوجود المقتضي وهو صدور الركن من اهله مضافا الى المحل وانتفاء

المانع بخلاف ما اذا كانت تحت مسلم فان المانع متحقق وهو اعتقاد الحرمة واذا صح

ابتداء لا يرتفع بالاسلام والمرافعة لان في حالة البقاء الشهادة ليست بشرط

وابقاء ولهذا لو ماتا الشهود لم يبطل النكاح وكذا العدة لا تنافي حالة البقاء كما في المنكوحة

اذا وطئت بشبهة يجب عليها العدة صيانة لحق الوطي ولا يبطل النكاح القائم

ولو تزوج مجوسي محرمه ثم اسلما او احدهما فرق بينهما وكذا لو ترافعا الينا ايعرض
امرهما الينا بعد اجماع الكفر وبعد اسلام الكفر ولم يترافعا لا يتعرض لهما وبهذا بان لانفاق
ان اسلما او احدهما او ترافعا الينا فرق بينهما لان نكاح المحارم له حكم البطلان فيما بين
عند الامامين لكونه مجمعا عليه كان معتقدة فاذا اسلما وجب التعرض والتفريق وكذا اذا
الينا وعند الامام له حكم الصحة فيما بينهم في الصحيح الا ان المحرمية تنافي بقاء النكاح
فيفرق بحالة الحرمة لانها لا تنافيه ثم باسلام احدهما يفرق بينهما بالاتفاق [illegible]
احدهما اختلف [illegible] وبمرافعة احدهما لا يفرق عند الامام خلافا لهما
يقولان يفرق بمرافعة احدهما لان اسلام احدهما كاسلامهما في التفريق فكذا [illegible]
يكون كرفعهما لانه برضه انقاد لحكم الاسلام كما اذا اسلم واما عند ابي حنيفة فلان
قد استحق باعتقاده بقاء هذا النكاح واستحقاقه لا يبطل بمرافعة الاخر اذ لا يتبدل
به اعتقاده بل يبقى على حاله [illegible] الاسلام فان اعتقاد المصر لا يعارض اسلام المسلم
الاسلام يعلو ولا يعلى واما اذا ترافعا معا فلا بد من التفريق بينهما بالاجماع لان
مرافعتهما كتحكيمهما ولو حكما رجلا وطلبا منه حكم الاسلام له ان يفرق بينهما فالقاضي
اولى لعموم ولايته والطفل مسلم ان كان احد ابويه مسلما فان قيل [illegible]
ولا يجوز لنكاح مسلمة مع كافر [illegible] ان اجيب بان هذا محمول على حالة البقاء بان
المرأة ولم يعرض الاسلام على الزوج بعد فجاءت بولد او اسلم احدهما له ولد صغير
نظرا له وكتابي ان كان احد الطفل بين كتابي ومجوسي حتى يجوز للمسلم مناكحته
ذبيحته لان فيه نوع نظر اذ المجوسية شر كذا في الهداية قال صاحب النهاية انما
المجوسية شر من النصرانية واليهودية ولم يقل النصرانية او اليهودية خير من المجوسية
لانه لا خير في هؤلاء الطوائف ولكن في كل منهما [illegible] الخير ومن المجوسية [illegible]
منها وثمرة [illegible] جعل الولد تبعا للكتابي للنظر [illegible] جعله تبعا للكتابي

ريب

يصير الذبيحة والنكاح وجعله تبعا للمجوسي بوصف [illegible] ذكر فوقع التعارض والترجيح للمحرم
فلا يرجح كونه تبعا للكتابي بما بيناه من ان فيه نوع نظر له اذ المجوسية شر ولو اسلمت
زوجة الكافر مطلقا اطلق الكفر هنا لعدم تفاوت نكاح مسلمة مع اي كافر كان او زوج
مجوسية تهودت الزوجة بالمجوسية لانها ان كانت كتابية فلا عرض ولا تفريق عرض الاسلام
على الآخر والثالث فرق لا يعرض الاسلام لانا تعرضنا لهم وقد ضمنا بعقد الذمة ان
لا نتعرض لهم فان اسلم فهي له والا اي وان لم يسلم فرق بينهما فان ابى الزوج فالفرقة
طلاق حتى ينتقص به عدد الطلاق خلافا لابي يوسف فانه يقول هذه الفرقة ليست
بطلاق لان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان على معنى انه يتحقق منهما وهو الاباء وكل
فرقة بسبب يشترك فيه الزوجان لا يكون طلاقا كالفرقة الواقعة بسبب [illegible] الآخر
الواقعة بالمحرمية ولهما انه بالاباء امتنع عن الامساك بالمعروف مع قدرته عليه بالاسلام
فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة اما المرأة فليست باهل للطلاق فلا ينوب
القاضي منابها عند ابائها وهذا قال الا ان ابت هي فان اباها ليس بطلاق بالاتفاق ولها
المهر بعد الدخول لتأكده بالدخول والا فنصفه لو ابى الزوج لان التفريق هنا طلاق
قبل الدخول ولا شيء لو ابت لان الفرقة من قبلها قبل تأكد المهر فاشبهت الردة
والمطاوعة لابن زوجها يعني انها اذا ارتدت او مكنت ابن الزوج [illegible] سقط مهرها
فانه ان ذكر بعد الدخول كان لها المهر لتأكده بالدخول وان كان قبله فلا مهر لها لكذا ذكر فيها
[illegible] ذكر اسلام زوجة الكافر او اسلام زوج المجوسية في دارهم لا تبين
حتى تحيض ثلثا قبل اسلام الآخر لان الاسلام ليس سببا للفرقة دفعا [illegible]
شرطها وهو مضي الحيض مقام السبب كما في حفر البئر فان الاول اي يضاف التلف في وقوع
[illegible] الى الثقل لانه هو العلة للسقوط والحفر شرط لان الارض كانت مانعة من عمل
الثقل فبالحفر زال المانع فعمل الثقل عمله فكذا هنا ثبت الحاجة الى الفرقة تخليصا للمسلمة

دل الله في ما شرط البينونة في الطلاق مقام عرض القاضي وتفريقه عند تمام اعتبار
العدة وان اسلم زوج الكتابية بقي نكاحهما اذ يجوز له التزوج بها ابتداء فالبقاء
اولى وتباين الدارين سبب للفرقة لا السبي فلو خرج احدهما الينا مسلما او ذمي
احدهما الينا مسبيا بانت وان سبيا معا لا تبين وقال الشافعي تبين في السبي
هو التباين عندنا دون السبي وهو يعكس لان التباين اثره في انقطاع الولاية وذلك
لا يؤثر في الفرقة كالحربي المستامن والمسلم المستامن يعني اذا دخل الحربي دارنا بامان
فان ولايته قد سقطت اذ المراد بانقطاع الولاية سقوطها بالكلية عن نفسه وكذا
كالمسلم اذا دخل دار الحرب بامان فان ولايته انقطعت ولم تؤثر في الفرقة ولنا ان
مع التباين حقيقة وحكما لا ينتظم مصالحه فاشبه المحرمية والسبي يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي
النكاح ابتداء فكذا بقاء وصار كالشراء يعني اذا اشترى امة منكوحة للغير فانه
يوجب ملك الرقبة وهو لا ينافي النكاح ثم هو اي السبي يقتضي الصفاء في محل عمله وهو
المال لا في محل النكاح وفي المستامن لم يتباين الدار حكما لقصده الرجوع ومن هاجرت
الينا اي تركت ارض الحرب الى ارض الاسلام بانت من زوجها ولا عدة عليها اذ لا
تكون حاملا لانها اثر النكاح المتقدم وجبت اظهارا لخطره ولا خطر لملك الحربي ولهذا
لا يجب على المسبية العدة وان كانت حاملا لم تتزوج حتى تضع حملها وعن ابي حنيفة انه
يصح النكاح ولا يقربها زوجها حتى تضع حملها كالحبلى من الزنا وجه الاول انه
ثابت النسب فاذا ظهر الفراش في حق النسب يظهر في حق المنع احتياطا خلافا لهما
فانهما يقولان عليها العدة لان الفرقة وقعت بعد الدخول في دار الاسلام فيلزمها
حكم الاسلام وارتداد احد الزوجين فسخ في الحال غير موقوف على الحكم وهذا
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد ارتداد الرجل طلاق هو يعتبر بالاباء
للجامع ما بيناه من انه امتنع عن الامساك بالمعروف وابو يوسف مر على اصله في الاباء

لا طلاق ح

وهو ان الفرقة بسبب يشترك فيه الزوجان لا طلاق انما يختص بالزوج وابو حنيفة فرق بين الاباء
والارتداد فجعل الفرقة بالاباء من الزوج طلاقا دون الردة ووجه فرقه بينهما مبين في الهداية
وللموطوءة تمام المهر سواء كانت الردة منها او منه لانه تاكد بالدخول فلا يتصور سقوطه
ولغيرها نصفه ان ارتد الرجل لان الفرقة من جهته قبل الدخول توجب نصف المهر ولا
شيء لها ان ارتدت لان الفرقة من قبلها بمعصية توجب سقوطه وان ارتدا معا ثم اسلما
معا لا تبين وقال زفر يبطل لان ردة احدهما منافية وفي ردتهما ردة احدهما ولنا
ما روي ان بني حنيفة وهم حي من العرب ارتدوا بمنع الزكاة فبعث اليهم ابو بكر الصديق
رضي الله عنه الجيوش فاسلموا ولم يأمرهم بتجديد الانكحة والصحابة متوافرون فحل ذلك محل
الاجماع يترك به القياس والارتداد منهم واقع معا لجهالة التاريخ فان التاريخ
اذا جهل لم يحكم بتقدم شيء على شيء وان اسلما متعاقبا بانت فان اسلم احدهما فقط
تبين لان الاخر على ردته فيتحقق الاختلاف ولا يصح تزوج المرتد مرتدة احدا
لاجماع الصحابة **باب القسم** لما ذكر جواز عدد من النساء لم يكن بد من بيان العدل
الوارد من الشارع في حقهن في باب على حدة لكن اعترض بان هو انما بالذكر في بيان جواز
النكاح وعليه الراجعون الى امر الزوج وغيرها او صنف في القسم بفتح القاف مصدر قسم القسام
المال بين الشركاء فرق بينهم وعين انصباءهم والقسم بين النساء يجب العدل فيه ان لم تكن
عبوته للوطء لانه يبتني على النشاط فلا يقدر على التسوية فيه كالمحبة قال عليه السلام
من كانت له امرأتان ومال الى احدهما في القسم جاء يوم القيامة وشقه مائل وعن عائشة رضي الله عنها
ان النبي عليه السلام كان يعدل في القسم بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك
فلا تؤاخذني فيما لا املك يعني زيادة المحبة والبكر والثيب والجديدة والقديمة والمسلمة و
الكتابية فيه اي في القسم سواء لاطلاق ما روينا ولان القسم من حقوق النكاح ولا تفاوت
بينهن في ذلك الكلمة حيث لا حق لها في القسم من الحبوس وما كان لزاد لها بالتفضيل والحرة
ضعفها

وانما يجب العدل فيه له نم

لان الوحشة في جانبها اكثر حيث ادخل عليها من يغيظها ولان للقديمة زيادة حرمة بالنكاح
فكان صبيا لها لكل صبي لذة ولكل قديم حرمة كذا في الكافي والامة والمكاتبة والمدبرة وام الولد نصف
الحرة من كل وجه القسم وهو ما روي عن علي كرم الله وجهه انه قال للحرة الثلثان من القسم وللامة
الثلث ولان حل الامة انقص من حل الحرة فلا بد من اظهار النقصان في الحقوق وكذا ذكر في
المدبرة وام الولد لان الرق فيهن قائم ولا قسم في السفر فيسافر الزوج بمن شاء منهن والقرعة
احب وقال الشافعي القرعة مستحقة لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم كان اذا اراد سفرا
اقرع بين نسائه الا انا نقول القرعة لتطييب قلوبهن فيكون من باب الاستحباب وهذا
لانه لا حق للمرأة عند مسافرة الزوج الا ترى ان له ان لا يستصحب واحدة منهن فكذا له
ان يسافر بواحدة منهن وانما ذلك له في سفر احترازا عن غيره اذ لا يسقط حقهن في
مرض لما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى نسائه
في مرضه فاجتمعن عنده فقال اني لا استطيع ان ادور بينكن فان رأيتن ان تاذن
لي اكون عند عائشة فاذن له ولو كان القسم يسقط بالمرض لم يستاذن رسول الله عليه السلام
منهن كذا في النهاية وان وهبت قسمها لضرتها صح لان سودة بنت زمعة
سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يراجعها وتجعل يوم نوبتها لعائشة رضي الله عنها قال
الفاضل سعدي چلبي اقول تقريره ان القسم لم يكن واجبا عليه صلى الله عليه وسلم فلا يقيس
قياس الواجب على غير الواجب لجواز ان يكون جعلها نوبتها لعائشة لعدم وجوبه عليه
انتهى اقول للمعترض ان ما ذكره لا يصح ما نقلنا من النهاية آنفا من انه بعث في مرضه الى
نسائه فاجتمعن عنده آه وبما قصصنا روينا عن عائشة رضي الله عنها من انه عليه السلام
كان يعدل بين نسائه وكان يقول اللهم هذا قسمي فيما املك فلا تؤاخذني فيما لا املك
تبين ولها ان ترجع في ذلك لانها اسقطت حقا لم يجب بعد فلا يسقط والكافي
وتوضيحه ان الاسقاط انما يكون في القائم لان ما لم يكن كذلك كان الرجوع عنها

لانها

لانها اطلقته بمنزلة العارية فللمعير ان يرجع متى شاء لما قلنا ولذلك اذا اصطلحت المرأة
وزوجها على ان يزيدها في القسم يوما فعليه ما لم يجز ويرجع بها لها وكذلك لو حطت عنه شيئا
من المهر على هذا الشرط وكذلك لو دفع ان يزيدها في مهرها او جعل لها جعلا على ان تجعل
نوبتها لغيرها فهو باطل لانه رشوة وهي حرام كذا في البناية

كتاب الرضاع

لم يذكر عامة الكتب الرضاع في فصل المحرمات وان كتب له على حدة لما ان له احكاما مخصوصة به لا يشركه
فيها غيره وسبب الحرمة بالرضاع الجزئية بنشوز العظم وانبات اللحم كالحرمة بالاعتاق في حق
المصاهرة وكما ان الاعتاق امر خفي والسبب ظاهر وهو الوطء اقيم مقامه كذلك نشوز العظم
وانبات اللحم امر خفي له سبب ظاهر وهو الارضاع فاقيم مقامه والرضاع بفتح الراء وهو الاصل
وكسرها وهو لغة فيه مص اللبن من الثدي وفي الشريعة مص الرضيع من ثدي
الآدمية في وقت مخصوص ويثبت حكمه بقليله وكثيره عندنا وقال الشافعي لا يثبت التحريم
الا بخمس رضعات يكتفي الصبي بكل واحدة منها لقوله عليه السلام لا تحرم المصة ولا المصتان
ولا الاملاجة ولا الاملاجتان والمصة فعل الرضيع والاملاجة فعل المرضع وهو الارضاع
ودليله مسندا لما به على مذهبه مبين في النهاية ولنا قوله تعالى وامهاتكم اللاتي ارضعنكم و
قوله عليه السلام يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب من غير فصل بين قليل وكثير والزيادة على
الكتاب بخبر الواحد لا تجوز على ما عرف في الاصول فيكون ما رواه مردودا بالكتاب او
منسوخا به على ما قيل انه روي عند ابن عمر حديث لا تحرم المصة ولا المصتان الذي رواه
ابن الزبير فقال ابن عمر قضاء الله تعالى اولى من قضاء ابن الزبير فرد عليه بقوله تعالى
وامهاتكم اللاتي ارضعنكم وروي انه قيل لابن عباس ان الناس يقولون ان الرضعة لا تحرم
فقال كان ذلك ثم نسخ فكان مردودا او منسوخا ومدته لا بعدها وهي ابو حنيفة
حولان ونصف عند ابي حنيفة وعندهما حولان وهو قول الشافعي والاية وقال زفر ثلثة
احوال لان الحول حسن للتحول من حال الى حال ولا بد من الزيادة على الحولين لانه الفطام

قوله وهو لا رضاع الا ما انشر العظم وانبت اللحم اي قواه وشده ويروى بالزاي المعجمة كذا في مغرب صح

بعد الحولين لا كيصل في ساعة بل على سبيل التدريج فلا بد من مدة يتعود الصبي فيها الطعام وينسى اللبن
وهي مقدرة بالحول لاشتماله على الفصول الاربعة فيكون الجملة ثلثة احوال ولهما قوله عز وجل
وحمله وفصاله ثلثون شهرا ومدة الحمل ادناها ستة اشهر فبقي للفصال حولان وقال عليه السلام
لا رضاع بعد الحولين ولابي حنيفة هذه الآية ايضا ووجهه استدلاله بها انه تعالى ذكر شيئين
وضرب لهما مدة فكانت لكل واحد منهما بكمالها كالاجل المضروب للدينين
كما اذا قال اجلت الدين الذي لفلان علي والدين الذي لفلان علي سنة يفهم منه ان السنة بكمالها اجل لكل
واحد من الدينين بطريق الكمال الا انه قام المنقص في حق الحمل وهو قول عائشة رضي الله عنها
لا يبقى الولد في بطن امه اكثر من سنتين ولو بفلكة مغزل فبقي في الثاني وهو الفصال
على ظاهره فكان مدة الانفصال ثلثين شهرا ولانه لا بد من تغيير الغذاء لينقطع الانبات
باللبن وذلك بزيادة مدة يتعود الصبي فيها غيره فقدرت بادنى مدة الحمل لانها مغيرة
فان غذاء الجنين يغاير غذاء الرضيع كما يغاير غذاء الفطيم وما رواه محمول
قوله عليه السلام لا رضاع بعد الحولين محمول على مدة ال[illegible] يعني يحمل على الاجر
منه نوع استحقاق الاجرة على الاب فانها مقدرة بحولين عند الكل حتى لم يستحق الاستحقاق ح
المطلقة اجرة الرضاع بعد الحولين بالاجماع وتستحق في الحولين بالاجماع واذا مضت
مدة الرضاع لم يتعلق بالرضاع تحريم سواء فطم او لم يفطم واذا فطم قبلها لم يعتبر
الفطام الا في رواية عن ابي حنيفة حتى لو فطم صبي قبل الحولين او قبل ثلثين شهرا عند
ابي حنيفة ثم ارضعته امرأة قبل ان يمضي مدة الرضاع تعلق به التحريم في ظاهر
الرواية دون رواية الحسن قال صاحب العناية وقال بعضهم يثبت الرضاع الى خمس عشرة
سنة وقال بعضهم الى اربعين سنة وقال بعضهم الى جميع العمر انتهى فيحرم به اي بالرضاع
ما يحرم بالنسب للحديث الذي روينا الا جدة ولده لان جدة ولده نسبا ام موطوئته
ولا كذلك في الرضاع واخت ولده لان اخت الولد من النسب اما بنته او ربيبته
انها

انها ولا كذلك في الرضاع وعمة ولده لان عمة ولده نسبا اخته ولا كذلك في الرضاع وام
اخيه او ام اخته فان ام اخيه او اخته من النسب هي امه او موطوءة ابيه وكل منهما
حرام ولا كذلك في الرضاع قال صدر الشريعة وبيانه ان للثلثة صور الام رضاعا للاخت
او الاخ نسبا والام نسبا للاخت او الاخ رضاعا والام رضاعا للاخت او الاخ
رضاعا ثم اورد سؤالا ثم اجاب اطلبه منه وام عمه او عمته فان ام عمه او عمته نسبا
اما ام ابيه او موطوءة جده ولا كذلك في الرضاع او ام خاله او خالته فان ام خاله
او خالته نسبا اما ام امه او موطوءة جده الفاسد ولا كذلك في الرضاع والصور الثلثة
التي ذكرها صدر الشريعة حاصلة في كل واحد من المذكورات فعليك بتذكرها في جميعها الا
انا ابن امرأة لها اي لا يحرم اخو ابن المرأة لها اذا كان من الرضاع قال صدر الشريعة
اعلم ان هذا مكرر لانه ذكر ام الاخ وهنا كانت المرأة ام لهي رجل كان الرجل اخا ابن
المرأة انتهى يقول الفقير ليس شيء لم يذكرها المصنف ذكر ام الاخ او لا والظاهر
انه راى قول صدر الشريعة اعلم ان هذا مكرر آه وقس عليه باقي الصور التي يمكن استنباطها
ويحل اخت الاخ رضاعا ونسبا كاخ من الاب له اخت من امه تحل هذه الاخت
لاخيه اي اخ اخيه من ابيه هذا مثال لاخت الاخ نسبا فاذا كان هذا حلالا
كان حل اخت الاخ رضاعا اولى ولا حل بين رضيعي ثدي وان اختلف زمانهما
صبية وصبي ان ارتضعا من ثدي امرأة واحدة لم يجز لاحدهما ان يتزوج بالاخرى
وان اختلف زمان ارتضاعهما لان امهما واحدة فهما اخ واخت قال صاحب العناية
المراد من الثدي ثدي امرأة حتى لو اجتمعا على ضرع بهيمة واحدة لا يثبت التحريم لانه
لا تثبت هذه الحرمة بطريق الكرامة وذلك يختص بلبن الادمية دون الانعام ولا
حل بين رضيع وولد مرضعته وان سفل لانه اخوها ولا بين ولد ولد امهما من
الرضاع ولا حل بين رضيع وولد زوج لبنها اي لبن المرضعة منه فهو اي الرضيع

اب للرضيع وابنه اخ وبنته اخت واخو عم واخته عمة قال عليه السلام لعائشة ليلج عليك
افلح فانه عمك من الرضاع وذلك لان عائشة رضي الله عنها ارتضعت من امراة ابي القعيس وكان
اسم اخي ابي القعيس افلح روي ان عائشة قالت يا رسول الله ان افلح اخا ابي القعيس يدخل
علي وانا في ثياب فضل فقال ليلج عليك فانه عمك من الرضاعة فقالت انما ارضعتني
المرأة لا الرجل فقال عمك من الرضاعة ولا حرمة لو رضعا اي الرضيعان من شاة لما ذكرنا
آنفا انه بطريق الكرامة وذلك يختص بلبن الادمية دون الانعام قال صاحب العناية
وذكر في المبسوط في هذا حكاية وهي ان محمد بن اسماعيل البخاري صاحب الاخبار كان
يقول يثبت به حرمة الرضاع حتى دخل بخارى في زمان الشيخ ابي حفص الكبير وجعل
يفتي فقال له الشيخ لا تفعل فانك لست هناك فابى ان يقبل نصيحته حتى استفتي
عن هذه المسئلة فافتى بثبوت الحرمة فاجتمعوا واخرجوه من بخارا اورضعا من رجل
لان لبنه ليس بلبن على التحقيق فلا يتعلق به النشو والنمو وهذا لان اللبن انما يتصور
ممن يتصور منه الولادة بيانه ان الله تعالى خلق اللبن في الثدي غذاء الولد لعدم احتماله
سائر الاطعمة والاشربة في ابتداء حاله ليقوم مقام الطعام والشراب فلهذا اتفق
اللبن على التحقيق بمن يتصور منه الولادة كذا في النهاية قال صاحب العناية وهذا الاتيد
الاختصاص بمن يتصور منه الولادة اذ انا نلمح لكن اختصاصه بالاناثي المولود منه
للحيوان وهو الذي يكون اذ وفا لا حوصا في غير الادمي مما هو ثابت بالله تعالى اياه لم يتخلف
اصله وهو دليل على ان ما في الادمي من الذكر ليس بلبن على التحقيق كدم السمك
انتهى فان تسميته دما مع انه ليس بدم على التحقيق لتصوره بصورة الدم كذلك
تسميته لبنا لتصوره بصورة اللبن مع انه ليس بلبن حقيقة قال ابن ظلان العرب تقول
كل سكاء يبيض وكل شرفاء تلد الشكاء التي لا اذن لها والشرفاء التي لها اذن
طويلة والضابط عندهم ان كل حيوان له اذن ظاهرة فانه يلد وكل حيوان ليس له اذن

ظاهر

ظاهرة فانه يبيض انتهى قال الفاضل سعدي افندي في دلالته ما ذكره صاحب العناية على ان ما في
الادمي من الذكر ليس بلبن على التحقيق بحث الا ان يراد الدلالة الظنية الضعيفة ويتأمل
فيما نقل من النهاية انتهى قول الحقير خطر بخاطر الحقير هذا البحث قبل المراجعة الا ما ذكره الفاضل
الرهبني في الحرمة الذي هو انا لهذا ولا حرمة في الاحتقان بلبن المرأة وعن محمد انه يثبت
الحرمة كما يفسد به الصوم ووجه الفرق على الظاهر ان المفسد في الصوم اصلاح البدن ويوجد ذلك
في الدواء واما المحرم في الرضاع معنى النشو ولا يوجد ذلك في الاحتقان لان المغذي وصوله
من الاعلى ولبن البكر والميتة محرم لاطلاق النص ولانه سبب للنشو فيثبت به شبهة البعضية
وزاد في الميتة خلاف الشافعي هو يقول الاصل في ثبوت الحرمة انما هو المرأة لان الحرمة تثبت بينهما
ثم تتعدى منها الى غيرها بواسطتها وبالموت لم تبق محلا لها لعدم المنافية ولهذا لا يوجب
بوطئها حرمة المصاهرة لانها الاصل في الحرمة ولم تبق محلا بالموت حتى تتعدى الى غيرها ولنا
ان السبب هو شبهة الجزئية وذلك في اللبن بمعنى الانشاز والانبات وهو قائم باللبن لكن
المحل يخرجه عن كونه محترما كما انه لم يخرج لحمه عن ذلك والمنافية لم تحض وظهور الحرمة بينهما
بل تظهر في حقها دفنا وتيمما بان كان لبن المرضعة التي اوجر لبن هذه الميتة زوجها
نعم فانه لهذا الزوج ان يدفن عند عدم اقاربها ويتيمم الميتة عند عدم الماء من
غير ان يلتفت بين فرقة لانه صار محرما لها حيث صارت ام امرأته ثم انهم قالوا المراد من
لبن الميتة ما حلب بعد موتها فانه اذا حلب قبل الموت ثم شربه الرضيع بعد الموت فانه
يثبت الحرمة بالاتفاق وكذا الاستعاط محرم لانه يصل الى الدماغ فيحصل به النشو
قال صاحب الاختيار امرأة ادخلت حلمة ثديها في فم رضيع ولا تدري ادخل اللبن في
حلقه ام لا لا يحرم وكذا صبية ارضعها بعض اهل القرية ولا يدري من هو فتزوجها رجل
من اهل تلك القرية يجوز لان اباحة النكاح اصل فلا تزول بالشك ويجب على النساء
ان لا يرضعن كل صبي من غير ضرورة فان فعلن فليحفظنه او يكتبنه احتياطا والله
اعلم انتهى

المخلوط بالطعام لا يحرّم مطلقا عند الامام خلافا لهما عند غلبة اللبن لان العبرة للغالب كما
في الماء اذا لم يغيره شيء عن حاله ولابي حنيفة ان الطعام اصل واللبن تابع له في
المقصود وهو الغذاء فصار كالمغلوب ولا اعتبار بتقاطر اللبن من الطعام عنده هو الصحيح
لان التغذي بالطعام اذ هو الاصل وقولنا هو الصحيح احتراز عن قول بعضهم في قول ابي
حنيفة ان ذلك عنده اذا لم يتقاطر اللبن من الطعام عند حمل اللقمة واما اذا كان
يتقاطر منه فيثبت به الحرمة عنده لان القطرة من اللبن اذا دخلت حلق الصبي كانت كافية
لاثبات الحرمة لكن الاصح انه لا يثبت عنده على كل حال وكذا صاحب الهداية قولهما فيما اذا
لم تمسه النار حتى لو طبخ بالنار لا يتعلق به التحريم في قولهم جميعا ويعتبر الغالب لو خلط
اللبن بماء او دواء او لبن شاة اما الماء فمخالف للشافعي فانه يقول اذا كان اللبن
مقدار ما يحصل به خمس رضعات من اللبن وجعت في ماء فشربه الصبي يثبت به الحرمة
لانه موجود فيه حقيقة فيكون معتبرا لان المحسوس لا يكن ونحن نقول المغلوب غير موجود
حكما حتى لا يظهر بمقابلة الغالب كما في اليمين فانه لو حلف انه لا يشرب اللبن فشرب لبنا
مخلوطا بالماء لا يحنث وكما اذا حلف لا ياكل حنطة فاكل كف شعير فيه حبات الحنطة
لا يحنث واما الدواء ولبن الشاة فانه يعتبر فيهما الغالب ايضا كما في الماء وكذا
لو خلط بلبن امرأة اخرى عند ابي يوسف لان الكل صار شيئا واحدا فيجعل الاقل تابعا
للاكثر في بناء الحكم عليه وعند محمد يتعلق الحرمة بهما لان الجنس لا يغلب الجنس فان الشيء
لا يصير مستهلكا في جنسه لاتحاد المقصود وعن ابي حنيفة رحمه الله في هذا روايتان في رواية
يتعلق التحريم باغلبهما وبه قال الشافعي وفي رواية يتعلق التحريم بهما وهو قول محمد وزفر
وان ارضعت ضرتها حرمتا على الزوج لانه يصير جامعا بين الام والبنت رضاعا فالكل
حرام قال صاحب البناية ثم لا يجوز ان يتزوج الكبيرة ابدا ويجوز ان يتزوج الصغيرة
اذا لم يدخل بالكبيرة لانها ربيبة لم يدخل بامها انتهى ولا مهر للكبيرة ان لم يطأها

لان

أي كما يعتبر اذا كان الغالب ثمة

لان الزوجة جاءت من قبلها قبل الدخول بها وللصغيرة نصفه اي نصف مهرها لان الزوجة قد ارتفعت
بينهما قبل الدخول ويرجع الزوج به اي بنصف المهر الذي اعطاه للصغيرة على الكبيرة ان
تعمدت بالنكاح وقصدت الفساد ولا يرجع ان لم تعلم به اي بالنكاح او قصدت دفع الجوع
والهلاك ولم تقصد الفساد او لم تعلم انه اي ارضاع الصغيرة مفسد فان قيل الجهل
بحكم الشرع في دار الاسلام ليس بعذر فكيف جعل جهل المرأة بحكم النكاح عذرا عنها
في عدم وجوب الضمان عليها قلت هذا منا اعتبار الجهل لدفع الفساد لا لدفع الحكم يعني
ان الحكم الشرعي وهو وجوب الضمان يعتمد التعدي والتعدي انما يحصل بقصد الفساد
والقصد الى الفساد انما يتحقق عند العلم بالفساد فاذا انتفى العلم بالفساد انتفى قصد
الفساد فكان اعتبار الجهل لدفع قصد الفساد لا لدفع الحكم فان قلت دفع قصد الفساد
يستلزم دفع الحكم فكان اعتبار الجهل لدفع الحكم قلت لزم ذلك ضمنا فلا اعتبار به والقول
قولها فيه لانه شيء في باطنها لا يقف عليه غيرها فيجب قبول قولها فيه مع يمينها وانما
يثبت الرضاع بما يثبت به المال اي بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وقال مالك
يثبت بشهادة امرأة واحدة اذا كانت موصوفة بالعدالة لان الحرمة حق من حقوق
الشرع فيثبت بخبر الواحد كمن اشترى لحما فاخبره واحد انه ذبيحة مجوسي ولنا ان
ثبوت الحرمة لا يقبل الفصل عن زوال الملك في باب النكاح وابطال الملك لا يثبت الا بشهادة
رجلين بخلاف اللحم لان حرمة التناول تنفك عن زوال الملك فاعتبر امرا دينيا وقال
الشافعي تقبل شهادة اربع من النساء لان الرضاع يكون بالثدي ولا يطلع عليه كل
رجل لحرمة النظر اليه ومذهبه ان ما لا يطلع عليه الرجال يعتبر فيه شهادة اربع نسوة
ليقوم كل امرأتين مقام رجل قلنا هو مما يطلع عليه الرجال من ذوي المحارم لانه يحل لهم
النظر الى ثديها وهم مقبولو الشهادة في ذلك مع انه قد يكون الرضاع بالوجور والسعوط
مما يطلع عليه الرجال ولو قال هذه اختي من الرضاع ثم ادعى الخطاء صدق لانه اقر بما

يجري فيه الغلط فلا يعذر فانه قد يقع عند الرجل انه بينه وبين فلانة رضاعا
فيخبر به ثم يتحقق عن حقيقة الحال فيتبين الغلط فرده كما اذا اخبر انه غلط يقبل قوله وكذا
اذا اقر ان هذه اخته او امه او بنته رضاعا ثم اراد ان يتزوجها وقال اخطأت او
وهمت او نسيت وصدقته فيها مصدقا ان عليه وله ان يتزوجها ولو ثبت على قوله فقال
هو حق كما قلت ثم تزوجها فرق بينهما كذا في الكافي **كتاب الطلاق** لما
الطلاق متأخرا عن النكاح طبعا اخر عنه وضعا ليوافق الوضع الطبع كذا في العناية
قال المولى الفاضل سعدي افندي كان الانسب ان يثني وجه تاخيره عن الرضاع بانه سبب الحرمة
المؤبدة دون الطلاق ثم قدم الهداية لكنه نظر الى ان الارضاع من تمام النكاح
انتهى الطلاق اسم بمعنى التطليق كالسلام والسراح بمعنى التسليم والتسريح ومنه قوله تعالى الطلاق
مرتان وتخصيص طلقت المرأة بالضم كالجمال من جمل وبالفتح كالفساد من فسد
التركيب يدل على الحل والانحلال ومنه اطلقت الاسير اذا اطلقته اسارة وخليته
واطلقت الناقة من العقال وناقة طالق لا قيد عليها فيكون معنى الطلاق لغة رفع القيد
وفي الشريعة هو اي الطلاق رفع القيد الثابت شرعا بالنكاح وسببه الحاجة المحوجة
اليه وشرطه كون المطلق عاقلا بالغا والمرأة في النكاح او عدة التي تصلح بها محلا للطلاق
وحكمه زوال الملك عن المحل واقسامه ما يذكره فقوله شرعا خرج به رفع قيد ثابت حسا
كحل الوثاق وقوله بالنكاح خرج به العتاق لانه رفع قيد ثابت شرعا لكن ذلك
القيد لم يثبت بالنكاح ثم انه ذهب بعض الناس الى ان ايقاع الطلاق ليس بمباح
الا عند الضرورة لقوله عليه السلام لعن الله كل ذواق مطلاق والعامة على اباحته
بالنصوص المطلقة كقوله تعالى ولا جناح عليكم ان طلقتم النساء وقوله تعالى يا ايها
النبي اذا طلقتم النساء فطلقوهن لعدتهن واقسامه ثلاثة احسن وحسن
وبدعي فذهب ان الاحسن تطليقها واحدة في طهر لا جماع فيه وتركها حتى تمضي عدتها

لان

لان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستحبون ان لا يزيدوا في الطلاق على واحدة حتى تنقضي العدة
فان هذا افضل عندهم من ان يطلق الرجل ثلاثا عند كل طهر واحدة ولانه ابعد من الندامة
حيث ابقى لنفسه مكنة التدارك بان يراجعها في العدة وبعدها بتجديد النكاح من غير تحليل
زوج اخر واقل ضررا بالمرأة حيث لم يبطل محليتها نظرا اليه لان انتفاء محليتها نوع
ضرر فلا ينبغي ان يلحق بها الا لضرورة حسنة وهو بدعي قال المولى الفاضل سعدي افندي قوله تخصيص
هذا باسم طلاق السنة لا وجه له اذ الاحسن ايضا طلاق السنة فالاولى ان يقال والوسطى وانما
فهو سنة بالجنس دون الاحسن سني ايضا اشارات الاصول ما مر في سنيته حيث ذهب
الكون به عقيبا وسنية الاحسن اتفاقية وقد علل صاحب الهداية احسنيته بكونه اتفاقيا
... بنقل اصحابنا كراهة السني الاحسن بحلة الحل فانه فيه عكس ما لكرامتهم ما ذكر
الرجل تطليقها ثلاثا في ثلاثة اطهار لا جماع فيها ان كانت مدخولا بها وقال مالك انه
بدعة ولا يباح الا واحدة لان الاصل في الطلاق الحظر والاباحة لحاجة الخلاص وقد اندفعت
بالواحدة ولنا قوله عليه السلام في حديث ابن عمر رضي الله عنهما وهو ما روي انه صلى الله عليه وسلم
قال لابن عمر حين طلق امرأته وهي حائض ما هكذا امرك الله تعالى انما السنة ان تستقبل
الطهر استقبالا فتطلقها لكل قرء تطليقة ولان الاصل في الطلاق الحظر كما قال مالك والاباحة
للحاجة بسبب العجز عن الامساك بالمعروف عند عدم موافقة الاخلاق والحاجة بسبب العجز امر مبطن
فاقيم دليل الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة بينهما وهو الطهر الخالي عن الجماع
مقامه فكلما تكرر دليل الحاجة جعلت كأن الحاجة الى الطلاق تكررت فابيح تكرار الطلاق في
الاطهار على الاطهار ثم قيل الاولى ان يؤخر الايقاع الى اخر الطهر احترازا عن تطويل العدة عليها
والاظهر ان يطلقها كما طهرت لانه لو اخرها ربما يجامعها ومن قصده التطليق فيبتلى بالايقاع
عقب الوقاع وحسنه لكونها ... مدخولا بها طلقة ولو في الحيض ... حسنة من حيث العدد
... من حيث الرجعة ايضا ولا يمنع كونه في الحيض كونه سنيا لان السني منصب الرجعة وهي الطهر

يختص في مدخول بها دون غير مدخول بها لا تفريق فيه في الحيض وقال زفر يفرق ويكره قياسا على المدخول بها
لانه ايقاع في حالة النفرة عنها ولنا ان الرغبة في غير المدخول بها لم يتبدل لانه لم ينل منها فيكون رغبة
في جميع الازمنة فيكون طلاقها واقعا للحاجة وللتي في الحيض بخلاف المدخول بها لان الرغبة فيها
يتجدد بالطهر والآيسة والصغيرة والحامل يطلقن للسنة عند كل شهر واحدة لان
الشهر في حقها قائم مقام الحيض قال الله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم
فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن قال صاحب العناية قوله واللائي لم يحضن مبتدأ
خبره محذوف اي واللائي لم يحضن فعدتهن ثلثة اشهر وعند محمد لا تطلق الحامل
للسنة الا واحدة لان مدة حملها طهر واحد فلا يصلح للتوزيع كالطهر الممتد ولهما
ان الحامل لا تحيض في مدة حملها فصارت كالآيسة والصغيرة بخلاف الممتد طهرها لان الحيض
مرجو فيها في كل ساعة فلم يقم الشهر في حقها مقام الحيض وجاز طلاقهن عقيب الجماع
لان الطلاق بعد الوطء فيمن تحيض انما كره لتوهم الحبل واشتباه وجه العدة لانه لا يدري
انها حبلى بذلك الوطء فتعتد بوضع الحمل او لم تحبل فتعتد بالاقراء وفيمن لا تحيض
لا يتوهم الحبل فلا يكره وفي الحقايق اذا كان يجري فيها الحيض والحبل فالافضل ان
يفصل بينهما بشهر اتفاقا كذا في ابن ملك وبدعيته اي بدعي الطلاق تطليقها ثلثا
او ثنتين بكلمة واحدة مثل ان يقول انت طالق ثلثا او انت طالق ثنتين وهو حرام
عندنا لكن اذا فعل وقع الطلاق وبانت منه وصارت حرمة غليظة وكان عاصيا
وقال الشافعي كل طلاق مباح لانه تصرف مشروع حتى يستفاد به الحكم وهو وقوعه
والمشروعية لا تجامع الحظر بخلاف الطلاق حالة الحيض لان المحرم تطويل العدة عليها
لا الطلاق ولنا ان الاصل في الطلاق هو الحظر لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح
الدينية من تحصين الفرج عن الزنا المحرم في جميع الاديان والدنيوية لما فيه من سكن
والازدواج واكتساب الولد وكل ما هو كذلك ينبغي ان لا يجوز وقوعه في الشرع الا

ابيح

ابيح للحاجة الى الخلاص فله حاجة الى الجمع بين الثلث او الثنتين لاندفاعها بالواحدة فان قيل فكانت حاجة
الى الجمع بين الثلث تكون الحاجة الموقوفة على الاطلاق اجيب بان الحاجة اليه ثابتة نظرا الى
دليلها وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة وهو الطهر كما تقدم تفصيله واختلف
الرواية في الواحدة البائنة هل هي بدعية ام لا قال في الكافي انها بدعية ايضا لانه لا حاجة
الى اثبات صفة زائدة في الخلاص وهي البينونة لاندفاع الحاجة بالواحدة الرجعية وفي
الزيادات انها لا تكره للحاجة الى الخلاص ناجزا كذا في الهداية او ثلثا او ثنتين اوقعهما
دفعات في طهر واحد لا رجعة فيه ان كان مدخولا بها قال صاحب الايضاح هذا ثابت الا
مذهب ابي حنيفة وهو انه لو طلقها في طهر لم يجامعها فيه فراجعها ثم طلقها فيه لا يكره وهو قول
زفر وعندهما يكره وقيد بقوله ان كان مدخولا بها لانها اذا لم تكن مدخولا بها فطلقها
واحدة في طهر ثم واحدة ثم اذا طلقها واحدة ثانيا لا تقع لانها لا تبقى محلا للطلاق
لعدم العدة عليها او في طهر جامعها فيه اي او بدعيته تطليقها واحدة في طهر جامعها فيه
بتول الغير في عطفه على ما قبح صورة دونها خرط القتاد تدبر وكذا تطليقها في الحيض
حيض ان كان مدخولة بها ويجب مراجعتها في الاصح وقيل يستحب لما روى البخاري في
مسنده الى نافع عن عبد الله بن عمر انه طلق امرأته وهي حائض على عهد رسول الله
صلى الله عليه وسلم فسأل ابو عمر بن الخطاب رضي الله عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك
فقال عليه السلام مر ابنك فليراجعها ثم ليمسكها حتى تطهر من الحيض ثم ان شاء امسك
بعد وان شاء طلق قبل ان يمسها فالحاصل ان بدعي الطلاق تطليقها ثلثا او ثنتين
بكلمة واحدة او ثلثا او ثنتين اوقعها متفرقا في طهر لا رجعة فيه ان كان مدخولة بها
او تطليقها واحدة في طهر جامعها فيه او تطليقها واحدة في الحيض ان كان مدخولة
بها والله اعلم فاذا طهرت ثم حاضت ثم طهرت طلقها ان شاء لان السنة ان يفصل
بين كل طلاقين بحيضة والفاصل هنا بعض الحيضة فيكمل بالثانية ولا تتجزى فتتكامل

٧ مراجع بها م

وقيل وهو قول الطحاوي يجوز ان يطلقها في الطهر الذي يلي الحيضة لان اثر الطلاق انما يرتفع
بالمراجعة فصار كانه لم يطلقها في الحيض فيستقيم تطليقها في الطهر الذي يليه ولو قال لموطوئة
انت طالق ثلثا للسنة ولا نية له وقع عند كل طهر واحدة لان اللام فيه للوقت ووقت
السنة طهر لا جماع فيه كذا في الهداية وقال المولى سعد الدين اقول قال ابن الهمام وهو مبني
على ما هو التحقيق ان اللام للاختصاص فالمعنى طلاقا مختصا بالسنة وسنة مطلق فينصرف
الى الكامل وهو السني عددا ووقتا فوجب جعل الثلث مفرقا على الاطهار ليقع ولا عند
كل طهر واما تعليل صاحب الهداية فلا يستلزم مطلوبه لانه يصحح انت طالق ثلثا
لوقت السنة وهذا يوجب تقييد الطلاق باحدى جهتي سنة الطلاق وهو السني وقتا
فيجب ان يكون ثم وقد اوقع ثلثا في وقت السنة ويصدق في وقوعها جملة عند طهر فانه بهذا
التقرير امتنع تعميم السنة في جهتيها بخلاف ما قررناه انتهى وكان له ان يقول وقت السنة
للطلاق الثلث ثلثة اطهار لا جماع فيها وذكر ما قاله صاحب الهداية انتهى ما ذكره
المولى سعدي افندي وان نوى الوقوع جملة صحت نيته لانه يحتمل لفظه لانه سني
وقوعا من حيث ان وقوعه جملة بالسنة لا ايقاعا فلم يتناوله مطلق كلامه وينتظم
عند نيته بيانه ان اللام في قوله للسنة للوقت وسنة تكون تارة كاملة ايقاعا ووقوعا
وتارة تكون سنة وقوعا فقط فان كل منهما محتمل اللفظ فاذا لم يكن له نية كان السنة
مطلقا والمطلق ينصرف الى الكامل وهو سنة ايقاعا ووقوعا فيقع عند كل طهر لا جماع
فيه طلقة واذا نوى صرف لفظ الى السنة وقوعا يصح نيته لان وقوع الثلث
دفعة او في حالة الحيض مذهب اهل السنة وبخلافه الروافض فهو سني بهذا
الوجه ومن حيث انه عرف وقوعه بالسنة وهو ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم
انه قال من طلق امرأته الفا بانت منه بثلث والباقي رد عليه فان قيل الوقوع
لا يتحقق الا بالايقاع لانه انفعال فاذا صح الوقوع صح الايقاع فكان سنيا

وقوعا

وقوعا وايقاعا وليس كذلك اجيب بان الوقوع لا يوصف بالحرمة لانه ليس فعل المكلف ولانه حكم شرعي
وهو لا يوصف بالبدعة والايقاع يوصف بها لكونه فعل المكلف فكان الوقوع اشبه بالسنة
المرضية بيانه ان قوله انت طالق ثلثا فيه جهتا السنة والبدعة فان تكلمه بهذا الكلام
بقصد ايقاع الثلث جملة بدعة وحرام لكن وقوع الثلث به من جهة الحرمة والبدعة فكان
اشبه بالسنة المرضية كذا في العناية وقال زفر لا يصح نية الجمع لانه بدعة وهو ضد السنة
وضد الشيء لا يراد به ويقع طلاق كل زوج عاقل بالغ ولو كان مكرها خلافا للشافعي
هو يقول ان الاكراه لا يجامع الاختيار لافساده اياه وبه يعتبر التصرف الشرعي بخلاف
الهازل فانه مختار في التكلم بالطلاق فكان شرط التصرف موجودا فيه ولنا انه قصد ايقاع
الطلاق في منكوحته في حال اهليته فلا يعرى عن قضيته وهو وقوع الطلاق لئلا يلزم تخلف
الحكم عن علته وبيانه ان المكره قصد ايقاع الطلاق في منكوحته في حال اهليته لانه
ليس بصبي ولا مجنون وهذا لانه عرف الشرين الهلاك والطلاق فاختار اهونهما
واختيار اهون الشرين آية القصد والاختيار وكل من قصد ايقاعه كذلك لا يعرى
عن حكمه كالطائع اذ العلة فيه دفع الحاجة وهو موجود فيه اذ الحاجة فيه
ان يتخلص عما توعد به من القتل والجرح ثم اعلم انه اذا اقر بالطلاق مكرها فانه
لا يقع لكونه خبرا يحتمل الصدق والكذب وقيام آلة الاكراه على راسه دليل انه كاذب
فيه والمخبر عنه اذا كان كذبا فبالاخبار عنه لا يصير واقعا او سكران واختيار
الكرخي والطحاوي انه لا يقع وهو احد قولي الشافعي لان صحة القصد بالعقل وهو زائل
الشارع ركزوا له بالبنج والدواء ولنا ان العقل زال بسبب هو معصية فجعل باقيا
كان زجرا له حتى لو شرب فصدع فزال العقل بالصداع نقول انه لا يقع طلاقه واعترض
عليه بان الصداع اثر الشرب فكان علة العلة والحكم يضاف اليها كما يضاف الى العلة
فالبال لم يكن كذلك اجيب بان الاضافة الى علة العلة انما تكون اذا لم تكن العلة صالحة

كلّ م

للاضافة وههنا صالحة لذلك لان زوال العقل مما يؤثر في عدم الوقوع كما اذا جن واعترض ايضا
بوجهين احدهما ان شرب المسكر سبب المعصية فما بال السكر صار سببا للتخفيف وثانيهما
ان السكر لو كان انما جعل العقل باقيا في الطلاق حكما لزجره لزم ان يكون ردته ولزم
بالحدود الخالصة معتبرا بل اولى لان الزجر والعقوبة هناك اتم اجيب عن الاول بانه
نفسه ليس فيه امكان انفصال عن الحرمة ولا جهة اباحة تصلح لاضافة التخفيف اليها فجعل
باقيا زجرا بخلاف سكر ليس بمعصية فانه شرب لسبب ليس بمعصية وامكن انفصالها عنه ابتداء و
انتهاء فكان فيه جهة اباحة تصلح لاضافة التخفيف والترخيص عن الثاني بان الركن
في الردة الاعتقاد والسكران غير معتقد لما يقول فلا يحكم بردته لانعدام ركنها لا للتخفيف
عليه بعد تقرر السبب واما الاقرار بالحدود فان السكران لا يكاد يثبت على شيء فيجعل
راجعا عما اقر به فيؤثر فيما يحتمل الرجوع ثم ان المراد بالسكران من زال عقله بالاكل
محظورا واما اذا زال بما يكون مباحا كالبنج ولبن الرماك فهو يكون كالاغماء فيمنع
وقوع الطلاق والعتاق واذا اكره على شرب الخمر بالقتل فشرب يكون كالاغماء ايضا
كذا في العناية او اضطر باشارة مفهومة لانها اذا كانت مفهومة تقام مقام
العبارة دفعا للحاجة لا يقع طلاق صبي ومجنون لقوله عليه السلام كل طلاق جائز
الا طلاق الصبي والمجنون ولان الاهلية بالعقل المميز وهما عديما العقل ونائم
لانه عديم الاختيار في التكلم وشرط التصرف الاختيار دفعه ولا يقع طلاق سيد
على زوجة عبده لان ملك النكاح حق العبد لكونه من خواص الآدمية والعبد مبقي
فيها على اصل الحرية فيكون اسقاطه اليه دون المولى واعتباره اي اعتبار الطلاق
بالنساء فطلاق الحرة ثلث ولو كان تحت عبد وطلاق الامة ثنتان ولو كانت
تحت حر وقال الشافعي عدد الطلاق معتبر بحال الرجال لقوله عليه السلام الطلاق
بالرجال والعدة بالنساء ووجه الاستدلال به انه عليه السلام قابل الطلاق بالعدة

بجنسه

حتى كل واحد منهما يختص على حدة ثم اعتبار العدة بالنساء من حيث العدد فيجب ان يكون اعتبار
الطلاق بالرجال من حيث العدد تحقيقا للمقابلة ولان صفة المالكية كرامة وكل ما هو
كرامة فالآدمية مستدعية لها لكونه مكرما بتكريم الله تعالى قال تعالى ولقد كرمنا بني آدم ومعنى
الآدمية في الحر اكمل فصلاحيته لما لا يصلح له العبد من الولاية والشهادة فكانت مالكيته
ابلغ واكثر كذا في الهداية قال صاحب العناية فاقيم الدليل اخص من مدعى لان
مدعى ان الطلاق بالرجل حرا كان او عبدا والدليل يدل على ان الرجل اذا كان حرا كان
ملك ثلث اذا اثبت ذلك للحر يثبت للعبد لعدم القائل بالفصل ولنا قوله عليه السلام
يعني اولا فيه ان حال العبد علم من قوله ومعنى الآدمية في الحر اكمل فكان مالكيته
ابلغ واكثر فان الاكمل يقتضي التشريع اصل الفعل انتهى بقول الفقير في كلامه تامل
ولنا قوله عليه السلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان ووجه الاستدلال
انه عليه السلام ذكر الامة بلام التعريف ولم يكن ثمة معهود فكان للجنس فهو يتناول
كل طلاق هذا الجنس نصا فيكون اعتبار الطلاق بالرجال لكان لبعض الاماء ثنتان
فلم يكن اللام للجنس فان قيل يجوز ان يكون المراد بها الامة تحت العبد مثلا عملا بالحديثين
اجيب بانه ينفي ان يكون للحر ونفيه عاثرة اليها فيكون تخصيصا بكون عدتها
حيضتين اذ لا فرق للحر سواها على ذلك فان عدة الامة حيضتان سواء كانت تحت
حر او عبد بالاتفاق قال صاحب العناية وفيه نظر لجواز ان يكون من باب الاستخدام
ويكون المراد من لفظ الامة امة تحت عبد وفي الضمير عائد الى مطلق الامة والجواب ان
ذكر خطابة لا تجري في مقام الاستدلال وههنا حكاية لطيفة وهي ان عيسى بن
ابان امام الشافعي فقال ايها الفقيه اذا ملك الحر على امرأة الامة ثلث تطليقات
كيف يطلقها في اوقات السنة فقال يوقع عليها واحدة فاذا حاضت وطهرت وقع
اخرى فلما اراد ان يقول فاذا حاضت وطهرت قال حسبك فان عدتها قد انقضت

فتمامه تجرّ بعج **باب ايقاع الطلاق** لما فرغ من بيان اصل الطلاق ووصفه شرع في
بيان تنوعه الى صريح وكناية فقال صريحه ما استعمل فيه اي في الطلاق خاصة ولا يحتاج
الى نية وهو انت طالق ومطلقة وطلقتك ويقع بكل منها واحدة رجعية لكون
هذه الالفاظ صريحة لانها تستعمل في الطلاق ولا تستعمل في غيره فكانت صريحة والصريح يعقب
الرجعة بالنص وهو قوله تعالى الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان وذلك
الامساك بالمعروف الرجعة ولا تفتقر الى النية لانه صريح فيه لغلبة الاستعمال وان نوى
الثنتين واحدة اما قوله انت طالق فلما قال في الهداية انه نعت فرد حتى قيل للمثنى
وللثلث طوالق فلا يحتمل العدد لانه ضده وذكر لطالق هو صفة المرأة لا الطلاق
هو تطليق والعدد الذي يقرن به نعت لمصدر محذوف ومعناه طلاقا ثلثا
ما قال صاحب التوضيح ان قوله انت طالق يدل على الطلاق الذي هو صفة المرأة لا
فيه نية الثلث لانه غير متعدد فيه انه وانما التعدد في التطليق حقيقة وباعتبار
يتعدد لازمه الذي هو صفة المرأة فلا يصح فيه نية الثلث واما الذي هو صفة الرجل
فلا يصح فيه نية الثلث ايضا لانه ثابت اقتضاء ولا عموم للمقتضى واما الثاني
فلانهما للاخبار لغة وشرع نقلهما الى الانشاء لكنه لم يسقط عنهما معنى الاخبار
بالكلية لان الشارع اعتبر في جميع اوضاعه المعاني اللغوية حتى اختار للانشاء
الفاظا تدل على ثبوت معانيها في الحال كالفاظ الماضي فاذا قال طلقتك وهو للاخبار
للاخبار وجب كونها موصوفة به في الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة
اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلث اذ لا عموم للمقتضى ولان نية الثلث انما تصح بطريق
المجاز بكون الثلث واحدا اعتباريا ولا يصح نية مجاز لا تحتمله اللفظ كنية التخصيص
او واحدة بائنة لانه خالف الشرع حيث قصد تنجيز ما علقه الشرع بانقضاء
العدة قال الله تعالى فامساك بمعروف او تسريح باحسان الامساك بالمعروف هو الرجعة

الشيئ بالوصف هو تركها حتى ينقضي عدتها وتحقيقه ان الشرع سمى الرجعة امساكا والامساك ابقاء
الشيئ على ما كان فما دامت العدة باقية كانت ولاية الرجعة باقية واذا انقضت صح وصفه بانه
البينونة متعلقة بالانقضاء وقوله معطوف على قوله طلقتك انت الطلاق او انت طالق الطلاق
او انت طالق طلاقا يقع بكل واحدة منها رجعية وان نوى ثنتين او بائنة لانه ذكر لفظ
الطلاق فيها صريحا فيقع واحدة رجعية سواء نوى او لم ينو لانها موجب اللفظ لكونه فردا
فيقع واحدة بلا نية لان موجب اللفظ لا يحتاج الى نية ولا يصح نية الثنتين لانه عدد محض
لا يحتمله صيغة ولا اعتبار له وان نوى بائنة لا تقع ايضا لما مر انه خالف الشرع وقوله
من الطلاق من قبيل رجل عدل وان نوى بانت طالق واحدة وبطلاقا اخرى وقعتا لان كل
واحد منهما صالح للايقاع قال صاحب العناية لو قال انت طالق الطلاق وقال اردت بقولي طالق
واحدة وبقولي الطلاق اخرى فان لم تكن موطوءة فهما ثلثة وان كانت موطوءة يصدق ويقع
ثنتان رجعيتان لان كل واحد منهما صالح للايقاع بتقدير المبتدأ في الثاني كما لو قال انت
طالق طالق والطلاق مصدر لا يصح ان يخبر به عن العين قلنا ان قيل كيف يصح تقدير المبتدأ في الثاني وهو منصوب
قلنا انه قد لا يلتفت الى الاعراب خصوصا في كلام العامة حتى نقول الصغير نعم ما ذكره يلزم
اذا كان عالما بوجوه الاعراب انت طالق الطلاق بالنصب والتفت اليه ونوى بقوله انت
طالق واحدة وبالطلاق اخرى انه لا يقع طلقتان لانه لا يمكن تقدير المبتدأ ولا يتقيد العالم
بنصب المبتدأ فكيف يكون الحكم ... وان نوى بالالفاظ المذكورة الثلث وقعن لان
... اعتبارية يحتمل اللفظ وهو يقع بالنية فالحاصل ان لفظ طلاق مصدر مفرد ومعنى المفرد
... الفاظ الوحدان وذلك بالوحدة او الجنسية والثنتين عدد فيهما فيقع واحدة بلا
نية والثلث بالنية وفي الثنتين لا يقع وان نوى لانه ليس موجب اللفظ ولا محتمله ويقع الطلاق
باضافته الى جملتها كما مر من قوله انت طالق ونحوه والى ما يعبر به عن الجملة كالرقبة و
العنق والرأس والوجه والروح والبدن والجسد والفرج اما الرقبة فكقوله تعالى فتحرير رقبة

والعنق كقوله تعالى فظلت اعناقهم لها خاضعين لم يرد بها الا الاعناق حقيقة والالفاظ
والرأس والوجه كقولهم يا رأس القوم ويا وجه القوم وقولهم امرك حسن ما دام رأسك
سالماً وقولهم في الدعاء تعس وجهك وقوله تعالى ويبقى وجه ربك والفرج كقولهم
بمعنى نفسه والبدن والجسد ظاهر والفرج كقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج
اراد بها النساء وفي الدم اختلف المشايخ قال صاحب الهداية وفيه هذا القيل
في رواية يقال دمه هدر ومنه النفس وهو ظاهر انتهى هذا اذا اتهم باضافة الزاهر
اذا قال الرأس منك طالق او وضع يده على رأسها فقال هذا العضو منك طالق لا يقع
كذا في الينابيع او باضافة الجزء الشائع منها اليها نحو كنصفها وثلثها لانه
محل لسائر التصرفات كالبيع وغيره فكذا يكون محلا للطلاق الا انه لا يتجزى
فيثبت في الكل ضرورة لا يقع باضافته الى يدها او رجلها او ظهرها او بطنها اذ لا
بها على الكل فان قيل اليد عبر بها عن الجميع كقوله تعالى تبت يدا ابي لهب وقوله عليه السلام على
اليد ما اخذت اجيب بانه لم يعرف استعمالها في الجميع لغة ولا عرفا وانما جاء على
حتى اذا كان عند قوم يعبرون به عن الجملة وقع به الطلاق اي عضو كان وكذا في الزيلعي
الفاضل سعدي افندي في قول صاحب الهداية او الى ما يعبر به عن الجملة يعني الجزء الذي يعبر
به عن جملة الانسان من حيث انه انسان فلا يرد العين لان التعبير بها عنه لا من حيث
انه انسان بل من حيث انه ناظر او جاسوس والتفصيل في مباحث البيان من مطول
الاستعارات انتهى تقول العقير يريد به ما ذكر صاحب المطول في مباحث البيان من قوله
يشترط في اطلاق الجزء على الكل استلزام الجزء للكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا
يوجد بدونهما بخلاف اليد فانه لا يجوز اطلاقها على الانسان واما اطلاق العين على الربيئة
حيث انه انسان بل من حيث انه رقيب ومعنى الرقيبية لا يتحقق بدون العين
وقال زفر والشافعي لو قال يدك طالق او رجلك طالق يقع الطلاق قال صاحب الهداية

وكذا

اي وسع جملة الالفاظ التي يعبر بها عن الجملة وانما ذكرها لان القدوري لم يذكر الشيء في جملة الالفاظ التي ذكرها كذا في الغاية

ولا يختص بل يقع الطلاق في ...

وكذا الكلام في كل جزء معين لا يعبر به عن جميع البدن كالاصبع والشعر والظفر والساق ودليلنا وقد ليلهما
مذكوران في الهداية فان قالوا في الظهر والبطن وفي الظهر انه لا يقع لانه لا يعبر بهما عن
جميع البدن قال بعضهم يقع لان الظهر والبطن في معنى الكل اذ لا يتصور الآدمي بدونهما
بخلاف اليد والرجل ولو طلقها نصف تطليقة او سدسها او ربعها طلقت واحدة لان
الطلاق لا يتجزى وذكر بعض ما لا يتجزى كذكر الكل كالعفو عن بعض القصاص صيانة للكلام عن
الالغاء وتغليبا للمحرم على المبيح واعمالا للدليل بقدر الامكان لانه اذا قام الدليل على البعض
وهو مما لا يتجزى وجب اكماله والا لزم ابطال الدليل ويقع في انت طالق ثلاثة انصاف
تطليقتين ثلاث لان نصف التطليقتين تطليقة فثلاثة انصاف تطليقتين يكون ثلاث تطليقات
قال صاحب العناية ومن الناس من قال لا يقع شيء لانه مهمل لا معنى له ومنهم من يقول يقع
ثنتان لان ذكر العدد صار لغوا فبقي قوله انت طالق ولا يقع به الا واحدة ولقائل ان يقول
هذا الكلام اما ان يكون حقيقة فيما اراد او مجازا لا سبيل الى الاول لان اللفظ لم يستعمل
فيما وضع له ولا الى الثاني لعدم تصور الحقيقة وعدم الاتصال المجوز لانه مجاز وتصور الحقيقة
ليس بشرط لجوازه عند ابي حنيفة والاتصال موجود لانه من باب ذكر الجزء وارادة الكل
ومن قال عوضه سعدي لعدم فيه انه لا يعقل كون ثلاثة انصاف جزء الشيء الا ان يكون بجزئية
النصف وفي ثلاثة انصاف تطليقة يقع ثنتان وهو منقول عن محمد رحمه الله واليه ذهب
الناطفي في الاجناس والعتابي في شرح الجامع الصغير وقال العتابي هو الصحيح لان ثلاثة
انصاف تطليقة يكون تطليقة ونصف تطليقة فصار كقوله انت طالق واحدة ونصف
تطليقة والطلاق لا يتجزى فيكمل فيكون ثنتين وقيل يقع ثلاث لان كل نصف يكون طلقة
كاملة لانه لا يتجزى فيصير ثلاثة انصاف تطليقة ثلاث طلقات لا محالة وفي انت طالق
من واحدة الى ثنتين او ما بين واحدة الى ثنتين يقع واحدة عند ابي حنيفة وعندهما ثنتان
وفي انت طالق من واحدة او ما بين واحدة الى ثلاث يقع ثنتان وعندهما يقع ثلاث

وقال زفر لا يقع شيء في الاولى وفي الثانية يقع واحدة وهو القياس لان الغاية لا تدخل تحت
المضروب له الغاية كما لو قال بعت منك من هذا الحائط الى هذا الحائط ووجه قولهما ان
الاستحسان ان مثل هذا الكلام متى ذكر في العرف يراد به الكل كما تقول لغيرك خذ من مالي
من درهم الى مائة ولابي حنيفة ان المراد بمثل هذا الكلام الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر
وهو ما بينهما فانهم يقولون سني من ستين الى سبعين او ما بين ستين الى سبعين ويريدون
الاكثر من الاقل والاقل من الاكثر كذا في الهداية قال صاحب العناية قيل فيه نظر لانه لا يتمشى
في قوله من واحد الى ثنتين واجيب بانه يتمشى فيه ايضا لان الاكثر فيه الثلث والاقل
الواحد والاكثر من الاقل والاقل من الاكثر اثنتان ليس بشيء لان قوله الا الاكثر فيه
في الطلاق وليس الكلام في الاكثر في الطلاق وانما الكلام في الاكثر في كلام المتكلم وثلث
غير مذكور واقول قول صاحب الهداية ان المراد به الاكثر من الاقل معناه اذا كان
عدد كما في قوله من واحد الى ثلث وقوله سني من ستين الى سبعين وقوله والاقل من الاكثر
معناه اذا لم يكن بينهما ذكر كما في قوله من واحد الى ثنتين وعلى هذا سقط الاعتراض انتهى
يقول الفقير فيه بحث فانه اذا تخلل بينهما شيء يراد الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل
وسوق كلام صاحب الهداية لا يلائم ما ذكره من طرف ابي حنيفة رحمه الله تعالى
دليل للمسئلتين معا فلا وجه للتخصيص الذي ذكره صاحب العناية والحق ان النظر
غير مندفع فتدبر وجعل نظير زفر بالبيع ونظير الامامين بقولك خذ من مالي من درهم
الى مائة من طرف ابي حنيفة مذكور في الهداية فراجعه وروي ان ابا حنيفة رحمه الله
حج زفر حيث قال له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين فقال له فاذن انت ابن تسع
فتحير وفي صدر فخر الاسلام ان الاصمعي هو الذي حج على باب الرشيد حيث قال له ما تقول
لمرة قال لامرأته انت طالق ما بين واحدة الى ثلث فقال تطلق واحدة لانه كمه ما بين
تتناوله الحدود فقال له ما تقول في الرجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين ايكون

ابن

لان الدليل ذكر

ابن تسعة فتحير زفر رحمه الله وقال استحسن وفي ذكرهم هذه على قولهما انه من قال واحدة الى
لا يقع شيء ويقال يقع واحدة لانه لما جعل الشيء الواحد حدا ومحدودا ولغى اخر كلامه لعدم
تصوره ذكره في انت طالق كذا في العناية قال المولى سعدي افندي والذي يتبادر في وجه
الاستحسان في قول زفر استحسن ونحوه ذكرناه في قول الرجل سني ما بين ستين الى سبعين عرفا
من ارادة الاقل من الاكثر والاكثر من الاقل ولا عرف في الطلاق اذ لم يتعارف التطليق هكذا
اللفظ فيبقى على ظاهره انتهى يقول الفقير ما ذكره سعدي افندي من رفع التحير من زفر رحمه الله
والله تعالى اعلم وفي انت طالق واحدة في ثنتين يقع واحدة ان لم ينو شيئا او نوى الضرب
والحساب لان الضرب لا يزيد شيئا في المضروب لان اثر الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة
المضروب وتكثير اجزاء الطلقة لا يوجب تعددها فيصير معنى قولنا واحدة في ثنتين واحدة
ذات جزئين والطلقة وان كثرت اجزاؤها لا تصير اكثر من واحدة قال صاحب الهداية ولو
كان يراد المضروب بالضرب في نفسه لم يبق احد في الدنيا فقيرا لانه يضرب مائة في الف درهم
فيصير مائة الف درهم وقال زفر رحمه الله يقع ثنتان عملا بالضرب لان الواحدة اذا
ضربت في ثنتين تصير ثنتين وان نوى واحدة وثنتين او مع ثنتين فثلث اما الثانية الواو فلانها
محتملة لانه حرف الواو للجمع والظرف يجمع المظروف ويقارنه ويتصل به واما مع فلانه قد يكون
بمعنى مع كما في قوله فادخلي في عبادي ويقال دخل الامير البلد في جنده اي مع جنده قال
المولى الفاضل سعدي افندي اقول وانت خبير بانه لا منع في الاية عن حمل في على الظرفية بل
الظاهر قال ابن الهمام ولا يخفى ان تاويله مع يمنعه وادخلي جنتي فان دخولها
ليس الا الى الجنة فالاولى ان يستشهد بما ذكر بقوله نتجاوز عن سيئاتهم في اصحاب
الجنة انتهى وفي غير الموطوءة يقع واحدة يعني اذا قال لغير الموطوءة انت طالق واحدة
في ثنتين ونوى واحدة وثنتين يقع واحدة مثل واحدة وثنتين اي كما اذا قال لغير
الموطوءة ابتداء انت طالق واحدة وثنتين حيث يقع واحدة لان طلاق غير الموطوءة

اذا وقع ثمة لا يكون تطليقها ثمة لقرب بقوله الغير وله يحتمل ان كلام المصنف تسامح لانه يوهم
لولا قوله بعده وان نوى مع ثنتين فثلث فيها اي في غير الموطوءة ايضا اي كما يقع ثلث في
الموطوءة لان الواو للقران مع ثنتين يقعان معًا فلا يحل كونها غير موطوءة وقوعهما معًا وفي
ثنتين في ثنتين يقع ثنتان وان نوى الضرب او لم ينو شيئا وعند زفر ثلث لان مقتضيه
ان يكون اربعًا لكن لا مزيد للطلاق على الثلث وعندنا الاعتبار للمذكور الاول لما بيناه من ان
عمل الضرب في تكثير الاجزاء لا في زيادة المضروب وان نوى ثنتين مع ثنتين او ثنتين وثنتين فهي
بها فهي ثلث لما مرّ انه محتمل اللفظ وقضيته ان يكون اربعًا لكن لا مزيد للطلاق على الثلث وان قال
انت طالق من هنا الى الشام يقع واحدة رجعية وقال زفر هي بائنة لانه وصف الطلاق بالطول
يستعمل في القوة وقوة الشيء انما تظهر بامتناعه عن قبول الابطال وذكر في الباب دون
فانه قيل اذا صرح بذكر الطول وقال انت طالق تطليقة طويلة وقع رجعيا عندنا لكن يصح
تعليله بالطول هنا اجيب بانه اذا قال الى الشام كنى عن الطول والكناية اقوى من التصريح
لكونه كدعوى الشيء ببينته وموضعه علم البيان قال صاحب العناية هذا خطابة لا تليق
بمقام الاستدلال ويجوز ان يكون عنده في هذه المسئلة روايتان وهذه الرواية تقتضي قلنا
لا بل وصفه بالقصر لانه اذا وقع فقد وقع في الاماكن كلها فتخصيصه بذكر الشام تقصير له
ما وراءه ولو قال انت طالق بمكة او في مكة تطلق في الحال حيث كانت اي في كل البلاد لان
لا يختص بمكان دون مكان وان عنى به اذا اتيت مكة يصدق ديانة لا قضاء لانه
نوى الاضمار وهو خلاف الظاهر وكذا اذا قال انت طالق وانت مريضة تطلق في الحال
وان نوى اذا مرضت لم يدين في القضاء ولو قال انت طالق اذا دخلت مكة او
في دخولك مكة لا يقع الطلاق ما لم تدخلها لانه علق الطلاق بالدخول في الاول وكذا في الثاني
للمقاربة بين الشرط والظرف لان الظرف يسبق المظروف كما ان الشرط يسبق المشروط
وقيل لان الظرف يجامع المظروف كما ان الشرط يجامع المشروط فيحمل عليه عند تعذر

و

واما تنزيل الظرفية هنا لان الفعل لا يصح ان يكون ظرفا للطلاق على انه يكون شاغلا له فيحمل على الشرط
للمناسبة المذكورة وكذا الدار في جميع ما ذكرنا **فصل** ذكر هنا فصولا تتراد فيه بحسب
اضافة الطلاق وتنويعه وتشبيهه ومعنى اضافة الطلاق تاخير حكمه عن وقت التكلم الى زمان يذكر
بعده بغير كلمة شرط قال انت طالق غدًا او في غد يقع عند الصبح لانه في الاول وصفها
بالطلاق في جميع الغد وذلك بوقوعه في اول جزء منه اذ لو وقع في آخره تقتضي وقوع الطلاق في غيره من الغد
وليس جزء منه اولى من الجزء الآخر فيقع عند الفجر لانه اول جزء منه لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح
وان نوى الوقوع وقت العصر في الاول صح ديانة ولا يصح قضاء لانه نوى التخصيص
في العموم وهو يحتمله ونية المحتمل صحيحة فيصدق ديانة لكنه مخالف للظاهر لان الغد
اسم لجميع اجزاء اليوم فعله يصدق قضاء ولقائل ان يقول العام ما يتناول افرادا متفقة
الحدود ولفظ الغد ليس كذلك وما يتوهم فيه من الاول والوسط والآخر فهي اجزاؤه لا
افراده ومع لا يكون في اخراجها تخصيصا لانه لا عموم فلا تخصيص والجواب انه اراد به الحقيقة
والمجاز فان الطلاق الكل وارادة الجزء مجاز لا محالة قال الفاضل صدر ... فيجوز ان يراد
نوى الجزء من الكل فنزل الاجزاء منزلة الافراد والا فلفظ غد نكرة في سياق الاثبات فلا يعم
انتهى وان نوى الوقوع وقت العصر في الثاني يصدق قضاء ايضا اي كما يصدق ديانة
عند ابي حنيفة خلافا لهما فانهما يقولان هو مثل الاول لا يصدق ديانة لا قضاء لانه وصفها بالطلاق
في جميع الغد فصار بمنزلة قوله غدا ولهذا يقع في اول جزء منه ايضا عند عدم النية لان
حذف في واثباته سواء لانه ظرف في الحالين ولابي حنيفة انه نوى حقيقة كلامه لان
كلمة في للظرف والظرفية لا تقتضي الاستيعاب قال صاحب العناية وتقريره ان مخالف
الظاهر انما لا يدين في القضاء اذا لم يكن نيته مصادفة لحقيقة كلامه وههنا صادفته
فيدين قضاء وديانة الا ترى ان من حلف لا يتزوج النساء ونوى جميع النساء صدق
قضاء وديانة وان كان فيه تخفيف لانه للظاهر لمصادفة نيته حقيقة كلامه فينظر له

٢ وتقتضي ما ح

الحقيقة لا تحتاج الى النية وانما يحتاج اليها ما هو من محتملات كلامه كالمجاز ويمكن ان يجاب عنه بان عرفة ان وغدا لا تقتضي الاستيعاب وهو حقيقته وغدا تقتضيه وهو حقيقته ايضا بدليل قوله تعالى انا لننصر رسلنا والذين آمنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد فانه لا استيعاب فيما فيه للظرف وهو ثابت فيما الاخرة فيه وبيانه ان الله تعالى ذكر نصرة الرسل والمرسل اليهم في الدنيا مقرونة بحرف في وذكر نصرتهم في الآخرة غير مقرونة بها في هذه الآية لان نصرة الله تعالى اياهم في الآخرة دائمة واما نصرتهم في الدنيا فكانت تقع في بعض الاوقات لانها دار ابتلاء بأن نية حقيقة الكلام من باب بيان التقرير وهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز فكان من الجائز قبل بيان نيته ان يكون مراده بقوله في غد مجازا وهو الاستيعاب فاذا بينها انقطع احتمال المجاز ومن ضيعه اصول الفقه انتهى وقال صاحب البدائع في بيان سر اقتضاء ترك لفظة في الاستيعاب وعدم اقتضاء ذكره اياه وعلى هذا جرى كلام اصحابنا في الفرق بين ذكر في وتركه في كتب الاصول والفروع كالمبسوط وغيره ولكن يشكل في جميع ذلك نظر لان الغد مفعول فيه على كلا التقديرين ولا منع لقولهم اذا كان بلا واسطة في يكون كل الغد مرادا واذا كان بواسطة في يكون الجزء مرادا لانه في الحالين ظرف وامتداد المجالسة ايضا في قولهم جالست زيدا يوم الخميس عند تركه في ممنوع وذلك مجرد ادعاء لا برهان عليه لانه قد يكون وقد لا يكون بالاحتمال لا يثبت القطع فالوجه عندي ان يقال ان الظرف من حيث هو ظرف لا يقتضي الاستيعاب بان يكون مظروف شاغلا للظرف بجميع اجزائه وهو الاصل في معنى الظرف فان كان كذلك قلنا ان الظرف بحرف في امكن في الظرفية من الظرف بدون حرف في بدليل انه يتسع في الظرف فيجري مجرى المفعول به اذا لم يكن حرف في مذكورا كما في قوله ويوما شهدناه سليما وعامرا الحق ما اذا كان حرف في مذكورا حيث لا يجري مجرى المفعول به اصلا فاذا اعتبر معنى الظرف وهو عدم الاستيعاب فيما اذا كان امكن في الظرفية وهو الذي لا يقتضي

قوله سوط وتكرار يجاب عنه بيته

الظرف

الظرف قلنا ان الجزء هو المراد لا الكل تحقيقا لمعنى الظرف الا ان تعين الجزء الاول اذا لم يكن له نية لعدم المعارض ومزاحم مخلة ما يتسع فيه وهو ما يكون بدون في حيث قلنا ان الكل هو المراد لانه ظرفيته ليست بقوية لجواز جريه مجرى المفعول به فصار كان الفعل واقع عليه فان كان واقعا فيه فلم يصدق في ارادة الجزء قضاء انتهى كلام صاحب البدائع بتيمنه يقول الفقير والحق ان تحقيق هذا التدقيق وبالقبول حقيق ومع ان يقال هذا الكلام مدفوع فان صاحب الهداية نظير الاول ما اذا قال والله لا صومن عمري ونظير الثاني والله لا صومن في عمري حيث تناول الاول جميع عمره حتى لا يبر في يمينه الا بصوم جميع العمر بخلاف الثاني فانه يبر في يمينه فيه بصوم يوم من عمره وعلى هذا الاصل الدهر وفي الدهر ولو قال انت طالق اليوم غدا او غدا اليوم يعتبر الاول ذكرا فيقع في الاول في اليوم وفي الثاني في غد لانه لما ذكر اليوم كان منجزا والمنجز لا يحتمل الاضافة واذا قال غدا كان اضافة والمضاف لا يتنجز لما فيه ابطال الاضافة فلغا اللفظ الثاني في الفصلين واعترض على الصورة الاولى بانه لم لا يجعل غدا ظرفا لطلاق آخر واجيب بانه يحتاج الى تقدير انت طالق والاصل خلافه فلا يصار اليه من غير موضع الضرورة قال صاحب العناية وفيه نظر لان صون كلام العاقل عن الالغاء نوع ضرورة والاولى ان يقال وصفها بالطلاق اليوم وغدا والطلقة الواحدة يحصل هذا المقصود فلا حاجة الى غيرها وعلى هذا كان كلامه مصونا عن الالغاء فان قيل هذا لا يتم في الصورة الثانية وهي قوله انت طالق غدا اليوم لانه وصفها بالطلاق غدا والموصوف بها غدا لا يكون موصوفا بها اليوم اجيب بان ايقاع الثانية فيها نقض الى ابطال ذكره وهو ايقاع الطلقتين دفعة ولهن فلا يسعى لاثباتها فيكون الثاني لغوا انتهى يقول الفقير ثم الوجه في قيد المصنف الاول بقوله ذكرا ينظر بالتأمل ولو قال انت طالق قبل ان اتزوجك فهو لغو لانه اسند الى حالة منافية فكان لغوا وكذا انت طالق امس وقد نكحها اليوم يكون لغوا لانه قد اسند الى حالة معلومة منافية

لا تكتب الطلاق لانها لم تكن فتكلمه في ذكر الوقت الذي اضاف الطلاق فيلمزكما اذا قال انت طالق قبل
اطلق او تخلق وان كان تكلمها قبل اسر وقع الآن لانه ما هذه الاحالة منافية مع انه لما
قصد الايقاع في ماض وليس في وسعه يثبت به ما في وسعه وهو الايقاع في الحال ولو قال
انت طالق ما لم اطلقك او متى لم اطلقك او متى ما لم اطلقك وسكت طلقت في الحال لانه اضاف
الطلاق الى زمان خال عن التطليق وقد وجد حيث سكت وهذا لان كلمة متى ومتى ما صريح في الوقت
لانهما من ظروف الزمان وكذا كلمة ما قال الله تعالى ما دمت حيا اي وقت الحياة حتى لو علق الطلاق
وقع بسكوته يعني لو قال انت طالق ثلثا ما لم اطلقك ويكون وقع بسكوته وان وصل
بالمذكورة انت طالق يعني لو قال انت طالق ما لم اطلقك انت طالق مثلا موصولا وقع الواحدة
ذا الصحيح لانه يقع مضاف ايضا فيها ان كانت مدخولا بها وهو قول زفر لانه وجد زمان
لم يطلقها فيه وان قل وهو زمان قوله انت طالق قبل ان يفرغ منها وجه الاستحسان ان زمان
البر مستثنى من اليمين بدلالة الحال لان البر هو المقصود ولا يمكنه تحقيق البر الا ان
يجعل هذا القدر مستثنى اصله من حلف ان لا يسكن هذه الدار فاشتغل بالنقلة
ساعته ولا يلبس هذا الثوب وهو لابسه فاشتغل بنزعه ولو قال ان لم اطلقك فانت طالق
لا يقع ما لم يمت احدهما لان العدم لا يتحقق الا باليأس عن الحيوة وهو شرط كما في قوله ان
لم آت البصرة يعني لو قال ان لم آت البصرة فانت طالق لا يقع الطلاق حتى يقع اليأس عن الاتيان
فاذا انتهى الى الموت فقد وقع اليأس فوجد الشرط ومحل قابل وعلى ما في وقع وكذا كذا
موتها بمنزلة موته يعني يقع الطلاق قبيل موتها ايضا وهو الصحيح وقال بعضهم لا يقع الطلاق
بموتها لانه الزوج قادر على ان يطلقها ما لم يمت وانما عجز بموتها فلو وقع الطلاق لوقع بعد موتها
واذا بلا نية مثل ان وعندهما مثل متى فمع نية الشرط او الوقت فما نوى يعني اذا
قال لها انت طالق اذا لم اطلقك او اذا ما لم اطلقك فاما ان ينوي شيئا او لم ينو فان كان
الاول فان نوى الوقت وقع في الحال بسكوته وان نوى الشرط وقع في آخر العمر لان اللفظ يحتملهما

وبينة

وبينة حينئذ جائزة وان كان الثاني ففيما اختلف فيه العلماء قال ابو حنيفة مثل ان فلم يطلق حتى يموت
وقالا مثل متى فطلقت حين سكت الزوج لان كلمة اذا موضوعة للوقت ويستعمل للشرط من غير سقوط
الوقت وهو مذهب البصريين واستدلوا عليه بقوله تعالى اذا الشمس كورت وبقول الشاعر اذا
يكون كريهة ادعى لها واذا يحاس الحيس يدعى جندب فانه في الاول للافادة الوقوع الذي
هو امر مترقب اي منتظر لا محالة وفي الثاني للافادة في امر ثابت في الحال فصار بمنزلة متى فيهما
واستوضح صاحب الهداية كونه بمعنى متى بقوله ولهذا لو قال لامرأته انت طالق اذا شئت
لا يخرج الامر من يدها بالقيام من المجلس كما في قوله متى شئت ولو كان بمعنى ان يخرج الامر من يدها
بالقيام عن المجلس كما في ان ولابي حنيفة ان كلمة اذا مشتركة بين الظرف والشرط تستعمل
فيهما وهو مذهب الكوفيين واستدلوا عليه بقول الشاعر في نصيحة ابنه استغن ما اغناك
ربك بالغنى واذا تصبك خصاصة فتجمل قال صاحب الكشاف في الجمهرة وتصبك بالجزم على انه للشرط
فان اريد به الشرط لم تطلق في الحال وان اريد به الوقت تطلق فلا تطلق بالشك على الاحتمال
وهذه مسئلة المشية لانه على اعتبار انه للوقت لا يخرج الامر من يدها وعلى اعتبار انه للشرط
يخرج والامر صار في يدها فلا يخرج بالشك كذا في العناية قال سعد الدين في حواشيه على قوله ان
كلمة اذا مشتركة بين الظرف والشرط لانه يستعمل فيهما اقول وفيه ان ما ذكره على تقدير تسليم صحته
لا يدل على الاشتراك فانه يجوز ان يكون استعماله في الاول مجازا والحمل عليه اولى من الاشتراك على
ما في الاصول انتهى يقول الحقير يعني ذكر في الاصول انه اذا دار الامر بين الاشتراك في
المجاز فالحمل على المجاز اولى لان قرينة واحدة في المجاز كافية وفي الاشتراك لا بد في ارادة
كل من معانيه القرينة ولنا في هذا البحث ما ذكرناه في تعليقاتنا على شرح منار للفاضل
ابن ملك لكن هذه التعليقات بقيت في السويد الى الآن وهو سنة اربع وثلثين والف نسأل
الله واهب العطايا وغافر الذنب والخطايا ان يتم تبييضها قبل ان يأتي امر
ربي ونستشفع لهذا الامر بسيد المرسلين عليه صلوات المصلين والسلام للنهار وفي الليل

ومن علماء العربية

لانه

رسترجاني

ممتد ومطلق الوقت مع فعل لا يمتد وذكر لان ظرف الزمان اذا تعلق بالفعل بلا لفظ في يكون
معيارا له كقولنا صمت السنة بخلاف قولك صمت في السنة على ما مر فاذا كان الفعل ممتدا
كالامر باليد كان المعيار ممتدا فيراد باليوم النهار هنا وان كان الفعل غير ممتد كوقوع
الطلاق كان المعيار غير ممتد فيراد باليوم الوقت والحاصل ان هنا ثلثة الفاظ النهار
والليل واليوم اما النهار فللبياض خاصة والليل للسواد خاصة وذكر صفتهما اللغوية
واما اليوم فانه يستعمل في بياض النهار ومطلق الوقت بالاشتراك عند بعض والصحيح ونص
الاكثر ان اطلاقه على مطلق الوقت مجاز لما ذكرنا آنفا ان حمل الكلام اولى من الاشتراك
وعلى التقديرين لا يخلو من الظرفية فيرجح احد معنييه على الآخر بما قرن به فان كان مما
وهو ما يصح فيه ضرب مدة كاللبس والركوب والمساكنة وغيرها لصحة ان يقال لبس
يوما او ساكنته شهرا او ركبت عشرة ايام مثلا يحمل على بياض النهار لانه يراد به معيار
وهو يليق به وان كان مما لا يمتد وهو كالخروج والدخول والقدوم لعدم صحة تقديرها
بزمان اذ لا يقال خرجت يوما او دخلت يوما او قدمت يوما مثلا فيحمل على مطلق الوقت
اعتبارا للتناسب بين الظرف ومظروفه قال الله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره الآية فانه
لتناول الآية ومراد به مطلق الوقت لان الفار من الزحف يلحقه الوعيد ليلا كان او
نهارا فلو قال امرك بيدك يوم يقدم زيد فقدم ليلا له يتخير وان قال يوم اتزوجك
فانت طالق فنكحها ليلا وقع الطلاق قال صدر الشريعة واعلم انه قد وقع خبط و
اضطراب في ان المعتبر في الامتداد وعدمه الفعل الذي تعلق به اليوم او الفعل الذي
اضيف اليه اليوم والمذكور في الهداية في هذا الفصل ان اليوم يحمل على الوقت اذا قرن
بفعل لا يمتد والطلاق من هذا القبيل فينتظم الليل والنهار فهذا دليل على ان المعتبر الفعل
الذي تعلق به اليوم وهو الطلاق في قوله يوم اتزوجك فانت طالق والمذكور في ايمان الهداية
انه اذا قال يوم اكلم فلانا فانت طالق تناول الليل والنهار لان اليوم اذا قرن بفعل

يمتد يراد به مطلق الوقت والكلام لا يمتد فهذا يدل على ان المعتبر الفعل الذي اضيف اليه اليوم اذا تقرر
هذا فان كان كل واحد منهما غير ممتد كقوله انت طالق يوم يقدم زيد يراد باليوم مطلق الوقت
وان كان كل واحد منهما ممتدا نحو امرك بيدك يوم اسكن هذه الدار يراد باليوم النهار وان كان
الفعل الذي تعلق به اليوم غير ممتد والفعل الذي اضيف اليه اليوم ممتدا نحو انت طالق يوم اسكن
هذه الدار او بالعكس نحو امرك بيدك يوم يقدم زيد ينبغي ان يراد باليوم النهار ترجيحا
لجانب الحقيقة وانما قلنا ان الطلاق غير ممتد لان المراد به ايقاع الطلاق فلا يقال ان
كون المرأة طالقا ممتد لان الطلاق اذا وقع يكون المرأة طالقا وهو امر مستمر فلا فانه
لا يتعلق اليوم به فيكون اليوم متعلقا بايقاع الطلاق لا بكون المرأة طالقا انتهى كلام صدر
الشريعة قال الفاضل يعقوب باشا قد وقع في بعض نسخ الهداية والذي وقع في هذا القبيل في
...بها والطلاق من هذا القبيل وهو الاظهر لان المراد من فعل قرن به هو مظروف لا المضاف
اليه وبعض مشايخ اعتبروا المضاف اليه فيما لا يختلف الحكم وهو ما اذا كان المظروف والمضاف
اليه مما لا يمتد تسامحا نظرا الى حصول المقصود وهو استقامة الحكم فيه كما في قوله يوم
... فامرأتي طالق بان مظروفه هو الكلام والكلام مما لا يمتد واما فيما يختلف الحكم
فيه بالاعتبارين بان كان احدهما ممتدا والآخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف ولم
يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر فان الكل اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو
المظروف في هذا الباب دون المضاف اليه انتهى يقول الفقير قد اجاب العلامة التفتازاني في
التلويح عن هذا المصنف بما ذكره مولى المغرور وفي العناية ايضا كذلك ثم قال صدر الشريعة
واعلم ان المراد بالامتداد امتداد يمكن ان يستوعب النهار لا مطلق الامتداد لانهم
جعلوا التكلم من قبيل غير الممتد ولا شك ان التكلم ممتد زمانا طويلا لكن لا يمتد بحيث
يستوعب النهار انتهى قال العلامة التفتازاني في التلويح في بحث الحقيقة والمجاز وان
التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما

هو بتجدد الامثال كالقرب والجلوس والركوع مما يكون حركة الثانية مثلها في الاولى من كل وجه
كما ليس عند محققي الكلام فان المتحقق في حركة الثانية لا يكون مثلها في الاولى فلا يخفى كونه
الامثال انتهى يقول الفقير لعل النظم الذي يقبل التقدير بالمدة هو الحركات المتفقة الا
بالنوع واما النظم الذي جعلوه غير ممتد فهو النظم الواحد الشخصي فلذلك قال ثم
قالوا واما الحلول فمبني على تجدد الامثال فلا يخرج عن بعض لكون مبناه مما لا يتم دليله اذ لكون
ان انعدام الالوان في كل آن وتجدد امثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث
امثالها في كل آن وهو سفسطة ظاهرة يقول الفقير لكن قال ارباب التحقيق ممن اوتي
خطاب الحق تعالى ان لله تعالى صفتين متضادتين وهما الجلال والجمال وهما غير معطلين
قطعا لامتناع التعطل على صفاته تعالى فهو تعالى في كل آن لا بد ينظر الى جميع المكونات من
الاعراض والاعيان بصفة الجلال فيكون باسرها معدوما ثم ينظر عقيب الى جميعها بصفة
الجمال فيعاد الجميع الى الوجود ثم وثم الى غير النهاية وعدم الفرق من سرعة الذهاب والمجيء
بحيث لا ينقطع اصلا انعدامها ثم عودها الى الوجود والى هذا اشارة ابقاني
كلام العلامة التفتازاني في شرح العقائد النسفية فراجعه ولا تظن ما قاله ارباب التحقيق
سفسطة مع ان هذا القول منسوب اليه مشتهر عند ارباب التحقيق ونقله اصحاب الذين
الشيخ الاكبر في مصنفاته قدسنا الله بسره والظاهر انه لا يتفوه به الا عن شاهد
وعيان لا عن تخمين وحسبان والعلم في الحقيقة الى الملك الديان ولو قال انا منك طالق
فهو لغو وان نوى ولو قال انا منك بائن او عليك حرام بائنة ان نوى وان لم
ينو لم يقع وثالث فيقع الطلاق في الوجه الاول ايضا ان نوى ولا فرق بينهما لان
الطلاق وضع لازالة ملك النكاح والحل مشتركين بينهما فان الحل مشترك بينهما
وكذلك النكاح لان ملك النكاح مشترك ايضا بين الزوجين حتى يملك مطالبته
كما يملك هو مطالبتها بالتمكين ولانهما يسميان متناكحين ويذكر كل منهما في عقد النكاح

الطلاق

الطلاق وضع لرفع ذلك لا محالة وكلما وضع لذلك صح مضافا اليها كما صح مضافا اليها كما في الابانة
التحريم ولنا ان الطلاق وضع لازالة ملك النكاح والحل مشتركين بل وضع لازالة
القيد وهو فيها دون الزوج الا ترى انها هي الممنوعة عن التزوج والبروز سلمنا انه وضع
لازالة ملك النكاح له عليها لانها مملوكة والزوج مالك ولهذا الا انها تملك بالنكاح مهر
النفقة في مقابلة النكاح ولا يمكن ان يجتمع المالكية والمملوكية وكونها مملوكة تسمى
منكوحة اي واردا عليها ملك النكاح بخلاف الابانة لانها لازالة الوصلة وهي مشتركة
وكذلك التحريم لانه لازالة الحل وهو مشترك فصح اضافتهما الى الزوجين ولا يصح اضافة
الطلاق الا اليها فيل لو كان الزوجان في الابانة والحل مشتركين لما كان فرق في صحة اضافة
الابانة والحرمة اليهما واللازم باطل فانه اذا قال انت باين او حرام ونوى الطلاق وقع
ولو قال انا باين او حرام ونوى الطلاق لم يقع ما لم يقل منك او عليك واجيب بان هذا
الاضافة لم ينشأ من عدم الاشتراك بل من حيث تعدد الملك والحل من جهته دونها فانه
ليحل لها ملك غيره ولا تحل على غيره ما دامت في عصمته فلا بد للجهة متعينة فالكون بقوله
انت باين او حرام واما الزوج فلا يملك على غيرها وحل على غيرها حال كونها في عصمته فلا
بد من ذكر منك او عليك تعيينا للجهة ولو قال انت طالق مع موتي او مع موتك فهو لغو
لانه اضاف الطلاق الى حالة منافية لان موته ينافي الاهلية وموتها ينافي المحلية ولا بد
منها وكذا يكون لغوا لو قال انت طالق واحدة او لا شيء فلا فالمجهول في رواية لما صارت رواية
ذكره من هذه المسئلة في الجامع الصغير من غير خلاف فكان عند محمد ايضا لا يقع شيء لكن ذكر في المبسوط
انه لو قال انت طالق واحدة او لا شيء يقع واحدة رجعية والحاصل انه لا فرق بين المسئلتين فيكون
عن محمد في هذه المسئلة روايتان له انه ادخل الشك في الواحدة لدخول كلمة الشك بينها
وبين النفي فيسقط اعتبار الواحدة ويبقى قوله انت طالق ويقع به واحدة رجعية
قوله انت طالق او لا لانه ادخل الشك في اصل الايقاع فلا يقع ولهما ان الوصف متى

قرنه بالعدد مثل ان يقول لها انت طالق واحدة او ثنتين او ثلثا لان الوقوع بذكر العدد
متى قرن بالعدد كان الكل كلاما واحدا في الايقاع فيجي لان الشرط داخل في الوقف
داخلا في الايقاع فكان نظير قوله انت طالق اولا وهناك لا يقع شيء بالاتفاق
فكذا هنا وان ملك امرأته كلها او شقصها او ملكته كله او شقصه بطل العقد
للمنافاة بين المالكين اما ملكها اياه فللاجتماع بين المالكية والمملوكية فلا يقع مصالح
النكاح منتظمة واما ملكه اياها فلان ملك النكاح ضروري ولا ضرورة مع قيام ملك اليمين
فينتفي بيانه ان ملك النكاح اثبات ملك على الحرة وهو على خلاف القياس وما هو كذلك
فهو ضروري فاذا طرأ عليه الحل القوي وهو ملك اليمين ينتفي الحل الضروري
فان قيل هذا مستقيم فيما اذا ملك الزوج جميع منكوحته واما اذا ملك شقصا منها فينبغي
ان لا ينتفي الحل الثابت بينهما بالنكاح لانه لم يطرأ عليه حل قوي ولا ضعيف
اجيب بان ملك اليمين دليل الحل فقام مقامه تيسيرا كذا في العناية والحق
وفيه كلام وهو ان دليل ملك التمام كالحل واما الاعتراض بشراء المكاتب
حيث لا يبطل النكاح مع وجود ملك اليمين فليس بتام اذ له ثم ان له ملكا
ملك وهو لا يمنع بقاء النكاح كما لا يخفى انتهى فلو طلقها بعد ذلك لغا لان الطلاق
يستدعي قيام النكاح ولا بقاء له مع قيام المنافي من وجه يعني اذا ملك الشقص او
من كل وجه يعني اذا ملك الجميع ولو قال لها وهي امة لغيره انت طالق ثنتين مع عتق
سيدك اياك فاعتقها السيد ملك الرجعة لانه علق الطلقتين بالاعتاق لان
المعلق يوجد بعد الشرط فتطلق وهي حرة فلا تحرم عليه حرمة غليظة بالثنتين لانها
لهمة مع تنافيه لانا نقول انها قد تجيء بمعنى بعد كقوله تعالى ان مع العسر يسرا وان علق
طلقتيها اي طلقتي الامة بمجيء الغد وعلق مولاها عتقها به اي بمجيء الغد
فجاء الغد لا تحل الامة له الا بعد زوج آخر عند ابي حنيفة وابي يوسف يعني اذا

تل

لها اذا جاء غد فانت طالق ثنتين وقال المولى اذا جاء غد فانت حرة فجاء الغد لم تحل
حتى تنكح زوجا غيره لانه علق الطلاق بما علق به المولى العتق ثم العتق يصادفها وهي امة
الطلاق لان الاعتاق علة للعتق وكذا التطليق علة للطلاق فكما اقترن العلتان
اقترن معلولهما في الزمان فيصير كل من العتق والطلاق يصادفها وهي امة
الاول لان العتق ثمة شرط فيقع الطلاق بعد وعند محمد يملك الرجعة لان المعلق بالشرط
المرسل عند الشرط فصار كان الاعتاق والتطليق وجدا في ذلك الوقت فيقع العتق اولا
ان الاعتاق شرط والتطليق مشروط فيتأخر حكم المشروط كما ان حكم البيع الفاسد
يتأخر الى وجود القبض لكونه محظورا ويعتد بالحرة اجماعا لا عدة فيها لانه
بالاحتياط صيانة عن الاشتباه والاحتياط في اعتدادها بالحرة وفي البداية
وهذه مسئلة في التحقيق فيها ما يتحير به الاذكياء والاكياس ولنا فيهما كلام
على حاشية نسخة العناية التي عندنا والله اعلم **فصل** ذكر وصف
بعد ذكر اصله وتنويعه في فصل على حدة لكونه تابعا فان قال لها انت طالق هكذا مشيرا بالاصابع
اعلم ان الاشارة تقوم مقام العبارة يدل عليه ما روي عن النبي صلى الله عليه
الشهر هكذا وهكذا وهكذا ويروى ايضا انه قال الفتنة من هنا واشار الى
وكذا في العرف تقوم الاشارة مقام العبارة الا ترى ان من قيل له هل فاشار
علوا وسفلا يفهم منه نعم او لا فلما كانت الاشارة تقوم مقام العبارة
الطلاق الثلث اذا قال لها انت هكذا مشيرا بالابهام والسبابة والوسطى
ان وان اشار باثنتين فثنتان ثم انه قيل يعتبر المنشورة منها مطلقا
بعضهم لا التفصيل وعن هذا قال فان اشار بطونها تعتبر المنشورة وان
ظهورها تعتبر المضمومة لانه اذا اشار بالاصابع المنشورة فالعادة ان يكون بطن
بالمخاطب فيعتبر عدد المنشورة واذا اعتمد الاصابع يكون بطن الكف الى جانب العاقد

يقول الفقير م

وسلم

فيعتبر عدد عضو اعتبارا بطريق الحساب وعرفهم قال صاحب العناية وقد طعن بعض الجهال
في قوله الشابة بانه اسم جاهلي والكلام الشرعي مستهجن اجيب بانه جاء في الحديث الشابة
روى عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده ان رجلا اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال كيف الطهور
فدعا رسول الله صلى الله عليه وسلم بماء فتوضأ فادخل اصبعيه السباحتين اذنيه ومسح بابهاميه ظاهر
اذنيه وبالسباحتين باطن اذنيه رواه الطحاوي في شرح الآثار انتهى قال صاحب البناية
في جواب الاعتراض قلت قد ورد في بعض نسخ الشاهد مكان الشابة السباحة انما
شرح الآثار الا ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في حديث طويل ثم مسح رأسه وادخل
اصبعيه السباحتين في اذنيه ومسح بابهاميه ظاهر اذنيه وبالسباحتين باطن اذنيه ثم […]
رجليه الحديث واما الجواب على رواية الشابة فاقول قد جاءت في الحديث ايضا ونقل […]
الذي رواه صاحب العناية ثم قال على انا نقول هجنتها لكفار استعمال العرب اياها لا […]
المولدين فالسبابة ترجح اولى بالاستعمال لكونها لغة العرب الفصحى وعدم النهي عن التكلم […]
ولانه اذا اقبل اشار بالسبابة لا يفهم منها معنى السبة ولا ينظر اليه اصلا بل يفهم
بالاصبع التي تلي الابهام فحسب فعلم ان الطعن ضعيف جدا انتهى ولو وصف الطلاق
بضرب من الشدة بان قال انت طالق باين او البتة او افحش الطلاق او اخبثه او
او طلاق الشيطان او البدعة او كالجبل او كالف او ملء البيت او تطليقة شديدة او
طويلة او عريضة وقع واحدة باينة بلا نية وقال الشافعي لو قال انت طالق باين
او البتة يقع رجعيا اذا كان بعد الدخول لان الطلاق شرع معقبا للرجعة لان الرجعة
في العدة حكم الطلاق بعد الدخول بالنص فلا يملك الزوج تبديله كما لا يملك تبديل سائر
احكام الشرع الا يرى انه لو قال اعتق اعتاقا لا رجعة او وهبت هبة بوجه لا […]
قبل القبض او بانه لا يصح لي كان باطلا لانه تبديل لاحكام الشرع والعبد لا […]
فكان وصفه بالبينونة خلاف المشروع فيلغو كما اذا قال انت طالق على ان لا رجعة

عليه

عليه ولنا انه وصفه بما يحتمله الا ترى ان البينونة قبل الدخول وبعد العدة تحصل بالطلاق
فيكون هذا الوصف لتعيين احد محتمليه واعترض بانه لو كان محتملا لها لجازت نيتها فيقع بقوله
انت طالق واحدة باينة اذا نوى وليس كذلك واجيب بان النية انما تعمل اذا لم يكن مغيرة
للمشروع ونية البائن في قوله انت طالق تغيير المشروع لان الطلاق شرع معقبا للرجعة
ورد بانه تسليم لدليل الخصم ومخرج للفرق بين عدم جواز كون النية مغيرة وجواز كون
الوصف مغيرا للمشروع واجيب بان الفرق بينهما ان الوصف الملفوظ اقوى واعتبار
الشرع في النية بدليل انه لو قال انت طالق ولم يتقدم تطليق اعتبر الشرع ذكر طلاق
[…] شرعا وهو عدم اعتبار الكذب ولو نوى طلاقا ولم يتلفظ بلفظ لم يعتبر
لما ان النية تغيير المشروع وهو شرعية الوقوع بالفاظ الطلاق وكذا لو قال انت طالق
[…] واحدة باينة بلا نية لانه انما يوصف بهذا الوصف باعتبار اثره وهو
البينونة في الحال فصار كقوله باين وكذا اذا قال افحش الطلاق لما ذكرنا وكذا اذا
قال اخبث الطلاق لانه وصفه بالشدة وهو مناسب للباين لانه لا يحتمل الانتقاض والارتفاع
واما الرجعي فيحتمله فلا يناسب الشدة وكذا اذا قال طلاق الشيطان او البدعة لان الرجعي
هو السنة فيكون قوله طلاق الشيطان وطلاق البدعة باينا وعن ابي يوسف في قوله انت طالق
للبدعة انه لا يكون باينا الا بالنية لان البدعة قد يكون من حيث الايقاع في حالة الحيض
فلا بد من النية وعن محمد اذا قال انت طالق للبدعة او طلاق الشيطان يكون رجعيا لان
هذا الوصف قد يتحقق بالطلاق في حالة الحيض فلا تثبت البينونة بالشك وكذا اذا قال
كالجبل لان التشبيه به يوجب زيادة لا محالة وذلك بايجاب زيادة الوصف وقال ابو
يوسف يكون رجعيا لان الجبل شيء واحد فيكون تشبيها في توحيده وكذا اذا قال
كالف او ملء البيت اما الاول فلانه قد يراد بهذا التشبيه في القوة تارة وفي العدد
اخرى فتصح نية الثلاث وعند عدمها يثبت اقلها وعن محمد انه يقع الثلاث عند عدم

النية لانه عدد فيراد به التشبيه في العدد ظاهرا فصار كما اذا قال انت طالق كعدد الف ابا
فلان الشيء قد يشبه بالشيء لعظمه في نفسه وقد يشبه لكثرته فاي ذكر نوى صحت نيته
وعند انعدام النية يثبت الاقل وكذا اذا قال انت طالق تطليقة شديدة او
عريضة او طويلة لان ما لا يمكن تداركه يشتد عليه وهو البائن وما يصعب تداركه
يقال لهذا الامر طول وعرض وعن ابي يوسف انه يقع بها واحدة رجعية لان هذا الوصف
لا يليق به فيلغو وكذا يقع واحدة بهذه الالفاظ ان نوى الثنتين لما مر ان الثنتين
عدد محض ليس بجنس توقدوا فلا يعتبر نيتهما الا اذا نوى بقوله طالق واحدة وبقوله
باين او البتة اخرى فيقع بائنا زيادة هذا الوصف يعني قوله باين او البتة تصلح للابتداء
الايقاع بان كان يقول انت باين او انت البتة وينوي به الطلاق فكذا اذا ذكر
تطليقة اخرى فيكون خبرا بعد خبر ويكون كقوله انت طالق انت باين وكان ينبغي ان
يكون احدهما رجعيا عملا بقوله انت طالق الا انا جعلناه بائنا لعدم الفائدة
لان الثاني يكون بائنا لا محالة عندنا فيكون الاول كذلك ضرورة اذ لا يتصور الاول
رجعيا اذا صار الثاني بائنا قال صاحب الغاية وهذا يشير الى ان الاول يقع
ابتداء ينقلب بائنا لوقوع الثاني بائنا لعدم تصور بقائه رجعيا وفيه نظر
الى ان الاول يقع رجعيا فان اراد ما ذكرنا فلا كلام فيه وان اراد بقائه رجعيا
فليس بصحيح انتهى وصح نية الثلث في الكل من قوله انت طالق باين الى
عريضة لانها بوائن والباين على نوعين غليظة وخفيفة فاذا نوى الثلث فقد نوى
اغلظ النوعين واعلاهما فتصح قال صاحب البيان وذكر الصدر الشهيد صحة نية الثلث
في هذه الفصول كلها وكذا الامام الزاهد العتابي قال والصحيح انه لا تصح نية الثلث
في انت طالق تطليقة شديدة او عريضة او طويلة لانه نص على التطليقة
فانها تتناول الواحدة فقط هكذا ذكر شمس الائمة السرخسي قال وهذا اصح

عدى

عدى لان النية انما تصح فيما يحتمل اللفظ ذكره في الغاية موضحة للوصف فلا يحتمل غير ذكر فلا يصح
نية الثلث انتهى بقول الفقير فيكون كلامه محل نظر تدبر **فصل** لما كان الطلاق
قبل الدخول من الطلاق بعد بمنزلة العارض من الكل لان النكاح وضع للدخول وله احكام
في ذكره في فصل على حدة بعد ذكر ما هو الكل طلق غير مدخول بها ثلثا وقعن عليها
لان الواقع مصدر محذوف لان معناه طلاقا ثلثا فلم يكن قوله انت طالق ايقاعا على حدة
فيقعن جملة وقال الحسن البصري يقع واحدة بقوله انت طالق فتبين لا الى عدة وقوله ثلثا
يصادفها وهي اجنبية فلا يقع به شيء كما لو قال لها انت طالق طالق طالق ونقل ابن عكر
في شرح مجمع البحرين عن عكرمة انه من طلق امرأته الغير مدخول بها ثلثا فله ان يتزوجها
بلا تحليل وانا قوله فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره في حق مدخول بها
وما صحبته به هذه ما نقل عن عكرمة انه اذا طلق امرأته ثلثا قبل الدخول لا تقع
لان الاية الكريمة نزلت في حق موطوءة باطل محض منشأ الغلط عن القاعدة عمومه
الاصولية خصوص السبب عن هذه عندنا لان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب والادلة
النص على دخول الزوج الاول خلافا للثاني فرق وان فرق اي قال لغير مدخول بها انت
طالق طالق طالق بانت بالاولى ولا يقع الثانية لان كل واحد ايقاع على حدة اذا
لم يذكر في اخر كلامه ما يغير صدره حتى يتوقف عليه فيقع الاولى في الحال وتصادفها الثانية
وهي بائنة قال مولانا سعدي افندي اقول ولك ان تقول لم لا يجوز ان يكون من قبيل
ما مع التسليم فيه ضمها باطلا باطل واحتمال كونها جملة لا يجدي نفعا اذ الطلاق
الثابت بالشرع ان الحل في محله الكل والله تعالى اعلم ان لا يجمع الثلث في وقت انتهى
مثل العقد النكاح لا يحتمل التعدد فاذا قيل فيه ضمها باطل باطل لا يمكن حمله الا على
التاكيد بخلاف الطلاق فانه متعدد والاحتياط في عدم كونه للتاكيد بل التأسيس على
ان التأسيس خير من التاكيد والافادة خير من الاعادة تدبر ولو قال لها انت طالق

واحدة وواحدة وقع واحدة لانها تبين بالاولى لا الى عدة فتبقى الثانية بلا محل وكذا لو قال انت طالق
واحدة قبل واحدة او بعدها واحدة وقعت واحدة لان الواحدة الاولى فيهما وصفت بالقبلية
فلما وقعت قبل الثانية لم يبق لها محل ولو قال انت طالق واحدة بعد واحدة او قبلها واحدة
او معها واحدة فثنتان فهذه اربع صور اما الاولى فلانه اوقع البعدية صفة للاولى
فاقتضى ايقاع الواحدة في الحال وايقاع الاخرى قبلها فتقترنان وتقعان واما الثانية
فلان القبلية صفة الثانية لاتصالها بحرف الكناية فاقتضى ايقاعها في الماضي وايقاع الاولى
في الحال لكن الايقاع في الماضي ايقاع في الحال فتقترنان وتقعان واما الثالثة والرابعة فلان
للقران فيتوقف الاولى على الثانية تحقيقا للمراد فوقعتا معا وعن ابي يوسف في قوله معها واحدة
يقع واحدة لان الكناية تستدعي سبق المكني عنه وجودا او ذكرا فيقع الطلاق بالوقوع فلا يبقى للثانية
وفي معها ثنتان في الكل الى ما ذكرنا من قبل ومن بعد بالكناية وغيرها القيام المحلية بعد [illegible]
لا معه لانها [illegible] قال الامام ويستشكل في واحدة قبل واحدة لان كون الشيء قبل غيره
يقتضي وجود ذلك الغير على ما ذكرنا [illegible] قبل ان تبانا [illegible]
قبل ان [illegible] واجيب بان اللفظ اشعر بالوقوع وكون الشيء قبل غيره يقتضي [illegible]
الغير ظاهرا وان لم [illegible] لا محالة فالعمل بالظاهر واجب ما امكن انتهى [illegible]
[illegible] الموصوف [illegible] لعلمه ان وجود الواحدة التي وقعت مضافا الى [illegible]
ظاهرا [illegible] لا يكون [illegible] ما لم [illegible] حقيقة وشرطا هنا [illegible]
[illegible] بالترتيب ولو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة فدخلت الدار يقع واحدة وعندهما ثنتان لان موجب الواو الجمع مطلق
وتقعان جملة كما اذا نص على الثلث وقال ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا
الجمع [illegible] بلفظ الجمع ولان الجمع مطلق يحتمل القران والترتيب لان [illegible]
الى [illegible] لا يمكن الا باصل الوجهين فعلى اعتبار الاول تقع الثلاث وعلى اعتبار الثاني [illegible]

كذا

تعالى
كما اذا نجز بهذه اللفظة بان قال لها انت طالق واحدة وواحدة فانه لا يقع الا واحدة لما
[illegible] الا انه على الواحدة [illegible] فلا يقع ولو اخر الشرط بان قال انت طالق واحدة وواحدة
ان دخلت الدار فدخلت الدار فثنتان اتفاقا اي يقع ثنتان اتفاقا لانه متى صدر الكلام
[illegible] لا التنجيز وهاهنا كذلك توقف صدر الكلام عليه فتقعان جملة والمغير فيها
اذا تقدم الشرط فلم يتوقف صدر الكلام عليه ولو عطف بحرف الفاء فهو على هذا الخلاف فيما
ذكر الكرخي فانه جعل العطف بالواو والفاء سواء وقال الفاء في العطف يجعلها كلاما
واحدا سواء تقدم الشرط او تأخر عندهما خلافا له وذكر الفقيه ابو الليث رحمه الله انه يقع واحدة
بالاتفاق لان الفاء للتعقيب وهو الاصح كذا في العناية ويقع الطلاق بعدد قرن بالطلاق
لا بالطلاق فلو ماتت امرأة قبل ذكر العدد في قوله انت طالق واحدة لا تطلق
لان الوصف بالعدد فكان الواقع هو العدد فاذا ماتت قبل ذكر العدد فات محل قبل الايقاع
فبطل وكذا اذا قال انت طالق ثنتين او ثلثا لما بينا قال صاحب العناية وهذه مسائل ثلث
[illegible] قوله انت طالق واحدة فماتت قبل قوله واحدة وكذا لو ماتت قبل قوله ثنتين او ماتت
قبل قوله ثلثا توافق ما قبلها وهو قوله اذا طلق الرجل امرأته قبل الدخول وقع [illegible]
الدليل وهو ان الواقع فيها جميعا العدد المذكور لا الوصف المذكور وهذا لان الحكم
[illegible] ان ذكر العدد الذي هو الواقع [illegible] مسائل الثلث صادفها [illegible] وهي ميتة فلم يقع
الطلاق اصلا وهنا لما لم يقع الطلاق بذكر الوصف نفسه بل بالعدد وصادفها العدد و
هي [illegible] لكون الواقع هو العدد فكان الاعتبار في الصورتين للعدد لا للوصف
فصل لما فرغ من الضرب الاول وهو الصريح شرع في بيان الضرب الثاني وهو
الكنايات قال وكنايته اي كناية الطلاق ما احتمله وغيره قال صاحب [illegible] كذا
[illegible] ويكون كناية [illegible] وان [illegible] انتهى
وهي عند الاصوليين ما استتر المراد به حقيقة كان او مجازا وههنا عبارة عما ذكر [illegible]

والحاصل اذا اضيف قبل الى المظهر وبعد الى المضمر يقع واحدة وان اضيف قبل الى المضمر وبعد الى المظهر يقع ثنتان [illegible]

لهذا لا يقع بها اي بالكنايات الطلاق الا بنية اي بنية الزوج او الطلاق مضافا الى الفاعل او المفعول
او دلالة حال لانها لم توضع له واحتملته وغيره فوجب التعيين بالنية او دلالة الحال لكن
على ضربين ما يكون الواقع به واحدة رجعية وما يكون واحدة بائنة فالاول ثلثة الفاظ
هذا اتلك فمنها اي من الكنايات اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة ولا بد لكل من
منها من احتمال معنيين حتى يحتاج الى التعيين بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال اما
الاول فلانه يحتمل الاعتداد عن النكاح ويحتمل اعتداد نعم الله او نجوم عليك فاذا نوى
الاول زال الابهام ووجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء كانه قال طلقتك او انت
طالق فاعتدي وقبل الدخول جعل مستعارا عن الطلاق لانه سببه في الجملة وان لم يكن سببا
هنا فاستعير الحكم للسبب ويجوز استعارة الحكم للسبب اذا كان مختصا به واما الثاني فلانه
يستعمل بمعنى الاعتداد لانه تصريح بما هو مقصود من العدة فكان بمنزلة الاعتداد ويحتمل
الاستبراء لتطلقها في حال فراغ رحمها اي تعرفي براءة رحمك لاني طلقتك فاذا نوى الاول
زال الابهام على ما ذكرنا انفا واما الثالث فلانه يحتمل ان يكون نعتا لمصدر محذوف معناه
تطليقة واحدة ويحتمل غيره وهو ان يكون معناه انت واحدة عندي او في قومك فاذا نوى
هذه الالفاظ الطلاق وعين يحتاج في الطلاق الى النية يقع بكل واحدة منها واحدة
رجعية لان قوله انت طالق في الاولين مقتضى وفي الاخير مضمر ولو كان مظهرا لم يقع
به الا واحدة واذا كان مقتضى او مضمرا كان اولى وكونها رجعية اما في الاول فلانه
يصير كانه قال طلقتك فاعتدي فيكون ما تقدم صريحا وهو معقب للرجعة واما في الثاني
فلانه اذا نوى باستبرئي اعتدي لاني طلقتك يصير صريحا ايضا وهو معقب للرجعة
لا محالة ايضا واما في الثالث فلانه اذا نوى به انت طالق طلقة واحدة يكون
ايضا صريحا ولو قال انت طالق طلقة واحدة يكون رجعيا فكذا هذا والاعراب
ولا معتبر باعراب الواحدة عند عامة المشايخ وهو الصحيح لان العوام لا يميزون

بين

وجوه الاعراب انتهى يعني سواء قال انت واحدة بالنصب او بالرفع او بالسكون فهو الصحيح وقال بعض المشايخ
يقع الطلاق اذا نصبت وان لم ينو لكونها صفة للطلقة لا محالة واما اذا رفعت فلا يقع وان نوى
لانها تكون صفة شخصها وان سكنت فهو محتاج الى النية لاحتمال الوجهين ولا يصح فيها
نية الثلث لان قوله انت طالق ثبت مقتضى او مضمرا على ما بينا ولو كان مظهرا لم يقع به الا
واحدة وان نوى الثلث فكذا اذا كان مقتضى او مضمرا فان قيل المصدر كان مضمرا في قوله
انت واحدة وجاز به يصح نية الثلث قلنا التنصيص على الواحدة ينافي نية الثلث كذا في الكافي
قول المصنف بناء على كلام الشيخ الذي اوردناه على كلام صاحب البناية قبيل فصل الطلاق وقيل
القول تنبيه وما سواها اي ما سوى هذه الالفاظ الثلثة من الفاظ الكنايات يقع بها اي يكونها
ثانيت الغير باعتبار ان نووها عطف على الالفاظ واحدة بائنة اذا نوى بها الطلاق
او دلالة الحال الا ان ينوي ثلثا فتعتبر لان البينونة خفيفة وغليظة فايتهما نوى صح ولا
يصح نية الثنتين لانهما عدد واللفظ لا يدل على العدد على ما مر عن قريب وفيه خلاف زفر وهي
اي الفاظ ما عدا الثلث المذكورة بائن بتة بتلة حرام خلية برية حبلك على
غاربك الحقي باهلك وهبتك لاهلك سرحتك فارقتك امرك بيدك قال الجوهري
انتهى لا يخفى عليك ان قوله امرك بيدك كناية عن التفويض فلا يناسب ذكره ههنا ولعل وقع
بسبب ذكره هنا خطاء عظيم من بعض المفتين فزعم انه يقع به الطلاق وافتى به فحرم حلالا نعوذ
بالله من ذلك اختاري بنية المغيرات هو كذلك كناية عن التفويض فلا يناسب ذكره
تمام تنبيه انت حرة تقنعي تخمري استتري اعزبي اخرجي اذهبي قومي ابتغي
الازواج قوله بائن اسم فاعل من البينونة والبتة والبتلة بمعنى القطع والمراد هنا معنى
المفعول اي مبتوتة مبتولة وحرام اي ممنوع وخلية من الخلو برية من البراءة وحبلك
على غاربك اي اذهبي حيث شئت والغارب ما بين السنام والعنق والعرب اذا ارسلوا
الناقة يجعلون حبلها على غاربها فصار عبارة عن الارسال والحقي باهلك ووهبتك لاهلك

يحتمل الطلاق وغيره وهو ظاهر وسرحتك قريب منه معنى وحكماً عند ابي يوسف رحمه الله تعالى
اي ارسلتك وفارقتك ظاهر وامرك بيدك واختاري من باب التفويض وانت حرة اي حرة عن رق
النكاح وتقنعي امر من القناعة اي اقنعي بما رزقك الله من امر معيشتك او من القناع وهو الخمار
وتخمري اي البسي الخمار واستتري ظاهر واغربي بالغين المعجمة والراء المهملة من الغربة وتروى
بالعين المهملة والزاء المعجمة من العزوبة واخرجي من الخروج واذهبي من الذهاب وقومي ايضا
وابتغي الازواج اي اطلبيها ثم انهم قالوا الكنايات ثلثة اقسام ما يصلح جوابا لا غير
وهي امرك بيدك اختاري اعتدي وما يصلح جوابا وردا لا غير وهو اخرجي اذهبي اغربي
قومي تقنعي استتري تخمري ابتغي الازواج الحقي باهلك عند ابي بكر وهبتك لاهلك
اما صلاحيتها للجواب فظاهر واما للرد فبان يريد الزوج بقوله اخرجي اتركي سؤال
الطلاق وكذلك اذهبي واغربي وقومي واما تقنعي فبان يريد اقنعي بما رزقك الله من امر
معيشتك واتركي سؤال الطلاق او اشتغلي بالتقنع الذي هو اهم لك من سؤال الطلاق
وكذا قوله استتري وتخمري لانهما من الستر والخمار واما ابتغي الازواج فبان يريد
اطلبي النساء اذ الزوج مشترك بين الرجل والمرأة ولا تطلبي الطلاق واما الحقي باهلك
فبان يريد الحقي باهلك لاني اذنت لك في زيارة اهلك ولا تطلبي الطلاق وعند ابي بكر
يعني اذهبي حيث شئت لئلا تطلبي الطلاق قالوا وكذلك سرحتك ووهبتك لاهلك و
ما يصلح جوابا وشتما وهو خلية برية بتة بتلة بائن حرام فارقتك اما احتمالها
للجواب فظاهر واما احتمالها للشتم فلجواز ان يراد انت خلية عن الخير لا صلاح لك
وبرية عن طاعة الله ومحامده وبتة وبتلة وبائن يعني منقطعة عن كل شيء الا
الاخلاق الحميدة وفارقتك مفارقة صورية لانك سوء خلقا وحرام اي انت حرام
الصحبة والعشرة لانك سوء خلقا ايضا والاحوال ايضا ثلثة حال الرضا وحال
مذاكرة الطلاق بان تسأل هي طلاقها او غيرها طلاقها وحال الغضب ففي حال الرضا

لا يقع

لا يقع الطلاق في الالفاظ كلها الا بالنية والقول قول الزوج في ترك النية مع اليمين لانه محتمل
الا دلالة فيها على الطلاق قطعا عن هذه الحالة فلو انكر الزوج النية صدق ديانة وقضاء مطلقا
اي في الاقسام الثلثة للالفاظ حالة الرضا ولا يصدق في انكار النية قضاء عند مذاكرة
الطلاق فيما يصلح للجواب دون الرد مثل قوله خلية برية آه وامرك بيدك واختاري واعتدي
يعني اذا قال هذه الالفاظ عند مذاكرة الطلاق ثم قال لم انو بها الطلاق لا يصدق قضاء لان
الظاهر ان مراده الطلاق عند سؤال الطلاق والحاكم انما يتبع الظاهر ولا يصدق في انكارها
قضاء ايضا عند الغضب فيما يصلح للطلاق دون الرد والشتم كقوله اعتدي واختاري
امرك بيدك لان الغضب يدل على ارادة الطلاق ويصدق ديانة في انكار النية في كل
ذلك وفي كل ما يصلح جوابا وردا مثل قوله اخرجي واذهبي وامثالهما قال صاحب الهداية
يصدق فيما يصلح جوابا وردا لانه احتمل الرد وهو الادنى فيحمل عليه انتهى وفي الكل اي لو
انكر الزوج النية صدق ديانة وقضاء في جميع الاقسام حالة الرضا وفي حالة مذاكرة الطلاق
لا يصدق فيما يصلح جوابا ولا يصلح ردا في القضاء ويصدق فيما يصلح جوابا وردا
وفي حالة الغضب يصدق في جميع ذلك الا فيما يصلح للطلاق ولا يصلح للرد والشتم ويصدق
ديانة في الكل والله اعلم ولو قال ثلث مرات اعتدي ونوى بالاول طلاقا وبالباقي حيضا
صدق لانه نوى حقيقة كلامه ولانه يأمر امرأته في العادة بالاعتداد بعد الطلاق فكان
الظاهر شاهدا له قال صاحب العناية هذه المسئلة يحتمل وجوها هذا احدها ومنها لو نوى
بالجميع طلاقا وقعت ثلث او نوى بالجميع حيضا وقعت واحدة او لم ينو شيئا لم يقع شيء او نوى بالاول
طلاقا لا غير وقعت ثلث لانه لما نوى بالاول طلاقا صار الحال حال مذاكرة الطلاق
فتعين الباقيان للطلاق بهذه الدلالة فلا يصدق في نفيها عن هذه الحالة وان لم ينو
بالباقي شيئا وقع الثلث بخلاف ما اذا قال لم انو بالكل طلاقا حيث لا يقع شيء كما ذكر
صاحب العناية آنفا لانه لا ظاهر يكذبه ثم قال صاحب العناية في بيان باقي الوجوه

نوى بالثانية طلاقا لا غير وقعت ثنتان نوى بالثالثة طلاقا لا غير وقعت واحدة لان الحال عند الابراء
حال المذاكرة الطلاق نوى بالاولى حيضا لا غير وقعت ثلث نوى بالثانية حيضا لا غير وقعت ثنتان
نوى بالثالثة حيضا لا غير وقعت واحدة نوى بالاولى طلاقا وبالثانية حيضا لا غير وقعت ثنتان
نوى بالاولى طلاقا وبالثالثة حيضا لا غير وقعت ثنتان نوى بالثانية طلاقا وبالثالثة حيضا
لا غير وقعت واحدة نوى بالاوليين طلاقا لا غير وقعت ثلث نوى بالاخريين طلاقا لا غير وقعت ثنتان
نوى بالاوليين حيضا لا غير وقعت ثنتان نوى بالاخريين حيضا لا غير وقعت واحدة نوى بالاولى والثالثة
طلاقا لا غير وقعت ثلث نوى بالاولى والثالثة حيضا لا غير وقعت ثنتان نوى بالاولى والثانية
طلاقا وبالثالثة حيضا وقعت ثنتان نوى بالاولى والثالثة طلاقا وبالثانية حيضا وقعت ثنتان
نوى بالاولى والثالثة حيضا وبالثانية طلاقا وقعت ثنتان نوى بالثانية والثالثة حيضا
وبالاولى طلاقا وقعت واحدة وبناء هذه الوجوه على الاقتضاء فحال المذاكرة الطلاق
وعلى ان النية تبطل بمذاكرة الطلاق فاعتبر كم واسه موفوع وفي كل موضع يصدق في الوقوع
من النية انما يصدق مع اليمين لانه امين والاضمار على ضمير القلب لا يعرف الا من جهة كلام
صاحب الهداية ويطلق بلست لي بامرأة او لست لك بزوج ان نوى الطلاق وكذا قوله ما انت لي بامرأة
ما انا لك بزوج وقالا لا يقع لانه نفى نكاحها بهذه الالفاظ ونفي النكاح لا يكون طلاقا بل يكون كذبا لان
الزوجية معلومة فصار كما لو قال لم اتزوجك او قال والله ما انت لي بامرأة او سئل هل لك امرأة
فقال لا ونوى الطلاق فانه لا يقع الطلاق فكذا هنا وله ان هذه الالفاظ تصلح انكارا للنكاح
انشاء للطلاق الا يرى انه يجوز ان يقول لست لي بامرأة لاني طلقتك كما يجوز ان يقول لست
بامرأة لاني ما تزوجتك فاذا نوى به الطلاق فقد نوى محتمل لفظه فيصح كما لو قال لا نكاح بيني
وبينك ومسئلة الحلف ممنوعة ولئن سلم فنقول بدلالة اليمين علم انه اراد به النفي في الماضي
في الحال لان الحلف انما يستعمل في شيء يدخل فيه الشك وذا يكون في الخبر عن الماضي لا في
انشاء اذ الانشاء انما يكون اذا اريد به النفي في الحال وقولهم انه كذب جحود للنكاح

بخلا

قبل الان لان الطلاق لا يتصور بلا نكاح وبدلالة السؤال بقوله هل لك امرأة علم انه اراد
به النفي في الماضي كذا في الكافي والصريح يلحق الصريح اي لو قال للمدخول بها انت طالق ثم
قال انت طالق في العدة يقع الثانية ايضا و يلحق الصريح البائن اي لو قال لامرأته انت
بائن ثم قال في العدة انت طالق يقع الثانية ايضا او ابانها بان خالعها ثم طلقها في
العدة يقع الثانية ايضا خلافا للشافعي فانه يقول لا يلحق الصريح البائن ووجهه وجوابنا
مذكور في الكافي والبائن يلحق الصريح اي لو قال للمدخول بها انت طالق ثم ابانها في العدة يقع
الثانية ايضا لا يلحق البائن البائن اي لو قال للمدخول بها انت بائن ثم قال في العدة انت
بائن لا يقع الثانية الا اذا كان البائن معلقا بالشرط فانه يلحقه البائن يعني لو قال
ان دخلت الدار فانت بائن ينوي به الطلاق ثم ابانها فدخلت الدار وهي في العدة وقع عليها
طلاق اخر عندنا خلافا لزفر لا يقع شيء فانه قاس المعلق على المنجز والفرق ان المعلق صادف
المحل وهو انشاء لا اخبار لان تعليق الخبر بالشرط لا يستقيم فيقع عنده وهو بشرط البقاء
المحل كالصريح لانه نص على وقوعه بعد الخلع بقوله فان طلقها وقوله عليه السلام الخلع
يلحقها صريح الطلاق ما دامت في العدة كذا في الهداية شرح الكنز والكافي

باب التفويض

اي تفويض الطلاق لما فرغ من تفريق نفس الرجل في الطلاق شرع في بيان التفويض الى
غيره في بابه على حدة واخره لان الاصل تصرف الرجل بنفسه واذا قال لها اختاري
ينوي به الطلاق فاختارت نفسها في مجلسها الذي علمت به اي بقوله اختاري فيه اي في
هذا المجلس بانت بواحدة قال صاحب الهداية والخلاف فيه قياس واستحسان فالقياس
يقتضي ان لا يقع بهذا شيء وان نوى الزوج الطلاق لانه لا يملك الايقاع بهذا اللفظ حتى
لو قال اخترت نفسي او اخترت نفسي منك لا يقع شيء وان نوى وهو لا يملك شيئا
لا يملك تمليكه لغيره لكنهم استحسنوا ترك القياس لاجماع الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
لانهم قالوا اذا خير الرجل امرأته كان لها الخيار ما دامت في مجلسها ذكره فاذا قامت فلا

ما جعلنا عملا لانه يكون حملا على الاضرار
عن قطع الوصلة بلا ما احتاج الى
جعله انشاء صح

خيارها ولم تشتغل بعمل آخر فلها ذلك في محل الاجماع وقيد بقوله ينوي به الطلاق لانها من الكنايات
الطلاق فلا تعمل بلا نية وقيد المجلس بقوله الذي علمت به لانه ان قال اختاري من غير مجلس فلم تسمع
امرأة ذلك لم يعتبر ذلك المجلس بل الاعتبار لمجلس الذي بلغ التفويض فيه اليها ولا تصح نية
الثلث لان الاختيار لا يتنوع لانه ينبئ عن الخلوص وهو غير متنوع الى الغليظة والخفيفة
بخلاف الابانة لان البينونة تتنوع الى غليظة وخفيفة فاذا نوى وقع على ما نوى وان قامت
المرأة منه اي من مجلس علمها به او اخذت اي شرعت في عمل آخر بطل خيارها لان مجلس الاكل
غير مجلس القتال ومجلس القتال غير مجلس البيع والشراء حتى قالوا لو كانت في صلوة مكتوبة او
وتر فاتمتها ثم شرعت في التطوع يتبدل المجلس وان كانت في التطوع فلم تسلم على رأس
ركعتين وشرعت في الثالثة يبطل خيارها على محمد اذ الانتقال تصح الاربع قبل الظهر
ابدا لا يبطل وهو الصحيح ولا بد من ذكر النفس او الاختيارة في احد كلاميهما حتى لو قال
اختاري فقالت قد اخترت فهو باطل لا يقع شيء لان وقوع الطلاق بهذا اللفظ عرف
بالاجماع والاجماع ورد في مفسرة من احد الجانبين ولان المبهم لا يصلح تفسيرا للمبهم
لا تعيين مع الابهام ينبغي ان اختاري من الكنايات يحتمل التعيين فلا بد من التعيين ولا
تعيين مع الابهام ولفظ التطليقة كالنفس في الاحتياط كذا في النهاية وان قال لها
اختاري فقالت انا اختار نفسي بلفظ المضارع او اخترت نفسي بلفظ الماضي تطلق
اذا نوى الزوج والقياس ان لا تطلق في الاول لان هذا مجرد وعد او ان الامر الاستقبال
او يحتمل مجرد الوعد ان لم ترد. فصار كما اذا قال لها طلقي نفسك فقالت انا اطلق
نفسي فانه لا يقع الطلاق فيه فكذا هنا وجه الاستحسان حديث عائشة رضي الله عنها
وهي انه لما نزل قوله يا ايها النبي قل لازواجك ان كنتن تردن الحياة الدنيا
وزينتها فتعالين امتعكن واسرحكن سراحا جميلا الآية بدأ رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعائشة رضي الله عنها فقال اني اذكر لك امرا فلا تجيبيني حتى تستأمري ابويك ثم قرأ

بالآية

بالآية فقالت أفي هذا استأمر ابوي لا بل اختار الله ورسوله فاعتبره النبي عليه السلام جوابا منها
ولانه صيغة مضارع يحتمل للوعد ولكن هذه الصيغة حقيقة في الحال ويتجوز في الاستقبال
والحقيقة يمكن ان تكون مرادة هنا فلا يصار الى التجوز كما في كلمة الشهادة فان الرجل اذا
قال اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله يعتبر ذلك ايمانا منه لا وعدا بالايمان
وكذا الشاهد اذا قال اشهد بكذا بخلاف قولها انا اطلق نفسي لانه لا يمكن حمله على الحقيقة لانه ليس
حكاية قائمة بالمتكلم بمعنى قولها انا اطلق نفسي حكاية عنه من حيث ان الايقاع باللسان
والمتكلم لم يصح فعل اللسان حكاية عن فعل قائم باللسان على سبيل الحال لانه معدوم بعد والحكاية
عن معدوم لا يحكى عنه مع ان الحكاية تقتضي التغاير ولا مغايرة بين فعل اللسان وبين فعل قائم باللسان
فامتنع الحكاية ولا كذلك انا اختار نفسي لانه حكاية عن حالة قائمة بالقلب وهو اختيارها لان
الاختيار من عمل القلب فيكون الذكر باللسان حكاية عن امر قائم بالقلب لا محالة. تتبع كذا في العناية
اعترض شارح الهداية على قول صاحب الهداية ولان هذه الصيغة حقيقة في الحال تجوز في الاستقبال
ان النحويين اتفقوا على ان صيغة المضارع مشتركة بين الحال والاستقبال وهم اعرف بالموضوع
واجاب صاحب النهاية عنه وقال بعضهم بان الحكميين للمشترك يترجح بدلالة تدل على ذكر معنى
ثم يرجح هنا دلالة ارادة الحال به اذ العادة العرفية والشرعية تدل لان على ان تلك
الصيغة للحال يقول الرجل فلان يختار كذا وانا امكن كونها في العادة وفي الشريعة كما ذكرنا من
كلمة الشهادة واداء الشهادة انتهى كلام النهاية ثم قال صاحب العناية وهذا كما ترى ليس بدافع
للسؤال ليس له اتصال بهذا المحل قال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول لا يخفى ان جواب صاحب
النهاية جواب بتقدير التسليم وعبارة الكتب مشحونة انتهى يقول الحقير يريد ان جواب صاحب النهاية
ليس جوابا على الاعتراض بل هذا جواب لوجه الثاني وهو قوله لان هذا مجرد وعد او يحتمله
انه لما كان هذا الاعتراض متوجها على قول صاحب الهداية عبر صاحب النهاية الجواب وقال
سلمنا انه مشترك باتفاق النحويين لكن هنا قرينة على ارادة الحال من حيث ولا مناقشة فيه

بل الكتب مشحونة بمثله ثم قال مولانا المزبور بل لنا ان نقول قول صاحب العناية ولان هذه الصيغة
في الحال تجوز في الاستقبال اشارة الى منع مقدمة القائلة ووجه القياس ان هذا مجرد وعد
او يحتمله مع السند فحاصل جواب النهاية ان ما ذكره معترض كلام على السند الاخص انتهى
يقول الفقير حاصله ان مراد صاحب العناية من قوله لان هذه الصيغة حقيقة في الحال
مناقضة اشارة الى منع مقدمة القائلة لان هذا مجرد وعد اه مع السند اي لا نم ان
هذا مجرد وعد او يحتمله لم لا يجوز ان يكون حقيقة في الحال مجازا في الاستقبال ولا يصار الى
المجاز مع امكان ارادة الحقيقة فيكون حاصل جواب النهاية ان اعتراضكم باتفاق النحويين
على السند الاخص وهو لا يضر على ما تقرر في موضعه واخصية السند عن المنع هنا معلوم
لتبع على انه يمكن ان يقال اراد صاحب العناية الحقيقة بحسب الوضع العرفي الطارئ على الـ
في لسان الفقهاء والعقول فلا يخالف ما قاله النحويون من ان صيغة المضارع مشتركة بين الحال
والاستقبال فانه ذكره بحسب الوضع الاصلي على ما ذكره النحويون ثم قال صاحب العناية بعد ما
طعن بكلام صاحب النهاية اقول بحث الحقيقة والمجاز ليس بوظيفة النحويين فلا معتبر
بكلامهم فيه وانما هو وظيفة الاصول او وظيفة البيان واهل البيان لم يتعرضوا لذلك
فيما وصل الينا من كتبهم واهل الاصول نقلوا فيه الخلاف فمنهم من قال مثل ما قال صاحب النهاية
ومنهم من قال بالعكس ومنهم من قال بالاشتراك والاول مختار الفقهاء وصاحب الهداية
منهم لا محالة والقول بالاشتراك مرجوح لان اللفظ اذا دار بين الاشتراك والمجاز فالمجاز
على المجاز اولى انتهى قال مولانا سعدي افندي في قوله بحث الحقيقة والمجاز ليس بوظيفة النحويين
اقول فيه بحث فان منقول من النحويين اشتراك الصيغة ولا شك انه مبحث لغوي وهم
من ائمة اللغة يعتمد عليهم في نقلهم الا كونه حقيقة او مجازا انتهى يقول الفقير وانما
المثبت الكلام في هذا المقام لانه مطلب شريف يستلذ به الافهام والعقول
الكرام والعلم في الحقيقة الى الملك العلام وان قال لها انت طالق اختاري فقالت اخترت

الاولى

الاولى او اخترت الوسطى او اخترت الاخيرة يقع الثلث عند ابي حنيفة بلا نية من الزوج اتفاقا
لدلالة التكرار عليه اذ الاختيار في حق الطلاق هو الذي يتكرر فكان متعينا ولا يحتاج الى النية
لزوال الابهام قال صاحب الغاية وفيه نظر لان محمدا رحمه الله لم يتعرض لعدم احتياج الى النية لا في المبسوط
ولا في الجامع الصغير ولهذا لم يذكر فخر الاسلام في شرحه للجامع الصغير وكذا لم يذكر صاحب المختلف واما ذكر
الصدر الشهيد والعتابي في شرحهما للجامع الصغير وظاهر ان النية شرط لان الاختيار ليس من الفاظ
الطلاق الصريح والتكرار لا يدل على الطلاق لانه قد يكون للتاكيد ولهذا اشترط النية في الجامع الكبير وقد صرح
ابو اليسر السرخسي وغيره صرحوا باشتراط النية في شرح الجامع الكبير مع وجود التكرار قال ابن ١٧ انتهى م
الملك في شرح مجمع البحرين وعدم ذكره في البدائع والمحيط والزيادات ان النية شرط فيها وفي المبسوط يقول ان
حذف النية فيها لشهرتها لا لانها ليست بشرط انتهى وعندهما يقع واحدة بائنة لان
ذكر الاولى والوسطى والاخيرة لا يلزم مرتب في المحل محل الترتيب فيلغو الترتيب ويبقى الافراد وفيها
الـ اخترت التطليقة الاولى لان معنى قولها اخترت الاولى اخترت ما صار لي بالكلمة الاولى
والذي صار لها بالكلمة الاولى تطليقة فكانها صرحت بذلك وهذا كما يقع ولهذا فكذا
هنا فكذا اذا قالت اخترت الوسطى او الاخيرة ولابي حنيفة رحمه الله ان هذا وصف لغو
لان المجتمع في الملك لا ترتيب فيه كالمجتمع في المكان فان القوم اذا اجتمعوا في مكان لا يقال هذا اول
وهذا آخر وانما الترتيب في فعل الاعيان فيقال هذا جاء اولا وهذا جاء آخرا وكل ما لا ترتيب فيه
فالوصف بالاولى الكلام الذي هو الترتيب وهو الاولى واخواتها واذا لغا اللفظ من حيث الترتيب
يلغو من حيث الافراد ايضا لان الترتيب فيه اصل بدليل الاشتقاق لان الاولى تانيث
الاول وهو اسم لفرد سابق على شيء فيحصل الترتيب والوسطى تانيث الاوسط وهو اسم
لفرد متوسط بين شيء وشيء فيحصل الترتيب والاخيرة تانيث الاخر وهو اسم لفرد لاحق
سقوط على الترتيب في قوله لان الترتيب
لشيء ولكن ليس بعده شيء فيحصل الترتيب والافراد من ضروراته واذا لغا في حق الاصل
لغا في حق البناء واذا لغا في حقهما بقي قولها اخترت وهو يصلح جوابا للكل فيقع الثلث

سواء قالت اخترت الاولى او قالت اخترت الوسطى او قالت اخترت الاخيرة قال صاحب العناية فيه
نظر من وجهين احدهما انه اطلق الكلام على الاولى والوسطى والاخيرة وكل منها مفرد وذلك يكون
كلاما والثاني ان الاولى اسم لفرد سابق فكان الافراد اصلا والترتيب تبعا لكونه
من وصفه والجواب عن الاول ان اهل اللغة ربما يطلقون الكلام على المركب من الحروف
المتميزة وان لم يكن مفيدا وهذا على ذلك الاصطلاح ويجوز ان يكون مجازا من باب ذكر الكل
وارادة الجزء وعن الثاني ان كلا منه ذلك صفة والصفة ما دل على ذات باعتبار معنى هو
تكون الاولى والاول الفرد السابق ومعنى السبق هو المقصود فصح ان الترتيب اصل والا
من ضرورته لان الصفة لا تقوم الا بالذات التي لزمتها الفردية في الوجود وهذا كما
معنى دقيق جدا انما المحصلين انتهى ما ذكره صاحب العناية قال صاحب الكافي
ينبغي ان لا يقع شيء لانه لما الغا ذكر الترتيب بقي قولها اخترت وبهذا اللفظ لا يقع
ما لم تقل اخترت نفسي قلنا هذا اذا لم يكن في لفظ الزوج ما يدل على تخصيص الطلاق وها
في لفظه ما يدل على ذكره وهو قوله اختاري ثلث مرات ولو قالت في جواب قوله اختاري
ثلث اخترت اختيارة يقع الثلث اتفاقا لانها للمرة فصار كانها قالت اخترت نفسي
بمرة واحدة فهناك يقع الثلث لان الاختيار بمرة انما يتحقق اذا اختارت نفسها
بثلاث فكذا هنا ولان الاختيارة للتاكيد اذ المصدر انما يذكر للتاكيد ومع التاكيد
يقع الثلث فهذا اولى ولو قالت في جوابه ايضا طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة
فهي لها بائنة بواحدة في الاصح لانها انما تتصرف حكما للتفويض والتفويض كان بلفظ
الاختيار وهو من الكنايات فيكون تفويضا في البائن فيملك الابانة وقيل تملك
ويملك الرجعة لان هذا اللفظ يعني قولها طلقت نفسي او اخترت نفسي بتطليقة
الا نظلا اي البينونة بعد انقضاء العدة لكونه من الفاظ الصريح وانما يوجب البينونة
بعد انقضاء العدة كان عند الوقوع رجعيا فهذا اللفظ يوجب الرجعة فان قيل اذا
يكون

يكون الحل مطابقا للتفويض لان المفوض اليها الاختيار وهو يفيد البينونة اجيب
بانها تصير بائنة باختيارها نفسها بعد انقضاء العدة فكان مطابقا من حيث الاختيار
وقد وجد بعد العدة ثم ان القائل بكونها رجعية صاحب الهداية حيث قال ولو قالت
طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة فهي واحدة يملك الرجعة لكن قال صاحب
النهاية قال بعض قوله يملك الرجعة غلط وقع من الكاتب والاصح من الرواية فهي واحدة
بائنة لان رواية المبسوط والجامع الكبير والزيادات وعامة نسخ الجامع الصغير
وكذا سوى الجامع الصغير لصدر الاسلام فانه ذكر فيه مثل ما ذكر في الهداية انتهى قال صاحب الدرر
فيه روايتان احدهما وقوع واحدة رجعية لان لفظها صريح ذكرها صدر الاسلام في الجامع
الصغير والاخرى وقوع البائنة وهذا اصح انتهى يقول الفقير فيكون صاحب الهداية
اختار رواية صدر الاسلام والحمل على الرواية اولى من الحمل على الغلط وكيف يحمل عليه وقد
قال بعده وقوع الرجعي كما بينا انفا حاصل تعليله ولو قال امرك بيدك في تطليقة
او اختاري تطليقة فاختارت نفسها وقع واحدة رجعية لانه جعل لها الاختيار
لكن بتطليقة وهي معقبة للرجعة قيل وعلى هذا كان ينبغي ان يكون التقدير بمنزلة قوله طلقي
نفسك وقولها اخترت لا يصلح جوابا لقوله طلقي نفسك بل يلغو والجواب ان قولها اخترت
انما لا يصلح جوابا لقوله طلقي لكونه اضعف من الطلاق فان الزوج لم يرض الا بلفظ الطلاق
لا بلفظ الاختيار ولهذا اصلح بالعكس لكون الطلاق اقوى وههنا لم يكن اضعف لان صحة
الجواب بالنظر الى ما هو كلامه وهو الامر باليد والاختيار ردف ما يؤول اليه من حيث هما
سيان في الاختيار فجاز ان يقع قولها اخترت جوابا له ولو قال امرك بيدك
يريد به الثلث فقالت اخترت نفسي بواحدة او بمرة واحدة وقع الثلث وبيانه
يحتاج الى الاتيان صحة حمل الامر باليد بالاختيار والى كيفية الدلالة على الثلث اما
الاول فلان الاختيار يصلح جوابا للامر باليد لكونه تمليكا كالتخيير ولفظا متساويين في الرجعة

والصنف في زان يقع جوابا واما كيفية الدلالة على الثلث فلان الواحدة صفة الاختيار
بصار لها تها قالت اخترت نفسي بمرة واحدة اي باختيارة واحدة وبذلك يقع الثلث
لان معناه اخترت جميع ما فوض الي اختيارة واحدة وهي نوع الرفع الذي
فوض اليها ذكره وان قالت في جواب امرك بيدك طلقت نفسي واحدة او اخترت نفسي بتطليقة
واحدة بائنة لما ان هذا تعيين تفويض الرفع لا ايقاعها والتفويض في البائن ضرورة
ملكها امرها وكلاهما خرج جوابا لان تكون الصفة مذكورة في التفويض وهي البينونة مذكورة
في الجواب صرفه موافقة وكونها واحدة لما ان التاء في معنى الوحدة ولو قال امرك بيدك
اليوم وبعد غد لا يدخل الليل فيه حتى لا يكون لها الخيار بالليل لان كل واحد من الوقتين ذكر
واليوم مفرد لا يتناول الليل وان ردته في اليوم لا يرتد بعد غد يعني ان ردت
الامر في يومها بطل الامر فيه وكان امرها بيدها بعد غد لانه لما ثبت انهما امران منفصلان
لانفصال وقتهما يثبت لها الخيار في كل من الوقتين على حدة فبرد احدهما لا يرتد الآخر
يقول الفقير وفي هذا المحل من الهداية تخليط بين لا اعتمد رحمه الله على فهم الطالبين فراجع
وان قال امرك بيدك اليوم وغدا يدخل الليل اذ لم يتخلل بين الوقتين وقت من جنسهما
لم يتناوله الامر فكان امرا واحدا وتخلل الليلة لا يفصلها لان القوم قد يجلسون للمشورة
الليل ولا ينقطع مشورتهم بمجلسهم وان ردته اليوم لا يبقى الامر في يدها غدا لان هذا
امر واحد فلا يبقى لها الخيار بعد الرد كما اذا قال لها امرك بيدك اليوم فردته في اول النهار
لا يبقى لها الخيار بعده وروى عن ابي حنيفة انها اذا ردت الامر في اليوم لها ان
تختار نفسها غدا ولو مكثت بعد التفويض يوما ولم تقم من المجلس ولم تاخذ في عمل آخر
او كانت قائمة فجلست او جالسة فاتكأت او متكئة فقعدت او دعت بدابة لتركب
فوقفت او دعت اباها للمشورة او دعت شهودا للاشهاد لا يبطل خيارها لان
اذا مكثت يوما ولم تقم من المجلس ولم تاخذ في عمل آخر فذلك مجلس قد يطول وقد يقصر

الا ان يوجد ما يقطعه او يدل على الاعراض وقوله مكثت يوما ليس للتقدير باليوم لانه لو زاد على
اليوم ولم يوجد منها ما يدل على الاعراض فهو باق وقوله ولم تاخذ في عمل آخر يراد به عمل يعرف
انه قطع لما كان فيه لا مطلق العمل واما اذا كانت قائمة فجلست فلانه دليل الاقبال
لان القعود اجمع للرأي وكذا اذا كانت جالسة فاتكأت او متكئة فقعدت لان
هذا انتقال من جلسة الى جلسة فلا يكون اعراضا كما اذا كانت محتبية فتربعت قال صاحب
الهداية هذا رواية الجامع الصغير وذكر في غيره انها اذا كانت قاعدة فاتكأت لا خيار لها
لان الاتكاء اظهار التهاون بالامر فكان اعراضا والاول اصح ولو كانت قاعدة فاضطجعت
ففيه روايتان عن ابي يوسف وان كانت تسير على دابة واما اذا دعت اباها للمشورة
فلان الاستشارة لتحري الصواب فلا يكون اعراضا واما اذا دعت شهودا فلانها تحتاج الى
الجحود والانكار فلا يكون دليل الاعراض وان سارت دابتها بطل خيارها لان سير
الدابة ووقوفها مضافان الى المرأة لا يسير فلكها هي الملاح فيه اي في الفلك لان سيرها
يضاف لا الى راكبها الا ترى انه لا يقدر على ايقافها وراكب الدابة يقدر على ايقافها
وان قال لها طلقي نفسك ولم ينو او نوى واحدة فطلقت وقعت رجعية لان المفوض
صريح الطلاق وكذا لو قالت في جواب طلقي نفسك ابنت نفسي لانها قالت في جواب
طلقي نفسك وليس لها ايقاع البائن بل مطلق الطلاق فبطلت الابانة فقولها ابنت
يعني بمطلق الطلاق وهو صحيح وعن ابي حنيفة لا يقع شيء لانها اتت بغير ما فوض
اليها كذا في الاختيار وان طلقت ثلثا بعد ما قال الزوج طلقي نفسك ونواه وقعن
لان طلقي نفسك معناه افعلي فعل الطلاق وهو اسم جنس فيقع على الادنى مع احتمال الكل
كسائر اسماء الاجناس فلهذا تعمل فيه نية الثلث وينصرف الى الواحدة عند عدمها
ولا تعمل فيه نية الثنتين لان الثنتين عدد لا يحتمله اللفظ وقد قررناه الا اذا كانت
المنكوحة امة لان الثنتين جنس في حقها ولو قالت ابنت نفسي لا تطلق لانه ليس من

١٧ او في محمل فوقفت فهي على خيارها ح

الفاظ الطلاق ولا يملك الزوج الرجوع بعد قوله طلقي نفسك لان فيه معنى اليمين لانه تعليق
الطلاق بتطليقها واليمين تصرف لازم ويتقيد بالمجلس يعني لو قامت من مجلسها بطل
لانه تمليك فيقتصر على المجلس الا اذا قال متى شئت فلها ان تطلق نفسها في المجلس وبعده
ع لان كلمة متى عامة في الاوقات فصار كما اذا قال لها في اي وقت شئت ولقائل ان يقول
التمليك في هذه الصورة موجود اولا فان كان الثاني لا يقدح في الطلاق لم يكن كذلك وان كان
الاول يقتصر على المجلس لكونه لازم التمليك والجواب انه الاقتصار على المجلس من احكام
والحكم قد يتأخر لمانع كما في شرط الخيار وهو طريقة تخصيص العلة وموضعه الاصول
في العناية قال مولانا سعدي افندي اقول الظاهر ان يقال والحكم قد يتخلف وقد
في الامر باليد معنى التعليق فيتوقف على ما وراء المجلس انتهى ولو قال لها طلقي ضرتك
او لآخر طلق امرأتي يملك الرجوع ولا يتقيد بالمجلس لانه توكيل وانابة فلا يتقيد
المجلس ويقبل الرجوع كما هو حكم التوكيل بخلاف قوله لامرأته طلقي نفسك لانها عاملة
لنفسها فكان تمليكا لا توكيلا قال صاحب العناية وفي هذا المحل مطالبتان احديهما ما وجه
اختصاص طلقي نفسك باليمين دون طلقي ضرتك وكما كان معنى طلقي نفسك ان طلقت
نفسك فانت طالق جاز ان يكون معنى طلقي ضرتك ان اوقعت طلاقها فهي طالق
ما وجه اختصاص الاول بالتمليك والآخر بالتوكيل والجواب عن الاولى ان اليمين بالتعليق
انما يكون فيما فيه معنى تمرد ووجود طلاق الضرة اذا فوض اليها امر ثبت لا
وعادة فلا يصلح شرطا واجيب عن الثانية بما تقدم ان المالك هو الذي يعمل لنفسه والوكيل
هو الذي يعمل لغيره والمرأة في طلاق نفسها عاملة لنفسها بتخليصها عن رق النكاح
وفي طلاق ضرتها عاملة للزوج وفيه نظر لانها في طلاق الضرة اعمل لنفسها منها في طلاق
نفسها ولان الصورتين اما ان تكونا من باب المشيئة اولا وعلى الاول شمول التمليك
شمول التوكيل او التحكم الباطل انتهى كلام صاحب العناية اقول اذا اراد ان

يعني اذا قال لامرأته طلقي ضرتك ان شئت او لآخر طلق امرأتي ان شئت فله ان يطلقها
في المجلس خاصة وليس للزوج ان يرجع وقال زفر هذا والاول سواء لان التصريح بالمشيئة كعدمه لانه
يتصرف عن مشيئته لان الفعل الاختياري لا يتحقق بدونها فصار اختياريا واذا تساويا كان
توكيلا كالاول فصار كالوكيل بالبيع اذا قيل له بعه ان شئت ولنا انه تمليك لانه علقه بالمشيئة
والمالك هو الذي يتصرف عن مشيئته والطلاق يحتمل التعليق بخلاف البيع لانه لا يحتمل التعليق ولو قال
لها طلقي نفسك ثلاثا فطلقت واحدة وقع واحدة لانها ملكت ايقاع الثلاث فتملك ايقاع الواحدة
ضرورة لان مالك الكل مالك لكل اجزائه ولو عكس لا يقع شيء يعني لو قال لها طلقي نفسك
واحدة فطلقت نفسها ثلاثا لم يقع شيء عند ابي حنيفة وعندهما يقع واحدة لانها اتت بما ملكته وزيادة
الملكة ويلغو الزيادة فصار كما اذا طلقها الزوج الفا ولابي حنيفة رحمه الله انها اتت بغير
ما فوض اليها فعملت كذلك لانه مبتدئة كما لو قال لها طلقي نفسك فطلقت ضرتها فيتوقف
على الاجازة فان قيل قد ثبت من مذهبنا اهل الحق ان الواحد من العشرة ليس عينها ولا غيرها
فكذلك الواحد من الثلاث يكون لا عينها ولا غيرها فما وجه اثبات المغايرة بينهما اجيب بان ذلك
في العشرة الموجودة واما الثلاث هنا فمعدومة والواحد موجود غير الثلاث المعدومة وفي
ع طلقي نفسك ثلاثا ان شئت فطلقت واحدة لا يقع شيء لان معناه ان شئت الثلاث وهي بايقاعها
الواحدة ما شاءت الثلاث فلم يوجد الشرط فلم يقع شيء لان اجزاء الشرط لا تتوزع على اجزاء
الشرط وكذا لا يقع شيء في عكسه يعني لو قال لها طلقي نفسك واحدة ان شئت فطلقت
ثلاثا لا يقع شيء عند ابي حنيفة لان مشيئة الثلاث ليست مشيئة للواحدة كايقاعها فلم يوجد الشرط
وعندهما تقع واحدة لان مشيئة الثلاث مشيئة للواحدة كما ان ايقاعها ايقاع للواحدة
فوجد الشرط ولو امرها بالبائن او الرجعي فعكست وقع ما امر به معنى الاول ان يقول
لها الزوج طلقي نفسك واحدة بائنة فتقول طلقت نفسي واحدة رجعية فتقع بائنة لانها
واحدة رجعية لغو لان الزوج عين صفة المفوض اليها فحاجتها بعد ذلك الى الايقاع

الاصل حتى تعيين الى مفوضا اليها لانها انتهت على الحال فيقع بالصفة التي عينها الزوج بانها ان كا
يقول لها الزوج طلقي نفسك ولكن املك الرجعة فتقول طلقت نفسي ولكن بائنة فتقع رجعية
لانها اتت بالاصل وزيادة وصف فيلغو الوصف ويبقى الاصل ولو قال انت طالق ان شئت فقالت
ان شئت فقالت شئت ينوي الطلاق لا يقع شيء لانه علق طلاقها بالمشية المرسلة وهي اتت بالمعلقة
فلا يكون مخالفة وقد اشتغلت بما لا يعنيها فلم يوجد الشرط فيخرج الامر من يدها ولا يقع الطلاق بقولها
وان نوى الطلاق لانه ليس في كلام المرأة ذكر الطلاق ليصير الزوج شائيا طلاقها والنية لا تعمل في غير
مذكور حتى لو قالت شئت طلاقي يقع اذا نوى لانه ايقاع مبتداء اذ المشية تنبئ عن الوجود
لان المشية في الحال ماخوذة من الشيء وهو اسم للموجود فكان قولها شئت بمنزلة اوجدت ولا
الطلاق بايقاع محله قولها اردت طلاقي لانه لا ينبئ عن الوجود لان الارادة
عبارة عن الطلب قال الشيخ الامام شمس الائمة ... فان قيل ذهب علمائنا الى ان
الارادة مشية ولكن ما هذه التفرقة فالجواب انه يجوز ان يكون بينهما تفرقة بالنسبة
الى العباد وتسوية بالنسبة الى الله تعالى سبحانه كان ثبوت الاحالة وكذا ما يرى في حق العباد
البينة قال شمس الائمة السرخسي المشية من صفات الخالق ... اعم في اللغة من الارادة
يرى ان المشية لا تذكر مضافة الى غير العقلاء وقد تذكر الارادة قال الله تعالى فوجدا فيها
جدارا يريد ان ينقض فاقامه فان قيل هذا الذي قالوا من الفرق بين الارادة والمشية
ضعيف لان اهل اللغة لم يفرقوا بينهما ولهذا قالوا المشية هي الارادة وقالوا ايضا
الارادة هي المشية فعلم انه لا فرق بينهما وقد صرح اصحابنا في كتب الكلام ان لا فرق عند
اهل السنة بين الارادة والمشية وقول شمس الائمة ان المشية لا تذكر مضافة الى
غير العقلاء فيه نظر لان ابن السكيت انشد في الاصلاح يا مرحباه بحمار عفرا اذا
قربته لما شاء من الشعير والحشيش وما اشتهى وكذا لا يقع شيء لو علقت المشية بمعدوم
يعني لو قال الزوج انت طالق ان شئت فقالت شئت ان كان كذا لامر يعدوم بعد

الشرط

مطلب الفرق بين المشية والارادة

شئت لم يقع شيء لان التي اتت بها المرأة مشية معلقة فلا يقع الطلاق ويبطل الامر وان علقت بموجود
ان لو قالت شئت ان كان كذا لامر قد مضى وقع الطلاق لان التعليق بشرط كائن تنجيز قبل
لا يكفر لكونه قال هو يهودي ان فعل كذا وهو يعلم انه فعله ليس كذلك واجيب بان بطلان
الى المنع لانه روي عن محمد بن مقاتل الرازي انه يكفر فيطرد الحال ولئن سلمنا انه لا يكفر وهو
المروي عن ابي يوسف فنقول انما لا يكفر لان الكفر انما يكون بتبديل الاعتقاد وهو بهذا الكلام
لم يقصد تبديل الاعتقاد بل قصد ان يصدق في مقابلة ولو قال انت طالق متى شئت او
متى ما شئت او اذا شئت او اذا ما شئت فردت الامر لا يرتد ولا يقتصر على المجلس اما متى
ومتى ما فلانهما للوقت وهي عامة في الاوقات كلها كانه قال في اي وقت شئت فلو رد على كونه
زاني لو قالت لا اشاء كان لها ان تشاء بعده لانه ملكها الطلاق في الوقت الذي
شاءت فلم يكن تمليكا قبل المشية حتى يرتد بالرد واما كلمة اذا واذا ما فهما ومتى ومتى ما
سواء عندهما وعند ابي حنيفة ان كانت تستعمل للشرط كما تستعمل للوقت لكن الامر صار
بيدها فلا يخرج بالشك يعني لو نظرنا الى كونه للشرط يخرج الامر من يدها بالقيام كما في قوله
ان شئت ولو نظرنا الى كونه للوقت لا يخرج فلا يخرج بالشك واعترض عليه بانه ينبغي ان يحمل
على الشرط في هذه الصورة تصحيحا للرد والجواب انه انما يحمل على الشرط ان لو كان الشرط
مرادا ممن صدر منه التعليق تصحيحا لتصرفه ونفيا للتناقض في كلامه واما اذا صدر
من غيره فلا حاجة الى هذا الحمل لعدم التناقض ولها ان تطلق واحدة متى
شاءت ولا تزيد لانها تعم الازمان دون الافعال فتملك التطليق في كل زمان ولا تملك
تطليقا بعد تطليق ولو قال لها انت طالق كلما شئت فلها ان تطلق ثلثا متفرقا
لا مجموعا لان كلمة كلما توجب تكرار الافعال وليس لها ان تطلق نفسها ثلثا بكلمة
واحدة لانها توجب عموم الانفراد لا عموم الاجتماع فلا تملك الا ايقاع جملة جملة
كذا في الهداية قيل معناها واحدا وقيل الجملة ان تقول طلقت نفسي ثلثا والجمع

ان يقول طلقتي واحدة واحدة وواحدة و هذا هو الظاهر كذا في العناية قال صاحب الكافي ولو قال
الثلث جملة لم يقع شيء عند ابي حنيفة ووقعت واحدة عندهما ولا يعتبر قوله امرك لان الطلاق
ينصرف الى الملك القائم حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر فطلقت نفسها لم يقع شيء لانه ملك
مستحدث ولو قال انت طالق حيث شئت او اين شئت لا تطلق ما لم تشأ في مجلسها
وان قامت من مجلسها فلا مشية لها لان كلمة حيث واين للمكان والطلاق لا تعلق له بالمكان
فيلغو ويبقى ذكر مطلق المشية فيقتصر على المجلس بخلاف الزمان لان له تعلقا به حتى يقع في
زمان دون زمان فيجب اعتباره خصوصا وعموما فان قيل اذا الغا ذكرهما كان يقول
انت طالق شئت فينبغي ان يقع الطلاق في الحال كما لو قال انت طالق دخلت الدار فانه
يقع الساعة اجيب بان حيث واين يفيدان ضربا من التاخير وحرف الشرط ايضا يفيد
ضربا من التاخير فيشتركان في تحقيق معنى التاخير فيحملان مجازا عن حرف الشرط فان
قيل اذا حملا مجازا عن حرف الشرط لماذا يبطل بالقيام عن المجلس وانما يبطل بالقيام
عن المجلس اذا حملا مجازا عن حرف ان واما اذا حملا مجازا عن اذا او متى اجيب
بان حملهما مجازا عن ان اولى لانها المحض الشرط فكانت اصلا في الباب والحمل
بالاصل اولى من غيره ولو قال انت طالق كيف شئت فان شاءت موافقة لنيته
او بائنة او ثلثا وقع كذلك لان عند ذلك تثبت المطابقة بين مشيتها وارادته وان
تخالفا اي ارادت ثلثا والزوج واحدة بائنة او على العكس تقع طلقة رجعية لانه
لغا تصرفها لعدم الموافقة فبقي ايقاع الزوج وكذا يقع رجعية ان لم تشأ ، وعندهما
لا يقع شيء وان لم تكن له نية يقع ما شاءت المرأة قال صاحب العناية اختلف العلماء
رحمهم الله فيما اذا قال انت طالق كيف شئت هل يتعلق اصل الطلاق بمشيتها اولا فقال
ابو حنيفة رحمه الله لا يتعلق بل يقع طلقة ولكن والمشية لها ان لم يدخل بها وان دخل
وقع تطليقة رجعية والمشية اليها في المجلس بعد ذلك ثم لا يخلو من ان يقول نويت شيئا ام لم

قال

فلا يبطل بالقيام عنه
فلم لم يحمل مجازا عن
اذا او متى م

كان الله اعتبر مشيتها في الكم والكيف فيما قالوا ومرجعها موضع الحجة فان كان الاول فان اتفقت
بنيته بمشيتها فذاك وان اختلفا بان شاءت بائنة والزوج ثلثا او بالعكس وقعت واحدة
رجعية وقالا يتعلق اصل الطلاق بمشيتها فلا يقع شيء لا قبل الدخول ولا بعده حتى تشاء واذا
شاءت وقعت ما شاءت من رجعي وبائن وثلث لانه فوض الطلاق اليها على اي صفة
شاءت لان كلمة كيف للسؤال عن الحال مطلقة فلا بد من تعليق الاصل بمشيتها ليثبت لها المشية
في جميع الاحوال كما لو قال انت طالق ان شئت او كيف شئت او اين شئت ولابي حنيفة ان كلمة
كيف لطلب الوصف لا لطلب الاصل يقال كيف اصبحت اي على اي وصف في الصحة والسقم وغير ذلك
فكان التفويض في وصف الطلاق والتفويض في وصفه يستدعي وجود اصله وما لا ... كيف لطلب
ذكر وجود الطلاق بوقوعه وهو ظاهر وهذا هو المشهور وهو ان المنقول ان لا تحتاج
الى نية الزوج لانه لما فوض الامر اليها وصلته تستقل باتباع ما فوض اليها اعتبارا بحالة
التنجيز وجوابه انه فوض اليها حال الطلاق وهي مشتركة بين الكم والكيف يعني العدد والبينونة
فيحتاج الى النية لتعيين احدهما وقد روى الطحاوي ان للمرأة ان تجعل الطلاق بائنا او ثلثا
قول ابي حنيفة قال صاحب النهاية ناقلا عن الفوائد الظهيرية وقد رجع الفحول في حل هذا
الاشكال فما وقع عندي جوابه فيجب التعويل على ما ذكره الطحاوي ولقائل ان يقول لا مناسبة لهذا
التفويض بحالة التنجيز الا في كونه تفويضا وذلك لا يكفي لوجود الفارق وهو ان
التفويض ههنا متنوع دونها فيكون في وجوب التعويل نظر انتهى كلام العناية ولو قال انت طالق
كم شئت او ما شئت طلقت ما شاءت لانها تستعمل للعدد فقد فوض اليها اي عدد شاءت
في المجلس لا بعده فان قامت من المجلس بطل لان هذا امر واحد وهو خطاب في الحال لانه ليس فيه
ذكر الوقت فيقتصر على المجلس في الحال وان قال طلقي نفسك من ثلث ما شئت فلها ان تطلق
ما دون الثلث لا الثلث عند ابي حنيفة خلافا لهما لان كلمة ما محكمة في التعميم وكلمة من

قد تستعمل للتمييز يعني للبيان كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وقد تكون للتبعيض وقد تكون
كما عرف فاجتمع في كلامه محكم ومحتمل فيحمل المحتمل على المحكم ويجعل بيانا كما اذا قال كل طعام كلت
او طلقي من نسائي من شاءت وقال ابو حنيفة ان كلمة من حقيقة في التبعيض وما للتعميم
محكم من حيث ان يجعل المراد بعضا عاما وثنتان كذلك لانهما بالنسبة الى الواحدة عام
بالنسبة الى الثلث بعض فان قيل فعلى هذا لا يتناول الواحد لانه ليس بعام اجيب بانه يتناول
دلالة واذا كان العمل بهما ممكنا لا يهمل احدهما وفيما استشهد به يعني قوله كل طعام
ما شئت ترك التبعيض بدليل فارق وهو اظهار السماحة والله اعلم

باب التعليق

لما فرغ من بيان تنجيز الطلاق صريحا وكناية اعقبه بذكر بيان تعليقه لكونه مركبا من ذكر الطلاق
والمركب متأخر عن المفرد انما يصح التعليق في الملك كقوله لمنكوحته ان زرت فانت طالق او مضافا
الى الملك كقوله لاجنبية ان نكحتك فانت طالق فيقع ان نكحها وانما اشترط احدهما لان
لا بد من كونه محققا ليتحقق معنى اليمين وهو التقوي به على منع النفس ولولا الملك او الاضافة
اليه لما حصل المخافة المطلوبة من اليمين اذ لا جزاء ولكن الحالف حتى يتحرز عن الشرط
الى الملك حتى يتحرز عن تحصيل الملك فاذا لم يفد اليمين فائدتها لم ينعقد اصلا
ان فعلت ولو قال بقول الفقير الظاهر فلو قال بالفاء ليكون تفريعا لما قبله للاجنبية ان زرت
فانت طالق فنكحها فزارت لا تطلق لعدم الملك والاضافة اليه ثم اعلم ان الحلف
من اسماء الله تعالى وصفاته يمين عند اهل اللغة والفقهاء جميعا واما التعليق بالشرط
يمين عند الفقهاء ولا يسميه اهل اللغة يمينا قال صاحب النهاية وانما سمي الحلف بها
لان الحالف يتقوى على حمل نفسه على الفعل او منعها منه حذرا من ان يحنث بلزوم الكفارة
عند الحنث ولهذا الحق باليمين ايضا ذكر الشرط والجزاء لوجود معنى الحمل او المنع
حذرا من ان يليه الجزاء والفاظ الشرط ان واذا واذا ما وكل وكلما ومتى ومتى ما
عبر بالفاظ الشرط ولم يقل حروف الشرط كما قال بعضهم لان عامتها اسماء ولم يرد

الشرط

الشرط ايضا وهو اولى لانه قد تقدم ان التعليق يمين اي يعقد للحمل او المنع وذلك انما يكون في مستقبل
على وجه الخطر لامتناع الشيء لامتناع غيره في ماض فاذا لم يكن له مدخل في ذلك كيف قاله
صاحب العناية ثم نقل عن صاحب النهاية وهو قوله لان كلمة لو تعمل عمل الشرط معنى لا لفظا وهذه
الالفاظ تعمل عمله لفظا ومعنى فانها في مواضع الجزم تجزم وفي غير مواضع الجزم يلزم دخول الفاء في
جزائها بخلاف كلمة لو ثم قال هذا لا يخل بما زعمه العناية انتهى يقول الفقير والحق ان
صاحب النهاية لا اصطلاح له اصلا بما نحن فيه ليست شرطا قاله ثم ان وجه تسمية هذه الالفاظ
بالفاظ الشرط ان الشرط بسكون الراء مشتق من الشرط بالتحريك الذي هو بمعنى العلامة وهذه
الالفاظ ما يليها الافعال غير كلمة كل فيكون علامة على الحنث وفي هذا المحل نظر ومنع في العناية
تابعه ثم ان كلمة ان حرف الشرط لانه ليس فيها معنى الوقت وما وراءها ملحق بها وكلمة
كل ليست شرطا حقيقة لان ما يليها اسم والشرط ما يتعلق به الجزاء والاجزية تتعلق بالافعال
الا انه الحق بالشروط لتعلق الفعل بالاسم الذي يليها مثل قولك كل عبد اشتريه فهو حر ففي
جميعها اي جميع هذه الالفاظ اذا وجد الشرط انتهت اليمين لانها غير مقتضية للعموم و
التكرار لغة فبوجود الفعل مرة يتم الشرط ولا بقاء لليمين بدونه الا في كلما فانه يقتضي
تعميم الافعال قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم الآية ومن ضرورة التعميم التكرار فانها اي اليمين
تنتهي فيها اي في كلما بعد الثلث لان الجزاء طلقات هذا الملك ولم يبق شيء منها وبقاء
اليمين ببقاء الشرط والجزاء فاذا انتفى الجزاء ينتفي الكل وفيه خلاف زفر ما لم تدخل كلمة
كلما على التزوج فلو قال كلما تزوجت امرأة فهي طالق تطلق بكل تزوج ولو بعد زوج
آخر لان انعقادها باعتبار ما يملك عليها من التزوج وذلك غير محصور ولو قال كلما
دخلت فانت طالق لا تطلق بعد الثلث وزوج آخر للعلة التي ذكرناها وهي قولنا لان
الجزاء طلقات هذا الملك وزوال الملك لا يبطل اليمين يعني اذا قال لها انت طالق ان
دخلت الدار ثم ابانها لم يبطل اليمين لما تقرر ان بقاء اليمين بالشرط والجزاء والغرض ان

لأنها لما ملكت الثنتين بحكم الامر ملكت الواحد

وقع في بعض نسخ الهداية حرف الشرط بالصاد المهملة ووقع في بعضها حروف الشرط بالحاء المهملة والكل بمعنى واحد

بالصاد المهملة نسخة

الشرط لم يوجد فهو باق والجزاء ايضا باق لبقاء محله وهو امرأة فتبقى اليمين كما كانت
وهي ذمة الحالف فان قيل سلمنا ان محل الجزاء باق ولكن من شرط وقوعه ملكه وهو زائل
فالجواب ان الكلام في الوقوع وانما هو في البقاء يمينا واليمين لا يحتاج الى الملك ابتداء
بدليل جواز ان تقول لمطلقة ان دخلت فانت طالق ففي البقاء اولى اذ البقاء اسهل من الابتداء والملك
شرط لوقوع الطلاق لا لانحلال اليمين فان وجد شرطه اي وجد الشرط في ملكه انحلت اليمين
ووقع الطلاق اما وقوع الطلاق فلان الشرط وجد في ملكه فينزل الجزاء المتعلق به واما
انحلال اليمين فلان اللفظ لا يدل على التكرار فبوجود الشرط مرة انتهت اليمين والا
اي وان لم يوجد شرطه في ملكه انحلت اليمين لوجود الشرط ولا يقع شيء لانعدام
محليته وحاصل هذا المحل انه اذا قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثم ابانها ثم تزوجها
فدخلت الدار انحلت اليمين ووقع الطلاق واذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثم
ابانها فدخلت الدار انحلت اليمين ولا يقع الطلاق ثم اذا تزوجها ثانيا فدخلت الدار
لا يقع شيء ايضا لانحلال اليمين بالدخول اولا ولو في غير ملكه وان اختلفا في وجود الشرط
اي قال الزوج لم يوجد الشرط وقالت امرأة قد وجد فالقول له مع يمينه لانه متمسك بالاصل
وهو عدم الشرط ولانه ينكر وقوع الطلاق وزوال ملكه الا اذا برهنت امرأة لانها تثبت
وفيما اي في شرط لا يعلم وجوده الا منها كالحيض القول لها اي للمرأة في حق نفسها لا في
حق غيرها فلو قال ان حضت فانت طالق وفلانة فقالت حضت وقال الزوج لم تحض طلقت
هي لا فلانة والقياس انه لا يقع اصلا لانها تدعي شرط الحنث على الزوج ووقوع الطلاق
وهو ينكر فيكون القول له ولا تصدق بلا حجة كما لو علق طلاقها بدخولها الدار وجه الاستحسان
انها امينة في حق نفسها اذ لا يعلم ذلك الا من جهتها فيقبل قولها لكنها شاهدة في حق ضرتها
بل هي متهمة فلا يقبل قولها في حقها قال صاحب العناية وفيه بحث وهو انها لا تخلو من الحيض
وعدمه وعلى كل تقدير شمول طلاقها الضرة عليهم لانها ان كانت حاضت فقد وجد الشرط في

طلاقها

طلاقها جميعا وان لم تحض لم يوجد الشرط فلا يقع على كل واحدة منهما واما ان يوجد الحيض في حقها دون ضرتها
فذلك يستلزم كون الشيء موجودا ومعدوما في حالة واحدة وهو محال واجيب بان الشرع اثبت لقولها
حكمين في هذه الصورة وصفين متغايرين الامانة والشهادة وترتب على ذلك حكمين مختلفين
بحسب اقتضائهما ومثله كثير في الشرع فانه رتب على النكاح وهو امر واحد الحل للزوج
والحرمة لغيره وفيه نظر لان الحل والحرمة لا يستلزم احدهما الوجود والآخر العدم بخلاف ما نحن فيه
فالجواب ان اقتضاء الوجود والعدم انما هو بالنسبة الى الحيض نفسه وليس الكلام فيه لانه امر خفي لا
يطلع عليه وانما الكلام في الامر الدال عليه وهو قولها حضت وليس ثمة اصلا في تحقق
وجوده وعدمه انتهى وانما قلنا وقال الزوج لم تحض لانه اذا صدقها في قولها حضت
وقع طلاقها وطلاق ضرتها وكذا لو قال ان كنت تحبين عذاب الله فانت طالق وعبدي حر
فقالت احب تطلق ولا يعتق العبد لان المحبة امر باطن لا يوقف عليها فيتعلق الحكم بما
دل عليها وهو الخبر عنها لان احكام الشرع لا تناط بامور خفية بل بامور جلية تيسيرا
الا انها امينة في حق نفسها شاهدة في حق غيرها وشهادة الفرد مردودة فيتعلق الحكم
في حقها باخبارها وفي حق غيرها بحقيقة المحبة فان قيل لم يتيقن بكذبها لان محبة
العذاب امر يأباه العقل قلنا احتمال الصدق في خبرها ثابت فقد يبلغ ضيق الصدر
وقلة الصبر وسوء الحال درجة تحب الانسان فيها الموت فجاز ان تحملها شدة بغضها
اياه على ايثار العذاب على صحبته ولا يقع الطلاق في ان حضت فانت طالق ما لم يستمر
الدم ثلاثا لان ما ينقطع دونها لا يكون حيضا فاذا استمر الدم ثلثة ايام وقع الطلاق
من ابتدائه لانه بالامتداد عرف انه من الرحم فكان حيضا من الابتداء ولو قال ان
حضت حيضة فانت طالق يقع الطلاق اذا طهرت لان الحيضة بالهاء هي الكاملة
منها وكمالها بانتهائها وذلك بالطهر ولو قال ان ولدت ذكرا فانت طالق واحدة وان
ولدت انثى فانت طالق ثنتين فولدتهما ولم يدر الاول تطلق واحدة قضاء وثنتين تنزها

الثانية بالولد الاخير لانها لو ولدت الغلام اولاً وقعت واحدة وتنقضي عدتها بوضع الجارية ثم لا يقع
بوضع الجارية اخرى لانه لو وقع لوقع مع انقضاء العدة والطلاق لا يقع مع انقضاء العدة
لانه حال الزوال وهو حال لا يحل حال الزوال ولو ولدت الجارية اولا وقعت تطليقتان
وانقضت عدتها بوضع الغلام ثم لا يقع شيء آخر به لما ذكرنا انه حال الانقضاء فاذا في حال
تقع واحدة وفي حال تقع ثنتان فلم تقع الثانية بالشك قضاء وانما تقع فيه واحدة لانها
بيقين وفي التنزه وهو الثلث تقع تطليقتان حتى لو طلقها قبل هذا او بعده لا تحل له
حتى تنكح زوجا غيره لاحتمال انها مطلقة ثلثا فترك وطء امرأة تحل له وطئها خير من ان يطأ
امرأة محرمة عليه وعدة منقضية بيقين [illegible] كما بينا ولو علق الزوج الطلاق بشرطين كما بيقين م
لو قال ان كلمت ابا عمرو وابا يوسف فانت طالق شرط للوقوع وجود الحكم عند آخرهما
فان وجدا او وجد آخرهما فيه اي في الملك وقع الطلاق في الصورة المذكورة ان كلمت
ابا عمرو وابا يوسف في الملك او ابانها فانقضت عدتها ثم كلمت ابا عمرو ثم تزوجها فكلمت
ابا يوسف يقع الطلاق فيها وان وجدا او آخرهما لا فيه اي لا في الملك لا يقع الطلاق
في هذه الصورة لو ابانها فانقضت عدتها ثم كلمت ابا عمرو وابا يوسف او كلمت ابا عمرو
ثم ابانها فانقضت عدتها فكلمت ابا يوسف لا يقع الطلاق فيها ويبطل تنجيز الثلث
تعليقه لا تنجيز ما دونها فلو علقها بشرط ثم نجزها اي الثلث قبل وجوده اي وجود
الشرط ثم تزوجها بعد التحليل فوجد الشرط لا يقع شيء يعني اذا قال ان دخلت
الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا قبل وجود الشرط ثم تزوجت بزوج آخر ودخل
بها ثم رجعت الى الاول فدخلت الدار لم يقع شيء لان الجزاء طلقات هذا الملك لانها
هي المانعة عن الشرط واذا كان الجزاء ما ذكرناه وقد فات بتنجيز الثلث المبطل للمحلية
فلا يبقى اليمين وقال زفر رحمه الله يقع الثلث لان الجزاء ثلث مطلق لاطلاق
اللفظ وقد بقي احتمال وقوعها بنكاحها ثانيا بعد تزوجها بزوج آخر فيبقى اليمين

فاذا

فاذا بعد التحلل يقع الجزاء وقولنا لا تنجيز ما دونها احتراز عما اذا علق الثلث بشرط ثم نجز
الواحدة او الثنتين ثم تزوجها بزوج آخر ودخل بها ثم رجعت الى الاول ووجد الشرط فانه يقع
الثلث عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد هي طالق ما بقي من الطلاق واصله ان الزوج الثاني يهدم
ما دون الثلث عندهما فتعود اليه بالثلث ثم بدخولها الدار طلقت ثلثا وعند محمد لا يهدم الزوج ح
الثاني ما دون الثلث فتعود اليه بما بقي وهو الطلقتان ان نجز الواحدة والطلقة ان نجز
الثنتين ويسمى هذه مسئلة الهدم وهي معروفة وثمرة الخلاف لا تظهر في هذه الصورة فانها
اذا تزوجت بزوج آخر وعادت الى الزوج الاول ثم وجد الشرط يثبت عليها الحرمة الغليظة
بالاتفاق اما عند محمد فلعدم الهدم واما عندهما فلانه وجد الهدم لكن بوجود الشرط يقع الثلث ٧ فانه م
لان الثلث معلقة به وانما تظهر فيما اذا علق الطلقة الواحدة بدخول الدار مثلا ثم طلقها
ثنتين ثم تزوجت بزوج آخر ثم عادت الى الاول فدخلت تثبت الحرمة الغليظة عند محمد لعدم
الهدم ولا تثبت عندهما لتحققه قال صاحب الدرر وبهذا يعلم ان قول الوقاية والتنجيز
يبطل التعليق الى آخره على اطلاقه لا يخلو عن مسامحة انتهى يقول الفقير وجه المسامحة ما قلنا ح
ان مطلق التنجيز لا يبطل التعليق بل تنجيز الثلث يبطله كما حققناه فلهذا زدنا قولنا
لا تنجيز ما دونها دفعا للمسامحة عن كلام المصنف ولو علق الثلث او العتق بالوطء
لا يجب العقر باللبث بعد الايلاج ولا يصير به اي باللبث بعد الايلاج مراجعا في الطلاق
الرجعي يعني اذا كان الطلاق المعلق رجعيا ما لم ينزع ثم يولج يعني اذا قال لامرأته
اذا جامعتك فانت طالق ثلثا فجامعها فلما التقى الختانان لبث ساعة لم يجب عليه العقر
ولا يصير مراجعا به في الطلاق الرجعي وان اخرجه ثم ادخله يجب عليه العقر ويصير به مراجعا
في الرجعي وكذا اذا قال لامته اذا جامعتك فانت حرة فجامعها فلما التقى الختانان
لبث ساعة لم يجب عليه العقر وان اخرجه ثم اولجه وجب عليه العقر لان الجماع ادخال الفرج
في الفرج ولم يوجد الادخال بعد الطلاق والعتاق ولا دوام للادخال يعني ان للدوام

حكم الابتداء فيما له دوام والجماع هو الادخال ولا دوام له بخلاف ما اذا وطئها ثم اوجبها
الجماع بالطلاق والعتاق الا ان الحد لا يجب لشبهة الاتحاد بالنظر الى المجلس والمقصود لان المجلس
متحد وقضاء الشهوة متحد فاذا لم يجب الحد وجب العقر اذ الوطء المحرم لا يخلو عن احدهما والعقر
مهر مثل المرأة اذا وطئت بشبهة ويراد به مهر مثل وفي فتاوى الامام العتابي العقر في الجامع
الصغير كذا في الكفاية وقيل العقر هو مقدار اجرة الوطء لو كان الزنا حلالا فلان ابا
يوسف فانه اوجب العقر ثانيا اذا لم ينزعه ايضا وجعل به مراجعا في الرجعي لوجود الجماع
بالدوام عليه يعني انه جعل الدوام على اللباث بعد الدخول بمنزلة الدخول الابتدائي الا انه
قال ايضا لا يجب الحد للاتحاد ايضا ولو قال ان نكحتها عليك فهي طالق فنكح
عليها في عدة البائن لا تطلق امرأته الجديدة يعني لو قال للتي تحته ان تزوجت عليك
امرأة فالتي اتزوجها طالق فطلق التي تحته بائنا ثم تزوج اخرى وهي في العدة لا تطلق
الجديدة لان الشرط لم يوجد لان التزوج عليها ان يدخل عليها من ينازعها في الرتبة
ويزاحمها في القسم ولم يوجد واذا طلقها رجعيا ثم تزوج اخرى وهي في العدة تطلق
الجديدة لوجود المزاحمة وان وصل بقوله انت طالق قوله ان شاء الله او ان   وبقاء النكاح م
شاء الله او ما شاء الله او ما لم يشاء الله او الا ان يشاء الله لا تطلق لقوله عليه السلام
من حلف بطلاق او عتاق وقال ان شاء الله متصلا به فلا حنث عليه ولانه اتى بصيغة الشرط
فيكون تعليقا من هذا الوجه وانه اي التعليق اعدام العلة قبل وجود شرطها والشرط هاهنا
غير معلوم لنا اصلا لان مشيئة الله ليست معلومة للعباد فيكون اعداما من الاصل فيكون
ابطالا للكلام ولهذا اشترط ان يكون متصلا به بمنزلة سائر الشروط لكونه بيان تغيير
شرطه الاتصال فلو سكت يثبت حكم الكلام الاول فيكون الاستثناء او ذكر الشرط بعده
رجوعا عن الاول والحال انه لا يقدر على الرجوع بعد ما ثبت حكمه وان سكت للتنفس لا يضر
لانه لا يمكن الاحتراز عنه ولو حرك لسانه بالاستثناء ولم يكن مسموعا يصح عند الكرخي

ولا يصح عند الهندواني وفي الزيادات لو قال انت طالق بمشيئة الله او بارادته لا يقع لان اللام
للتعليل فانه قال انت طالق لان الله شاء او اراد ولو قال انت طالق بامر الله يقع
الا ان الباء مستعمل للتحقيق ولو قال في امر الله او في ارادته لا يقع لان في مجاز عن الشرط كذا
في ابن ملك وكذا لا يقع اذا علقه بمشيئة من لا يعلم مشيئته من الخلق كالملائكة والشياطين
والجن وقوله ان لم يشاء الله او ما شاء الله او ما لم يشاء الله او الا ان يشاء الله كقوله
ان شاء الله وكذا لا يقع لو مات قبل قوله ان شاء الله لان الكلام خرج بالاستثناء
عن ان يكون ايجابا واذا ابطل الايجاب بطل الحكم فان قيل الايجاب وجد صحيحا والاستثناء
بعدما يكون الاستثناء باطلا لعدم محل واذا ابطل الاستثناء صح الايجاب فيقع الطلاق
قلنا الايجاب لو بطل بالموت بان ماتت امرأة قبل تمام قوله انت طالق بطل واما
المبطل وهو الاستثناء فلا يبطل بالموت لان مبطل الشيء ما ينافيه والموت مبطل وكذا
الاستثناء مبطل ولا منافاة بين مبطل ومبطل في حكم الموجب فانه المبطل ينافيه فيقرره
وهذا معنى ما قال صاحب الهداية والموت ينافي الموجب لا المبطل وان مات هو ان
الزوج قبل الاستثناء يقع الطلاق حيث لم يتصل به الاستثناء قيل انما يعلم ارادته الاستثناء
بقوله قبل ذكر انا اطلق امرأتي واستثني او قال انت طالق فاخذ في التكلم بان شاء الله
فمات قبل تمامه وفي انت طالق ثلثا الا واحدة يقع ثنتان وفي انت طالق ثلثا الا ثنتين
يقع واحدة وفي ذكر مسئلتين اشارة الى ان استثناء القليل والكثير صحيح خلافا للفراء فانه   سواه م
لا يجوز استثناء الاكثر ويدعي انه لم يتكلم به العرب والاصل ان الاستثناء تكلم بالباقي
بعد الثنيا اي بما بقي من المستثنى منه بعد الاستثناء هو الصحيح ومعناه انه تكلم بالمستثنى
منه بعد الاستثناء وهو الاثنتان في مسئلة الاولى وواحدة في مسئلة الثانية اذ
لا فرق بين قول القائل لفلان علي درهم وبين قوله عشرة الا تسعة فيصح استثناء
البعض من الجملة لانه يبقى التكلم بالبعض بعده وقولنا هو الصحيح احتراز عن قول من يقول

انه اخراج بطريق المعارضة لاجماع اهل اللغة ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات
نفي وبهذا دليل على ان حكمه معارض حكم المستثنى منه واصحابنا ذكروا ان الاستثناء
تكلم بالباقي بعد الثنيا لان اهل اللغة قالوا قاطبة ان الاستثناء استخراج وتكلم
بالباقي بعد الثنيا واذا ثبت الوجهان وجب الجمع بينهما فقلنا انه استخراج وتكلم بالباقي
بوضعه واثبات ونفي باشارته وثمرة الخلاف بينهما في الاصل وتفريع في انت طالق ثلثا
الا ثلثا ثلث لانه لا يصح استثناء الكل من الكل مثل ان يقول له علي عشرة الا عشرة
لانه لم يبق بعد الاستثناء شيء يصير متكلما به وصارفا للفظ اليه فبقي كلامه الاول
فان يقع الثلث قال صاحب العناية وقد ظن بعض اصحابنا ان الاستثناء يقع
عن الطلاق باطل فلذلك لم يصح وليس كذلك الا انه ابطل استثناء الكل في الوصية مع
الوصية تحتمل الرجوع وذكر صاحب [illegible] الهداية في زياداته ان استثناء الكل
الكل انما لا يصح اذا كان بعين ذكر اللفظ واما اذا استثنى بغير ذكر اللفظ
وان كان استثناء الكل من الكل من حيث المعنى فانه لو قال كل نسائي طوالق الا زينب
وعمرة وبكرة وسلمى لا تطلق واحدة منهن وان كان هو استثناء الكل من الكل انتهى ثم
انهم قالوا الاستثناء انما يصح اذا كان موصولا ومرادهم من الاتصال ان لا ينقطع
ان شاء الله شلا عن قوله انت طالق بكلام آخر او سكوت لا للتنفس وعن المطالب
وفي الاستثناء المنفصل خلاف والاصح انه لا يعتبر لانه تعالى قد روي ان النبي صلى الله عليه
قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان شاء الله لانا نقول لا نعلم انه صحيح ولئن صح
فنقول لانم ان الاستثناء كان من كلام لغو متصل به ولئن سلمنا ان الاستثناء كان
منه لكن لانم ان فصل الكلام كان لاجل الاستثناء فلم لا يجوز ان يكون فصله لاجل
ما ورد به الحديث في قوله ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء
كذا في البيانية وعن ابن عباس رضي الله عنه انه كان يجوز الاستثناء المنفصل الى سنة

كما ان من قوله لاغزون قريشا الذي يعني قبل سنة لانه يحتمل الاستثناء

ختمه

تعالى وتعالى واذكر ربك اذا نسيت يعني اذا نسيت الاستثناء متصلا فاستثن مفصولة ولو قاسمنا
فيصح الاستثناء المنفصل لخراج العقود كلها من البيوع والانكحة وغيرهما من ان تكون لازمة
ولا يحتاج مطلق في الحلف اصلا لان مطلق يستثني اذا اثم وكذا ابتني اليمين ورسوله
بالاثم للحنث في الايمان ولو كان الاستثناء المنفصل جائزا لامر به حتى لا يلزمه الحنث ولا الاثم
واما قوله تعالى واذكر ربك اذا نسيت فمعناه اذا اثم انشاء الله او لكلمة فاذكره فيلزمه موصولا به وقت
انه يحكى ان صاحب الصفائح كان عند المنصور وكان يقراء عنده البخاري وابو حنيفة رحمه الله كان
حاضرا عنده فاراد ان يغري الخليفة عليه اي يغضبه فقال ان هذا الشيخ يخالف جدك في ان الاستثناء
المنفصل فقال له المنصور ابلغ من قدرك ان تخالف جدي فقال ان هذا يريد ان يفسد عليك
ملكك لانه اذا اجاز الاستثناء المنفصل فالناس يبايعونك ويحلفون ثم يخرجون ويستثنون
فيخرجون من البيعة والحنث فقال نعم ما قلت وغضب على محمد بن اسحق واخرجه من عنده **باب**
طلاق المريض لما فرغ من بيان طلاق الصحيح سنيا وبدعيا وصريحا وكناية تنجيزا
وتعليقا كلا وجزء شرع في بيان طلاق المريض متعرضا لبعض ما ذكر اذ المرض من العوارض السماوية
فاخر بيانه عن بيان حكم من به الاصل وهو الصحة الحالة التي يصير بها الرجل فارا بالطلاق
فلا يتنفذ تبرعه فيها اي في هذه الحالة الا من ثلث ما يغلب فيها الهلاك كمرض يمنعه عن اقامة
مصالحه خارج البيت كما يعتاده الاصحاء وان كان يتكلف القيام واما الذي يذهب
[illegible] في حوائجه فلا يكون فارا وقال بعضهم اذا كان يخطو ثلاث خطوات من غيران يستعين باحد
فهو صحيح حكما في التصرفات وهذا ضعيف لان المريض لا يعجز عن هذا القدر اذا تكلف والصحيح
انه اذا امكنه القيام بحوائجه في البيت ولا يمكنه القيام خارج البيت لا يكون مريضا مرض الموت
والمرأة اذا كانت بحيث لا يمكنها القيام بالصعود على السطح كانت مريضة والا فلا كذا في
نسخة الامام التي عندنا بقول الفقير هذا مخالف لما في اكثر المتون منها ان الفار مريض عجز
عن اقامة مصالحه خارج البيت وان كان يقضيها في البيت وهو يشتكي الا ان يقال قوله لا

تذكر

جعل

يكون غلط وقع من الكاتب في نسخة الصحيحة يكون بدونه لا قال صاحب التسهيل قال ابو الليث لا…
كونه صاحب فراش بل العبرة للغلبة ان كان الغالب منه ذلك المرض هو الموت فهو مرض الموت وان…
كان يخرج من البيت وقيل العبرة في حق الفقيه ان لا يقدر على الخروج الى المسجد وفي السوقي ان لا يقدر
على الخروج الى دكانه وفي المرأة ان لا تقدر على الخروج الى السطح انتهى وقد يثبت حكم الفرار
بما هو في معنى مرض في توقع الهلاك الغالب عليه حالا وهو بارز رجلا وتقرير ليقتل…
او رجم لان الغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار قال صاحب الهداية ولهذا اذا…
على هذا الخلاف منها راكب السفينة وهو بمنزلة الصحيح قال صاحب الكافي ولو انكسر السفينة
بقي على لوح او وقع في فم سبع فالغالب منه الهلاك فيتحقق به الفرار والحامل كالصحيحة فان…
الطلق فهي كالمريضة لان هلاكها لا يغلب ما لم يأخذها الطلق وعندنا كما اذا مضى
ستة اشهر من حين حبلت فهي كالمريضة لانها تستعد ساعة فساعة والمقعد والمفلوج ما دام…
فانه كالمريض فان صار قديما ولم يزد ذهوله فالصحيح في الطلاق وغيره انتهى فلو ابانها
بغير رضاها وهي ممن ترث وهو بتلك الحالة ثم مات عليها اي على تلك الحالة بذلك السبب او…
وهي في العدة ورثت وقال الشافعي لا ترث لان الزوجية قد بطلت بهذا العارض…
ولهذا لا يرثها اذا ماتت ولنا ان الزوجية سبب ارثها منه في مرض موته وهو قاصد
المنع قصد ابطال هذا السبب بالطلاق فيرد عليه قصده بتأخير عمله الى زمان انقضاء العدة
دفعا للضرر عنها فان قيل ان كان تأخير عمله لدفع الضرر عنها وجب ان يستوي فيه
موطوءة وغيرها وما قبل انقضاء العدة وما بعده اجيب بانه انما يصح توريثها منه اذا
امكن تأخير عمل الطلاق وقد امكن ذلك الى زمان انقضاء العدة لان النكاح في العدة باق
في حق بعض الآثار من حرمة التزوج وحرمة الخروج وغيره وحرمة نكاح الاخت ونحوه
نكاح رابعة سواها فجاز ان يبقى في حق ارثها منه دفعا للضرر عنها بخلاف غير موطوءة
وبعد زمان انقضاء العدة لان التأخير فيه غير ممكن لعدم بقاء النكاح اصلا…

فيها

…ابانها بغير رضاها لانه اذا كان الطلاق برضاها لا ترثه وقيدنا بقولنا وهي ممن ترث لانها
اذا كانت امة او كتابية لا ترث وانما قال فلو ابانها لانه اذا كان الطلاق رجعيا كان
ترثها منه باعتبار ان حكم النكاح باق من كل وجه لا باعتبار الفرار وقيد بقوله وهي في
العدة لانه ان مات بعد انقضائها لم ترث كما بينا وقال مالك ترث امرأة الفار بعد العدة
الا ان تتزوج بزوج اخر وقال ابن ابي ليلى انها ترث ما لم تتزوج ولنا ما روي عن عمر وعائشة
رضي الله عنهما ان امرأة الفار ترث ما دامت في العدة والترجيح لنا لقوله صلى الله عليه وسلم
اقتدوا باللذين من بعدي ابي بكر وعمر رضي الله عنهما وكذا ان طلبت لو طلبت من مريض رجعية
…طلقة رجعية فطلقها ثلاثا لان الطلاق الرجعي لا يزيل النكاح فلم تكن بطلبها راضية
…راضية ببطلان حقها وكذا لو طلق طالبة الرجعية بائنة عاد… يقول المقرر فيها
…الا ان الاولى للمصنف ان يقول فطلقها ثلاثا او بائنا الا ان يقال يعلم ذكر…
وكذا ابانه قبلة ابنه اي ابن الزوج بشهوة يعني ابان المريض امرأة فقبلت ابن
زوجها لا يمنع تقبيلها الارث اذ البينونة وقعت بابانته لا بتقبيلها واما اذا قبلت
ابن المريض حال قيام النكاح او بعد الطلاق الرجعي فانها لا ترث لوقوع الفرقة بالتقبيل
…مضافة اليها فلم يجب ابقاء النكاح في حق الارث نظرا لها مع رضاها ببطلان السبب
او ابانها وهو محصور في حصن او ابانها في صف القتال او ابانها وهو محبوس
…قصاص او رجم او ابانها يقدر على القيام بمصالحه خارج البيت لكنه مشتكي اي متوجع
…اوجاع او محموم لا ترث لان الحصن لدفع بأس العدو وكذا المنعة فلا يكون غالب حاله
الهلاك وقد يتخلص عن الحبس مع انه سليم البدن عيانا فلا يكون ايضا غالب حال المحبوس
الهلاك وكذا اذا قدر على القيام بمصالحه خارج البيت لكنه مشتك ومحموم لان غالب
…الصحة والانسان قلما يخلو عن الاشتكاء والحمى فلا يكون ايضا غالب حاله الهلاك
وكذا المختلعة ومخيرة اختارت نفسها يعني اذا اختلعت من مريض او قال المريض

لها اختاري فاختارت نفسها ثم مات وهي في العدة لم ترثه لانها رضيت بابطال حقها الا ان تختلع
التزمت المال والتزام المال دليل الرضا بابطال حقها وكذا اختيارها نفسها دليل الرضا
ولنا خيرتها وكذا لا ترث من طلقت ثلثا بامرها او بغير امرها لكن صح الزوج التطليق
ثم مات وهي في العدة وقال زفر ترث لانه قصد الفرار حين اوقع الطلاق في مرضه وقد مات
في العدة ولنا ان المرض اذا تعقبه برء فهو بمنزلة الصحة لانه ينعدم به مرض الموت فتبين
انه لا حق يتعلق بماله ويصير كانه طلقها وهو صحيح ثم مرض ومات وهي في العدة فلا يصير الزوج فارا
وكذا من ارتدت عياذا بالله تعالى بعدما ابانها الزوج ثم اسلمت لا ترث لانها بالردة ابطلت
اهلية الارث اذ المرتدة لا ترث احدا ولا بقاء له بدون الاهلية فاذا اسلمت بعد بطل النكاح
وجه لا يمكن توريثها بخلاف ما اذا طاوعت ابن المطلوب وكذا لا ترث مفرقة بسبب الجب والعنة او خيار
البلوغ او خيار العتق لانا انما اعتبرنا قيام الزوجية مع مبطل نظرا لها فاذا رضيت بالمبطل
لم تبق مستحقة للنظر بفعل المبطل عليه ولو فعلت ذلك اي ما ذكرنا من الخيار وهي مريضة لان
القيام بمصالح بينهما ثم ماتت وهي في العدة ورثها اي ورث الزوج من امرأته لانها
حقه بنقيضها النكاح في حق الارث دفعا للضرر عنه كما جعلناه في جانب الاختيار الا في الجب والعنة
لا يرثها لانه طلاق وهو مضاف الى الزوج انتهى ولو ابانها بامرها في مرضه او تصادقا
انه ابانها في صحته ومضت العدة ثم اوصى لها او اقر بدين فلها الاقل من ارثها
ومما اوصى او اقر اي لو طلقها بائنا في مرضه بامرها او قال لها في مرضه كنت طلقتك
في صحتي وانقضت عدتك وصدقته ثم اوصى لها بوصية او اقر لها بدين فلها الاقل
ارثها ومما اوصى او اقر اتفاقا في مسئلة الاولى وعند ابي حنيفة في مسئلة الثانية
وقالا يجوز اقراره ووصيته لها في مسئلة الثانية لانهما لما تصادقا على الطلاق وانقضاء
العدة صارت اجنبية عنه فانتفت التهمة الا ترى انه يقبل شهادته لها ويجوز
الزكوة فيها بخلاف مسئلة الاولى لان العدة باقية وهي سبب التهمة والحكم يدور مع
الاقرار

الاقرار والوصية يباب على دليل التهمة ولهذا يدار على النكاح والقرابة ولا عدة في مسئلة الثانية
ولابي حنيفة في مسئلتين ان التهمة قائمة لان المرأة قد تختار الطلاق لينفتح باب الاقرار والوصية
عليها فيزيد حقها والزوجان قد يتواضعان على الاقرار بالفرقة وانقضاء العدة ليبرها الزوج
بالزيادة على ميراثها وهذه التهمة في الزيادة فرددناها ولا تهمة في قدر الميراث فصححناه
ولا مواضعة عادة في حق الزكوة والشهادة فلا تهمة في هذين الحكمين فيجوز وضع الزكوة
فيها والشهادة لها بخلاف ما نحن فيه ولو انقضت في مسئلة الاولى كما قالا في مسئلة الثانية
فالمراد لها جميع ما اوصى او ما اقر لان الميراث لما بطل بسوالها زال المانع من صحة الاقرار
والوصية ثم ان كلمة من في قوله فلها الاقل من ارثها ليست صلة افعل التفضيل اذ لو كانت
صلة لفسد المعنى وهو ظاهر بل هي للبيان وافعل التفضيل يستعمل باللام على انه كان يكون ظرف
احد الامرين كذلك لا يجوز جمع اثنين منها على ما تقرر في النحو حتى ان النحويين قالوا
في قول الشاعر ولست بالاكثر منهم حصى ان من للتبعيض وافعل التفضيل مستعمل باللام وفي
الشريعة هنا ذكرنا هذا الكلام ان شئت فراجعه وان علق الطلاق بفعل اجنبي او
بمجيء الوقت في صور فعل الاجنبي او مجيء الوقت يعني اذا قال اذا صلى فلان الظهر او اذا
جاء راس الشهر فانت طالق ثلثا فصلى فلان الظهر او جاء راس الشهر فان كان التعليق والشرط
في مرضه ورثت لان القصد الى الفرار قد تحقق منه بمباشرة التعليق في حال تعلق
حقها بماله وان كان احدهما في الصحة لا ترث يعني ان كان التعليق في الصحة والشرط في مرضه
لا ترث عند الثلثة خلافا لزفر لان المعلق بالشرط ينزل عند وجود الشرط كالمنجز فيكون ايقاعا في
المرض ولنا ان التعليق السابق يصير تطليقا عند الشرط حكما لا قصدا ولا ظلم الا عن قصد فلا يرد
تصرفه وان كان التعليق في مرضه والشرط في الصحة لا ترث اتفاقا لانا قد كنا في حكم الصحيح
المنجز وان علق الطلاق بفعل نفسه سواء كان له منه بد او لا بد له منه كقوله اذا
دخلت الدار فانت طالق او اذا صليت فرض الظهر او قضيت الدين فانت طالق ثلثا

اي التعليق والشرط في مرض او الشرط فقط فيه والتعليق في الصحة ورثت لوجود قصد الابطال
اما بالتعليق او بمباشرة الشرط في مرض وهو ان لم يكن له من فعل الشرط بد فان التعليق
الفعل بد فيرد تصرفه دفعا للضرر عنها وكذا ترث لو علق بفعلها ولا بد لها منه
كقوله لها اذا اكلت الطعام فانت طالق وهما اي والحال ان التعليق والشرط في مرض
لانها مضطرة في مباشرة ما لها في الامتناع منه خوف الهلاك ولا رضاء مع الاضطرار
كذا ترث لو كان الشرط فقط اي لا التعليق فيه اي في مرض عند ابي حنيفة وابي
لان الدفع لحاجة الى المباشرة فينتقل الفعل اليه كانها الة للدفع كما اذا اكره زيد
على اتلاف مال الغير فاتلفه عمرو يضمن زيد لان المكره صار كانه آلة للمكره بكسر الراء
فعل المكره الحكم فكذا انما تخرج لما كانت المرأة مضطرة انتقل فعلها الى الزوج
فصار كانه فعل الشرط في مرضه فورثت لكونه فارا خلافا لمحمد فانها عنده لا ترث
لانه لم يوجد منه الصنع بعد تعلق حقها بماله وان كان لها اي للمرأة منه اي من الشرط
بد كقوله لها ان كلمت زيدا فانت طالق لا ترث على كل حال يعني سواء كانا في
او احدهما فيه لانه اذا كان لها منه بد فاتيانها بالشرط يكون رضا بالمشروط وان
قذفها ولاعن وهو مريض ورثت وهذا ملحق بالتعليق بفعل لا بد لها منه اذ هي
ملجأة الى الخصومة لدفع عار الزنا عن نفسها وكذا لو كان القذف في الصحة واللعان
في مرض ترث عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد لانه الحقها بالتعليق بفعل
لا بد لها منه وكذا خالفها هنا ايضا لما بينا انه ملحق به وان آلى منها اي حلف
وبانت به اي بالايلاء فان كان الايلاء في مرض كالبينونة ورثت لان الايلاء
في معنى تعليق الطلاق بمضي اربعة اشهر خالية عن الوقاع فيكون ملحقا بالتعليق بمجيء
الوقت وقد ذكر فيه ان التعليق والشرط ان كانا في مرض ورثت فكذا هذا وان
كان الايلاء في الصحة لا ترث كما كان كذا في التعليق بمجيء الوقت وفي الطلاق

ترث في جميع الوجوه سواء كان الطلاق بسؤالها او بغير سؤالها وسواء كان التعليق بفعلها او فعله
وسواء كان الفعل مما لها منه بد او لم يكن وسواء كان التعليق بفعل اجنبي او بمجيء الوقت
وسواء كان التعليق والشرط في مرض او احدهما فيه ان مات وهي في العدة لما بينا انه
يزيل النكاح حتى يحل الوطء فما لم يثبت قائما والا اي وان لم تمت في العدة لا ترث في الوجوه ٧ بل بعدها م
ثم اعلم ان كل ما ذكر من انها ترث انما ترث اذا مات وهي في العدة والله تعالى اعلم باب
الرجعة لما كانت الرجعة متأخرة عن الطلاق طبعا اخره وضعا ليوافق الوضع الطبع
بالفتح والكسر والفتح افصح ولغة مصدر رجع يرجع وفي الشريعة هي استدامة
القائم اي طلب دوام النكاح القائم في العدة متعلق باستدامة وبالقائم على سبيل
لان الاستدامة انما تكون في العدة وكون قيام النكاح انما هو في العدة فينقطع التنازع عما
النطع عند النحويين ثم ان لها شرائط احدها تقدم صريح الطلاق او بعض الفاظ الكناية
الثانية ان لا يكون على مال الطلاق مالا والثالثة ان لا يستوفي الثلث في الطلاق والرابعة
كون المرأة مدخولا بها والخامسة ان تكون العدة قائمة والسادسة ان لا يصف الطلاق بضرب
وجميعها يفهم صريحا من كلام المصنف الا شرط الدخول فانه يفهم ضمنا من الخامسة
لا عدة لغير مدخول بها ولا فرق لا احد في شرعيتها لثبوتها بالكتاب والسنة واجماع الامة
الكتاب فقوله تعالى فامسكوهن بمعروف وقوله فلا جناح عليهما ان يتراجعا والسنة وهي
مما يكثر ذكرها واجماع الامة ظاهر فمن طلق امرأته [illegible] ما دون ثلث
من الشريطة الثالثة بصريح الطلاق كقوله انت طالق ونحوه او بالثلث الاول
من كنايات اي من كنايات الطلاق وهي اعتدي واستبرئي رحمك وانت واحدة
من الشريطة الاولى ولم يصفه اي الطلاق بضرب من الشدة مثل انت طالق تطليقة
اربعينية او نحوها هذا هو الشريطة السادسة ولم يكن على مال هذا
الشريطة الثانية فله اي للزوج ان يراجع وان ابت يعني له بشرط المراجعة

رضاء المرأة بل له ان يراجع بغير رضاها ما دامت في العدة يفهم منه الشرطية لان …
فيفهم منه ضمنا شرطية كونها مدخولا بها معتبر وانما شرط كونها في العدة لان …
انما تتحقق في العدة لانه لا يبقى نكاح بعد انقضائها اصلا فكيف يتصور استدامته
بعد انقضائها بقوله متعلق بقوله ان يراجع راجعتك ان كانت حاضرة او راجعت
امرأتي ان كانت غائبة بالاعلام او في الحضرة ايضا بقوله امسكتك او انت عندي كما
كنت او انت امرأتي ان نوى الرجعة بما قلنا ولا خلاف لاصحابنا في جواز الرجعة بالقول وانما
بالفعل مثل ان يطأها او يقبلها او يلمسها بشهوة او ينظر الى فرجها بشهوة فيه صحيح
وقال الشافعي لا تصح الرجعة الا بالقول مع القدرة عليه لان الرجعة بمنزلة ابتداء
عنده حتى يحرم وطئها وابتداء النكاح لا يصح بالوطء ونحوه فكان …
حراما كما في الابتداء وعندنا هي عبارة عن الاستدامة فكل ما هو كذلك فالفعل …
عليه كما في اسقاط الخيار كذا في الهداية وتقريره الرجعة استدامة الملك والفعل …
على الاستدامة كما في اسقاط الخيار فانه من باع جارية بالخيار ثلثة ايام ثم …
في مدة سقط الخيار ودام ملكه عليها كما اذا اسقطه بالقول بل ههنا اولى لانه …
يحتاج الى رفع السبب بل الملك وهو البيع واما ههنا فلا يحتاج الى رفع الطلاق …
الى دفع ما لولاه لزال والدفع اسهل من الرفع كذا في العناية وعلى هذا قال او يفعل ما
حرمة مصاهرة اي له ان يراجع بفعل ما يوجب حرمة مصاهرة من وطء ومس …
من احد الجانبين ولا يختص مس ونحوه بالزوج بل ان مسته او قبلته او نظرت الى
فرجه يثبت الرجعة كما اذا قبلها او مسها او نظر الى فرجها بشهوة وان كان مس
بغير شهوة لا يثبت الرجعة لان ما يوجب الرجعة ما لا يحل ان يفعله بغير النكاح …
قد يحل بدون النكاح كما في القابلة والطبيب والخاتنة والشاهد …
اذا احتاج الى تحمل الشهادة والنظر الى غير الفرج قد يقع بين المساكنين والزوج …

بلغ
… الذي لو كان النظر اليه رجعة يطلقها فيطول عليها العدة وضرر بها فلم يكن … فاذا
… فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا كذا في العناية
… الاشهاد عليها فان لم يشهد صحت الرجعة يعني اذا اراد الرجعة يستحب ان يقول
… اشهد على اني قد راجعت امرأتي وقال الشافعي في احد قوليه لا تصح الرجعة
بدون الاشهاد وهو قول مالك كذا قال صاحب العناية وهو غير صحيح لان مالكا لا يوجب الاشهاد
في ابتداء النكاح فكيف يجعله شرطا في الرجعة واستدل بقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
… الامر المطلق في الرجعة عقيب الاشهاد وهو قوله تعالى فامسكوهن بمعروف وقوله تعالى الطلاق
مرتان فامساك بمعروف وقوله تعالى وبعولتهن احق بردهن في ذلك وقوله تعالى فلا جناح عليهما ان
يتراجعا … صح ان النبي عليه السلام امر ابن عمر ان يراجعها الا انه يستحب لزيادة الاحتياط كي لا يجري التناكر
… لان … في تطليقها فاذا اراد ان يدخل عليها ويصحبها لو راجعها هو كما في …
… في الآية وهي قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم محمولة على الاستحباب نفيا للتناكر
الا ان الامر … الاباحة لا للوجوب كما في قوله تعالى واشهدوا اذا تبايعتم الا ترى انه قرنها
… بالمفارقة حيث قال او فارقوهن بمعروف واشهدوا والاشهاد فيها مستحب فكذا في
الرجعة في هذا المحل اعتراض … في العناية فراجعه ويستحب اعلامها اي اعلام الرجعة بها اي
بالمرأة لانه لو لم يعلمها لربما تقع المرأة في معصية فانها قد تتزوج بناء على زعمها ان زوجها
راجعها وقد انقضت عدتها ويطؤها الزوج الثاني فكانت عاصية وزوجها الذي ارتجعها في
… بترك الاعلام وكره مع ذلك لو لم يعلمها صحت الرجعة لانها استدامة للقائم ليست بانشاء
… الزوج بالرجعة متفرقا في الصحة وتفرق الى ان في الصحة لا يتوقف على علم المرأة
… لكن تكون عاصية بغير علم اجنبيتها اذا تزوجت بغيره … وقعت في المعصية لا … تقصير جاء
… ولو قال الزوج بعد العدة كنت راجعتك فيها اي في العدة فصدقته صح
… لان النكاح يثبت بتصادق الزوجين فالرجعة اولى والا اي وان لم تصدقه فلا تصح الرجعة

لانه اخبر عما لا يمكن انشاؤه في الحال فيكون متهما الا انه يثبت بالتصديق بتنفي التهمة ولا يمين عليها عند ابي حنيفة
مسئلة الاستحلاف في الاشياء الستة ولو قالت امة قد راجعتك فقالت مجيبة له انقضت عدتي فالقول لها
الرجعة لانها صادفت حالة الانقضاء لانها امينة في الاخبار عن الانقضاء اذ لا يعلم ذلك الا منها
فقد اخبرت بذلك والاخبار يقتضي سبق المخبر به لا دليل على امتداد المدة او اخبرت اولا الحال
الرجعة واذا صادفت حالة الانقضاء لا تكون صحيحة فان قيل ان كان قولها يقتضي سبق الانقضاء
فقوله راجعتك يقتضي سبق الرجعة ايضا فلا تكون الرجعة في حال الانقضاء قلنا قوله راجعتك انشاء
امر لم يكن فلا يستدعي سبق الرجعة وقولها انقضت عدتي اخبار وهو اظهار امر قد كان فيقتضي سبق
الانقضاء ضرورة صحة قالها فانها قالا الرجعة صادفت العدة لبقائها ظاهرا الا ان تخبر
الرجعة فكانت واقعة في العدة وهي صحيحة لا محالة ولو قال زوج الامة بعد العدة كنت راجعتها في
العدة فصدقه سيدها وكذبته الامة فالقول لها عند ابي حنيفة وعندهما القول للسيد لان
البضع مملوك له بعد انقضاء العدة ... البضع مملوكة لغيره فكان الاقرار بها الزوج
بما هو خالص حقه فلا تهمة له وانه كان الاقرار عليها بالنكاح بان يقر بانه زوجها منه فكذا
والامام رحمه الله يقول حكم الرجعة يبتني على بقاء العدة وانقضائها وكل ما يبتني على ذلك يبتني
على قولها فيكون القول قولها فيه لكونها امينا والقول في العدة قولها فحكم الرجعة يبتني
قولها والفرق بينه وبين الاقرار بالتزويج بيته لانها صدقته في الرجعة لم يبق له حق في
بضعها فانى يكون اقرارا بما هو خالص حقه بخلاف الاقرار بالتزويج فانه اقرار بذلك
اي فيما قبله الامة وكذبه المولى القول للسيد اتفاقا في الصحيح اما عندهما فلان منافع البضع
خالصة ... بتزويجها والسيد يكذبه واما عنده في الصحيح فلانها منقضية العدة في الحال
بالاتفاق وبالانقضاء ظهر ملك المتعة للمولى وهي تبطله فلا يقبل قولها فيه بخلاف الوجه الاول
لان حق ... بالتصديق في الرجعة مع بقاء العدة عند الرجعة فلا يظهر ملكه مع العدة
في الصحيح احترازا عما روي عن ابي حنيفة ان القول للامة في هذه الصورة ايضا بناء على ان
امر

...ان يصدقه المولى والا فيبقى الرجعة بالاتفاق والا فان يكذباه في لم يصح الرجعة
...الا اذا برهن وان قال الزوج الامة قد راجعتك وقالت الامة مضت عدتي وانكرا
الزوج والسيد مضي العدة فالقول لها لانها امينة في ذلك اذ هي العالمة بانقضاء العدة
واذا طهرت المرأة من الحيض الاخير لعشرة انقطعت الرجعة وان لم تغتسل لان الحيض لا
يزيد على العشرة فبمجرد الانقطاع خرجت عن الحيض فانقضت العدة وانقطعت الرجعة
وان انقطع لاقل من عشرة لا تنقطع الرجعة ما لم تغتسل او يمضي عليها وقت صلوة لان فيما
دون العشرة يحتمل عود الدم فلا بد ان يعتضد الانقطاع بحقيقة الاغتسال او بلزوم حكم
من احكام الطاهرات بمضي وقت الصلوة يعني ان الوقت اذا مضى صارت الصلاة دينا في
ذمتها وهو من احكام الطاهرات او تتيمم وتصلي يعني ينقطع الرجعة اذا لم تجد الماء
وتيمم وان انقطع لاقل من عشرة فتيممت وصلت صلوة مكتوبة او تطوعا عند ابي حنيفة وابي يوسف
رحمهما الله وهو استحسان وعند محمد تنقطع بالتيمم وان لم تصل وهو قياس لان التيمم
عند العدم طهارة مطلقة حتى يثبت به من الاحكام ما يثبت بالاغتسال فكان بمنزلته
ولهما انه ملوث غير مطهر وانما اعتبر طهارة ضرورة ان لا تتضاعف الواجبات وهذه
الضرورة تتحقق ... طهارة في حكم الصلوة وفيما هو من توابعها ولا ضرورة في حكم الرجعة
فكان التيمم ... عند عدم الماء لا التيمم عند وجوده ولكنها اذا فرغت من الصلوة فقد
حكمنا بالطهارة ضرورة الحكم بصحة الصلوة وصحة الصلوة تثبت مطلقا لا ضرورة
فظهر في حق سقوط الفرض عن ذمتها وفي حق انقطاع الرجعة لانه من لوازمه وقبل
اداء الصلوة ما حكمنا بحكم من احكامها ثم قيل ينقطع بنفس ... الشروع في الصلوة
وقيل بعد الفراغ ليتقرر الحكم بجواز الصلوة وفي الكتاب ... بمجرد الانقطاع ينقطع الرجعة
... لانه لا يتوقف فوتها امارة زائدة وهو ... بغسل بعض وقت الصلوة لانها
لا تخاطب بالشرائع فيكتفى بمجرد الانقطاع ولو اغتسلت ونسيت اقل من عضو كاصبع

ونحوه انقطعت وان نسيت عضوًا لا ينقطع الرجعة والقياس فيهما دون العضو ايضا ان
لان حكم الجنابة والحيض لا يتجزى وجه الاستحسان وهو الفرق ان ما دون العضو يتسارع اليه
الجفاف لقلته فلا يتيقن بعدم وصول الماء اليه فقلنا بانه ينقطع الرجعة ولا يحل لها التزوج
اخذًا بالاحتياط فيهما بخلاف العضو الكامل لانه لا يتسارع اليه الجفاف ولا يغفل عنه عادة
فافترقا وكل من المضمضة والاستنشاق وما لا اقل وهو رواية الكرخي عن محمد لان في فرضيتهما
اختلافًا فان المضمضة والاستنشاق سنتان في الغسل عند مالك والشافعي وقال الا
ن الانقطاع بخلاف غيره من الاعضاء فانه لا خلاف لاحد في فرضيته وفي رواية عن ابي
يوسف كتمام العضو وهو رواية هشام عنه لان حكم الحيض باق لكونهما فرضين في
الجنابة ولو طلق حاملا او من ولدت ولدا منه وانكر وطئها له ان يراجع قال صاحب
الكافي يعني له امرأة حامل طلقها وانكر وطئها وقال لم اجامعها له الرجعة لانها اذا
حامل وقع الطلاق وظهر ذلك بان ولدت بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر فصار ما
منه لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش واذا ثبت منه شرعا جعل واطئا شرعا لان النسب
لا يخلو عن الماء ولا ماء بلا وطء واذا جعل واطئا شرعا صار مكذبا في قوله لم ا
واذا ثبت الوطء تأكد ملكه والطلاق في ملك متأكد يعقب الرجعة فبطل زعمه بتكذيب
الشرع انتهى الا يرى انه يثبت بهذا الوطء الاحصان فلان يثبت الرجعة اولى وبيان
الاولوية ان الاحصان له دخل في وجود عقوبة الرجم التي تندرئ بالشبهات ومع هذا
يثبت بهذا الوطء الحكمي فلان يثبت به الرجعة التي ليس فيها جهة العقوبة اولى
قال المولى يعقوب باشا لا حاجة في ظهور الحمل وقت الطلاق الى الولادة بعد الطلاق
لاقل من ستة اشهر لانه يجيء بعيد هذا ان نسب الولد يثبت في اقل من سنتين حملا
لفعله على الحل فيكذبه الشرع في قوله فيعلم منه ان الحمل يعرف بالولادة لاكثر من ستة
ايضا ولهذا قال في الهداية لان الحمل متى ظهر في مدة يتصور ان يكون منه ثم قال المولى

وجود الحمل يعرف بغير الولادة بقول النساء ويحكم به كما صرحوا به في دعوى العيب بسبب الحمل
فيعلم ايضا من الهداية وسائر الكتب في باب ثبوت النسب بانه اذا كان الحمل ظاهرا
او صدر الاعتراف منه قبل الرجوع يثبت النسب قبل الولادة فيحكم ههنا ايضا حملا لفعله على الحل فلذا يكفي
في اصلاح الوقاية فله الرجعة تساهل كما لا يخفى انتهى ما ذكره مولانا يعقوب باشا يقول الفقير فيه
ما ذكر يكون في قول الكافي وظهر ذلك بان ولدت بعد الطلاق لاقل من ستة اشهر غير محتاج اليه
لان الحمل يعرف بالولادة لاكثر من ستة اشهر ايضا على ما ذكره وكذا لو اذا ولدت منه قبل الطلاق
طلقها وقال لم اجامعها فله الرجعة ايضا لما مر من تكذيب الشرع بجعل الولد للفراش ولو كان
الطلاق ينقضي العدة بالولادة فلا يتصور الرجعة وان طلق من خلا بها وانكر وطئها ليس
له ان يراجعها لان تأكد الملك بالوطء وقد اقر بعدمه فيصدق في حق نفسه والرجعة حقه
ولم يصر مكذبا شرعا كما في الفصل الاول لو جعل كاملا في المهر ولا يجب المهر كاملا الا اذا
كان الطلاق بعد الدخول اجيب بانه لم يصر مكذبا شرعا وانما يكون مكذبا شرعا ان لو كان
تأكد المهر مستلزما لقبض مبدله وهو الوطء وليس كذلك وانما هو مستلزم لتسليم المبدل وقد حصل
بالخلوة الصحيحة اذ التسليم عبارة عن رفع الموانع بحيث يتمكن المتسلم عليه ويعتبر التسليم اليه على
قبضه وهو قد وجد لكن التسليم غير مستلزم للقبض فلا يلزم التكذيب بخلاف الفصل الاول لان
الحمل والولادة الولد الثابت النسب يستلزم القبض فيلزم التكذيب فان راجعها بعد ما خلا
بها وليس وقال لم اجامعها وأتت به ان له على الرجعة ثم ولدت بعد الرجعة لاقل من عامين
من يوم صحت تلك الرجعة اي الرجعة السابقة لان النسب ثابت لعدم الاقرار بانقضاء
العدة ولاحتمال العلوق فان الولد يبقى في البطن هذه المدة ولا يكون ذلك الا بالدخول لحصول
الوطء قبل الطلاق لا بعده لان فيما بعد يكون الوطء حراما لزوال الملك بنفس الطلاق وفي
العدة لان الفرض عدم الوطء فيها لانه انكر بعد الخلوة وقال لم اجامعها لا يحمل على الحرام واذا
كانت موطوءة قبل الطلاق كان الطلاق بعد الدخول فكذا يعقب الرجعة فكانت الرجعة صحيحة

٣٦٦

ولو قال لامرأته ان ولدت فانت طالق فولدت ولدا ثم ولدت ولدا آخر في بطن آخر فهو رجعة
من علوق طلاق امرأته بولادتها فولدت ولدا ثم ولدت ولدا فاما ان يكون بين الولدين
ستة اشهر او اقل فان كان الاقل فالولادة الثانية لا تكون دليل الرجعة فيكون الطلاق قد وقع بالولد
الاول وانقضت العدة بالولد الآخر ومعناه دليل على انه وطئها بعد الولد الاول
الرجعة وان كان الاول فهو المذكور في المتن لانه وقع الطلاق عليها بالولد الاول ووجبت
العدة لانها لم تقر بانقضاء العدة فيصير مراجعا ولا تفاوت في ذكر بين ان يكون بين
الولادتين ستة اشهر او اكثر من سنتين اذا لم تقر بانقضاء العدة لانها اذا ولدت
من سنتين فالولد الثاني يكون من علوق حادث ضرورة لان الولد لا يبقى في البطن
من سنتين ويكون من زوجها اذ لا يظن بها الزنا فكان رجعة ضرورة وان
ولدت لاقل من سنتين فالعلوق حادث ايضا والحوادث تضاف الى اقرب الازمان
امكن وقد امكن اذ تخلل بين الولادتين ستة اشهر فصاعدا كذا في الكافي وان قال
ولدت فانت طالق فولدت ثلثة اولاد من بطون مختلفة فالثاني والثالث رجعة لانها
اذا جاءت بالولد الاول وقع الطلاق وصارت معتدة وبالثاني صار مراجعا لما بينا
العلوق بوطء حادث في العدة ويقع الطلاق الثاني بولادة الولد الثاني لان اليمين معقودة
ووجبت العدة وبالولد الثالث صار مراجعا ايضا لما ذكرنا ويتم الثلث بولادة الولد
الثالث فتحتاج الى زوج آخر وعليها العدة بالاقراء لانها حائل من ذوات الحيض
الطلاق والمطلقة الرجعية تتشوف وتتزين اذ النكاح قائم بينهما والرجعة مستحبة
والتزين حامل عليها فيكون مشروعا قال صاحب القاموس شفته بضم الشين
الفاء شوفا جلوته ودينار مشوف اي مجلو وتشوفت الجارية تزينت قال صاحب
التشوف خاص في الوجه والتزين عام تفعل من شوفت الشيء جلوته ودينار
مشوف مجلو وهو ان تجلو المرأة وجهها وتصقل خدها كذا في نسخة العناية

تكون الولد الثاني من علوق حادث منه في العدة ح

كلها

عندنا يتولى التفسير على ما ذكره صاحب القاموس يكون شفت من حد ضرب فيكون قول صاحب العناية
من شوفت بتصحيح العين مخالفا له ويقتضي ان يكون من حد خوف او طول وكلام الجوهري موافق
لما بينا ولا يمكن ان يقال ان عبارة صاحب العناية من تشوف الشيء من التفعل لان
اللغة صرحوا بان تشوف لازم يقال تشوفت الجارية تزينت والله اعلم ويندب ان
لا يدخل عليها حتى يؤذنها اي لم يقصد رجعتها لانها ربما تكون متجردة فيقع نظره على موضع يصير
مراجعا ثم يطلقها فتطول العدة عليها وليس له ان يسافر بها حتى يراجعها وقال زفر
له ان يسافر بها لقيام النكاح ولهذا له ان يطأها عندنا ولنا قوله تع لا تخرجوهن من
بيوتهن فانها نزلت في الطلاق الرجعي بدليل قوله تع لعل الله يحدث بعد ذلك امرا اي لعله
يبدو له فيراجعها والمسافرة بها اخراج من البيت فيكون منهيا عنه فان قيل لم لا يكون
المسافرة دليلا على الرجعة اجيب بانه الاخراج منهي عنه والرجعة مندوب اليها وبينهما تناف
والطلاق الرجعي لا يحرم الوطء وقال الشافعي يحرمه لان حل الوطء بالزوجية وهي زائلة
لوجود القاطع وهو الطلاق ولنا ان الزوجية قائمة ولهذا يملك مراجعتها من غير رضاها
بالاتفاق ولو كانت زائلة لكانت اجنبية فلم تصح المراجعة بدون رضاها وله اي للزوج
ان تقع مبانته بما دون الثلث في العدة وبعدها لان حل المحلية وهو كونها ادمية
باق من محرمها باق لان زواله معلق بالطلقة الثالثة لقوله تع فان طلقها فلا تحل
له الآية على ما نذكره عن قريب انشاء الله تع والمعلق بالشرط معدوم قبله فينعدم زواله
قبل الطلقة الثالثة فان قيل هذا تعليل في مقابلة النص قال الله تع ولا تعزموا عقدة
النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله نهى عن العزم على نكاح المعتدة مطلقا والتعليل في مقابلته
باطل اجيب بان معنى الآية منع الغير عن العزم على نكاح المعتدة مطلقا لان المانع
اشتباه النسب ولا اشتباه في تجويز نكاح معتدته له اذ الاشتباه انما يكون على تقدير
المياه وذلك انما يكون في معتدة الغير كذا في العناية قال المولى سعدي افندي هذا ايضا

فبان

من

قيل التقليل في مقابلة النص والاولى ان يقال خص منه المطلق بالاجماع ولا تحل الحرة بعد الطلاق
الثلث ولا تحل الامة بعد ثنتين الا بعد زوج اخر بنكاح صحيح ومضي عدة بعد طلاق الزوج
او موته والاصل فيه قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره والمراد من قوله فان
طلقها الطلقة الثالثة عند اكثر اهل التاويل والثنتان في الامة كالثلث في الحرة لان
الرق منصف لحل المحلية ثم الغاية نكاح الزوج مطلقا والزوجية المطلقة انما تثبت بنكاح
صحيح فاذا تزوجها الثاني نكاحا فاسدا لا تحل للاول سواء دخل بها الثاني او لم يدخل
وشرط الدخول ثبت باشارة النص وهو طريقة بعض المشايخ وطريقتهم ان يحمل النكاح
على الوطء حملا للكلام على الافادة دون الاعادة فان العقد يستفيد باطلاق اسم الزوج
قوله زوجا غيره فلو حملنا النكاح على العقد كان ذكره تاكيدا والتاسيس اولى من التاكيد كذا
في الهداية قال مولانا الفاضل سعدي افندي رحمه الله تعالى هكذا ذكر الاصحاب وفيه نظر فان النكاح
منسوب الى المراة يراد به العقد لتصوره منها دون الوطء لاستحالته منها ويمكن ان يقال ان
نسبته اليها مجازا كما يقال زانية مجازا بالتمكين منه وهذا اقرب من حمله على العقد لان
على العقد مجازين احدهما ان النكاح حقيقة للوطء ومجاز في العقد وفيه حمله عليه
الثاني ان في تسمية الاجنبي زوجا باعتبار ما يؤول اليه وفيه حمل اللفظ على الاعادة
وفي حمله على الوطء مجاز واحد وهو نسبته اليها فكان اولى انتهى وفيه بحث لان التمكين
من الوطء لا يوجب الوطء ولا يلازمه الا ان يقال المراد التمكين المقارن للفعل
لا يبعد ان يقال قوله حتى تنكح زوجا غيره من قبيل عيشة راضية على الاسناد المجازي انتهى
كلام سعدي افندي ثم قال صاحب الهداية او يزاد على النص بالحديث المشهور وهو حديث
رفاعة بن وهب القرظي وهو انه طلق امراته في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تميمة بنت
عائشة بنت عبد الرحمن بن عتيك فتزوجت بعبد الرحمن بن الزبير القرظي ثم طلقها فاتت
النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا نبي الله ان زوجي عبد الرحمن طلقني قبل ان يمسني
وطئ م

ما اسكه به الا كهدبة ثوبي افارجع الى ابن عمي زوجي الاول فقال صلى الله عليه وسلم لا حتى يكون مس فلبثت ما
شاء الله ان تلبث ثم رجعت الى النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله ان زوجي الذي كان
تزوجني بعد زوجي الاول كان قد مسني فقال النبي صلى الله عليه وسلم كذبت بقولك الاول فلن
اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله عليه وسلم فاتت ابا بكر رضي الله عنه فقالت
يا خليفة رسول الله ارجع الى زوجي الاول فان زوجي الاخر قد مسني فقال لها ابو بكر
قد عهدت رسول الله حين قال لك وشهدته حين اتيته وعلمت ما قال لك فلا ترجعي اليه فلما
قبض ابو بكر اتت عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال لها لئن اتيتني بعد مرتك هذه لارجمنك
وفي بعض رواياته وفي بعض شهورها اتت النبي صلى الله عليه وسلم وقالت له ما قالت فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم لعلك تريدين ان ترجعي الى رفاعة لا حتى يذوق عسيلتك وتذوقي عسيلته
والحديث روايات مختلفة في بعضها بلفظ الغيبة وفي بعضها بلفظ الخطاب وهو حديث
مشهور يجوز الزيادة به على الكتاب ولا خلاف لاحد في اشتراط الدخول سوى سعيد بن
المسيب وقيل هو قول بشر المريسي وقوله غير معتبر لانه مخالف للخبر المشهور ولهذا لو قضى
به القاضي لا ينفذ وقال صاحب الخلاصة وهو قول سعيد مخالف للاجماع من افتى بهذا القول
لم يشترط الدخول فعليه لعنة الله والملائكة والناس اجمعين ولا تحل المطلقة له
اي للزوج الاول بملك يمين يعني اذا كانت المطلقة امة فباعها مولاها من المطلق
لا يحل له ان يطاها بملك اليمين لان الشرط وطء زوج غيره ولم يوجد ويحللها وطء
مراهق لوجود الدخول في نكاح صحيح وهو الشرط بالنص والمراد بالمراهق على ما فسره
في الجامع الصغير غلام لم يبلغ ومثله يجامع ومعناه ان يتحرك آلته ويشتهي وذكر في فوائد
شمس الائمة انه مقدر بعشر سنين فاذا جامع مثله امراة وجب عليها الغسل لالتقاء الختانين
او يستلزم انزالها واحلها للزوج الاول وان لم يكن عليه الغسل وان كان يؤمر به تخلقا واستحبابا
... وهو موضع قد امتنع فيه الصبيان ... ابليس فيهما ... بالعنق

ايش تريد فيما بينهم فلم لا يجري عليهم فلذلك اريد ان اعود اليهم من رجال الصوفية تحلقوا ابا بكر
ثم الصبي بالفعل في صوفية يتخلق بذلك ويعتاده فلكن هنا لعنا في تحليل وطئ المراهق
الحجة عليه ما بينا من وجود الدخول في نكاح صحيح لا وطء السيد لان الغاية نكاح الزوج
مولى لا يتم زوجا وبه قال عثمان وزيد بن ثابت سئل عن ذلك وعنده علي وزيد بن ثابت فرخص فيه عثمان
عثمان وزيد رضي الله عنهما وقالا هو زوج فقام علي كرم الله وجهه مغضبا كارها لما قالا
يقع الشرط الايلاج دون الانزال لانه كمال ومبالغة والكمال قيد زائد لا يثبت الا بدليل
دليل عليه بل الدليل يدل على عدمه لانه ذكر العسيلة وهي كناية عن اصابة حلاوة الجماع
تحصل بالايلاج على ان التصغير يدل على عدم الشبع بالانزال وما كان ايضا خالف
ويشترط الانزال ولهذا خالف وهو الصحيح ايضا لان الانزال لا يوجب ولو وطئها
الزوج الثاني وهي حائض او نفساء او صائمة تحل للاول وان كان عاصيا بفعله وان كان
مجنونا لا تحل للاول لان المجنون يجامع بالملكة والمراد فيه يوجب الايلاج وشرط ان الاول
صبية امرأة المجبوب ولم يطأ حلت للاول لانه محصنة ايضا في قول ابي يوسف وزفر
لا تحل للاول ولا تصير محصنة كذا في الينابيع فان تزوجها الثاني بشرط التحليل الظاهر ان
تزوجها بالواو لانه لا معنى للتفريع هنا بشرط التحليل كره لقوله عليه السلام لعن الله
المحلل والمحلل له كذا في الهداية ومحل الحديث الكراهة لا فساد النكاح وقال ابن الملك
شرع فما معنى اللعن على المحلل انه نكح على قصد الفراق والنكاح شرع للدوام فكان كالتيس المستعار
ومعنى اللعن على المحلل له انه صار سببا لمثل هذا النكاح والمراد من اللعن اظهار خساسة
لان الطبع السليم ينفر عن فعلهما لا حقيقة اللعن لانه صلى الله عليه وسلم ما بعث لعانا ولا طعانا
كذا في صاحب المحلل ماجورا ولعل اللعن اذا شرط الاجر وتحل للاول لوجود
الدخول في نكاح صحيح اذ النكاح لا يبطل بالشرط وعن ابي يوسف ان النكاح فاسد لان شرط
التحليل في معنى التوقيت في النكاح والنكاح موقت فاسد لكن هذا وله تحل للاول لفساد

النكاح

النكاح فمحمد انه اي النكاح بشرط التحليل صحيح لانه لا يفسد بالشروط ولا تحل للاول لانه
استعجل ما اخره الشرع لان النكاح عقد عمر وشرط التحليل فيجازى بمنع مقصوده كما في
قتل مورثه والزوج الثاني يهدم ما دون الثلاث اي حكمه ايضا اي كما يهدم حكم الثلاث حتى لو
هذه مسئلة الهدم ذكرها تفصيلا فيما مر بالتقريب فلا نفيد فمن طلقت
ما دون الثلاث وعادت اليه اي الى الزوج الاول بعد وطئ زوج آخر عادت اليه
بثلث تطليقات ما دون الثلاث وعند محمد عادت اليه بما بقي اي الشر طلقت اولا
بالواحدة ان طلقت اولا ثنتين ولو قالت مطلقة الثلث انقضت عدتي
وانقضت عدتي من زوج الثاني تحتمل ذلك فله اي الزوج تصديقها
ظنه صدقها لان اخبارها لا تخلو ان يكون من باب المعاملات النكاح
البضع يكون مقوما عند الدخول او من باب الديانات لتعلق الحل والحرمة به فيقبل
يقبل خبر الواحد صاحب الهداية وكلام صاحب الهداية يوهم ان اصلها بقوله
وان لم يكن عدلا لانه اطلق في التعليل حيث قال لانه معاملة او امر ديني لتعلق الحل
الواحد فيها مقبول لكن في الرواية منصوصة بان الزوج الاول لا
عليه ان يتزوجها اذا كانت عنده ثقة او كان وقع في قلبه انها صادقة انتهى
الفقير ما نقل من الرواية لا يثبت ما ادعاه من لزوم كونها عدلا على انه صاحب الهداية
ايضا اذا كان في غالب ظنه انها صادقة ثم ساق الدليل ثم انهم اختلفوا
في مدة قال ابو حنيفة لا تصدق في اقل من ستين يوما وقالا لا تصدق في تسعة
يوما تخريج قولهما انه يجعل كانه طلقها في اخر الطهر واقل الحيض ثلثة
واقل الطهر خمسة عشر يوما فالثلثة اذا كانت ثلاث مرات كان تسعة والطهران
فلذلك صدقت في تسعة وثلاثين يوما لانها امينة اخبرت بما هو محتمل فوجب قبول
واما تخريج قول ابي حنيفة رحمه الله فيجعل كانه طلقها في اول الطهر تحرزا عن ايقاع

٧ الطهر

الثلاث في الطهر بعد الجماع وطهر خمسة عشر يوما لانه لا غاية لاكثره فقدرناه باقله
لانه من الثلث ولادة يكون حيضا اقل الحيض او عشرة الا اكثر الحيض فيعتبر الوسط من ذلك خمس
ايام فثلث اطهار كل طهر خمسة عشر يكون خمسة واربعين وثلاث حيض كل حيض خمسة يكون خمسة
عشر فذلك ستون يوما وهذا على ما ذكر محمد واما على رواية الحسن فيجعل كانه طلقها في آخر
الطهر لان التحرز عن تطويل العدة واجب وايقاع الطلاق في آخر الطهر اقرب الى التحرز
عن تطويل العدة ثم حيضها عشرة لانا لما قدرنا طهرها باقل مدة نظرا لها يقدر حيضها
باكثر مدة نظرا له فثلث حيض كل حيض عشرة ثلثون وطهران كل طهر خمسة عشر ثلثون
كذا في العناية وسائر شروح الهداية يقول الفقير قد سامحوا في تقديرهن مدة حيض
اعتمادا على انهم لا يبيحون والا فالظاهر ان تصدق على قولهما في ثمانية وثلثين
وعلى قوله في ... وعشرين يوما لان العدة تثبت بتدبر

باب الايلاء

قال لما فرغ من ذكر الطلاق ذكر في اول كتاب الطلاق ان التصرفات التي تنفذ من الزوج بحكم ملك
اربعة انواع الطلاق والايلاء واللعان والخلع ثم قدم فبدأ بالطلاق لانه الاصل
مباح للزوج في وقته ثم ادنى درجة منه في الاباحة الايلاء لانه من حيث انه يمين
ولكن فيه نوع من الظلم فكان ادنى منه في الاباحة وهو في اللغة عبارة عن اليمين تعالى الي يولي
الالية اذا حلف وفي الشريعة هو اي الايلاء الحلف على ترك قربان المنكوحة مدته
اي مدة الايلاء وسبب الطلاق الرجعي وهو عدم موافقة ومشابهته له من ان
الابانة فيها موقتة الوقت لكن من الناس من يختار الطلاق الرجعي لان ...
لا يستعقب بكرهها ومنهم من يختار الايلاء لان ... من غير تنقيص
عدد الطلاق بخلاف الرجعي وشرطه ان يكون صادرا من اهل الطلاق عند ابي حنيفة او اهل
الكفارة عندهما وان يكون منكوحة في مدة اربعة اشهر فصاعدا وركنه ان يقول
لا اقربك اربعة اشهر او نحوه او يقول ايه وبكر فهو كحجة وامثاله وحكمه لزوم الكفارة

بالزمان في الاول ولزوم الجزاء في الثاني ووقوع تطليقة بائنة اذا مضت مدة الايلاء فهي من
ترتيب الحنث والترتيب شيء عن هذه اقول هو ... له يخلو عن احد هذه وهي ان الايلاء
اربعة اشهر للحرة وشهران للامة لان الرق تنصيف الحرة في الجميع فلا ايلاء لو حلف على
اقل منها اي من اربعة اشهر للحرة ومن شهرين للامة وقال ابن ابي ليلى هو مول ان ترك
وطئها اربعة اشهر بانت منه بتطليقة وهكذا كان يقول ابو حنيفة اولا فلما بلغه فتوى
ابن عباس رضي الله عنهما لا ايلاء فيما دون اربعة اشهر رجع عن قوله فان قيل فتوى ابن
عباس مخالف لظاهر النصوص لان قال الله تعالى للذين يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر فالتقييد
يكون زيادة على النص وهي لا تجوز بفتوى ابن عباس فكيف رجع ابو حنيفة عن قوله بقوله
قلنا ان قول ابن عباس رضي الله عنهما وقع في المقدرات الشرعية فكان مسموعا ...
... مدة فيجعل تفسيرا للنص لا تقييدا وتغييرا والله اعلم للذين يؤلون من نسائهم
اربعة اشهر ثم يبقى اربعة اشهر ترك الاول لدلالة الكلام فكان من باب الاكتفاء وحكمه
حكم الايلاء وقوع طلقة بائنة ان بر لانه من الايلاء عندنا ان مضت اربعة اشهر
ثم ... فانه طالق بائن وقال الشافعي لا يقع الفرقة بمضي المدة ولكنه يوقف بعد المدة
الى ان يفيء اليها او يفارقها فان ابى ان يفعل تعين يفرق القاضي بينهما ولنا انه
طلقها بائنة لانه مانع حقها في الجماع فينوب القاضي منابه في التسريح كما في الجب والعنة ولنا
انه ظلمها بمنع حقها وهو الوطء في مدة فجازاه الشرع بزوال النعمة النكاح عند مضي المدة
عليها غضب ... ولا يحصل التخليص بالرجعي فوقع بائنا وهو ماثور عن عثمان وعلي
والعبادلة الثلثة وزيد بن ثابت واعترض بان الزوج انما يكون ظالما بمنع حقها اذا
لم يطأها مرة واما اذا وطئها مرة فقد سقط حقها واجيب بان حقها سقط بالجماع مرة
... في القضاء واما في الديانة فلا فكان الجزاء زوال النعمة بوقوع الطلاق لمنعه
حقها ديانة قال ... سعد ... اقول والظاهر ان لها حقا في الجماع في كل اربعة اشهر

مرة لا اقل ولزوم الكفارة اذا قال والله لا اقربك اربعة اشهر او لزوم الجزاء اذا قال ان
فعلت كذا ان حنث لان الكفارة او الجزاء موجب الحنث وقال الشافعي لا يلزمه لان الله تعالى
قال فان فاؤا فان الله غفور رحيم فانه وعد المغفرة والمغفور لا يجب عليه عقوبة قلنا وعد
المغفرة في الآخرة وذلك لا ينافي وجوب الكفارة او الجزاء في الدنيا فلو قال لزوجته ان
لا اقربك شهرا او والله لا اقربك اربعة اشهر موقتة كان موليا لما تلونا من قوله تعالى
يؤلون من نسائهم تربص اربعة اشهر الآية فتامل وكذا يكون موليا لو قال ان قربتك
فعلي حج او صوم او صدقة او فانت طالق او عبدي حر لتحقق المنع باليمين وهو ذكر الشرط
والجزاء وهذه الاجزية مانعة من مباشرة الشرط لما فيها من المشقة فان قربها في المدة
حنث وسقط الايلاء على معنى انه لو مضى اربعة اشهر لا يقع الطلاق لان اليمين ترتفع
والا اي وان لم يقربها في المدة بانت بمضيها وسقط اليمين ان حلف على اربعة اشهر لانها
كانت موقتة به وبقيت اليمين ان اطلق يعني اذا قال والله لا اقربك فلم يقربها بانت
اربعة اشهر ولم يسقط اليمين لانها مطلقة ولم يوجد الحنث لتنحل به الا انه لا يتكرر
قبل التزوج لانه لم يوجد منع الحق بعد البينونة اذ لا حق لها في الجماع بعدها وهذا
عامة المشايخ وكان الفقيه ابو سهل يقول بتكرر الطلاق بتكرر المدة يعني اذا مضت
الايلاء قبل انقضاء العدة يقع الطلاق ثانيا لان الايلاء في حق الطلاق بمنزلة شرط
بتكررها انه قال كلما مضت اربعة اشهر ولم اقربك فانت طالق باين والاصح قول العامة
فلو نكحها ثانيا عاد الايلاء فان مضت مدة اخرى اي اربعة اشهر بلا وطء بانت
باخرى لان اليمين باقية لاطلاقها وبالتزوج حدث حقها فيتحقق الظلم فيزال بالطلاق
البائن فان نكحها ثالثا فكذلك اي وقعت بمضي اربعة اخرى طلقة ثالثة ان لم يقربها
فتحتاج اذن الى زوج اخر لثبوت الحرمة الغليظة بالطلقات الثلاث فان تزوجها
بعد زوج اخر فلا ايلاء يعني ان تزوجها بعد زوج اخر ومضت اربعة اشهر ولم يقربها لا

الطلاق

يتوّر الفقير ننا تامل

ح

الطلاق تنتفي ببطلان هذا الملك لما ذكرنا انه بمنزلة التعليق بعدم القربان وتعليق الطلاق يختص
بالملك هذا الملك الذي حصل فيه التعليق وقد مر في باب التعليق واليمين باقية لاطلاقها وعدم
الحنث فان وطئ لزم الكفارة او الجزاء لوجود الحنث ولا يشترط مضي المدة وان لم يطأها لما
ذكرنا من تنجز الايلاء ببطلان هذا الملك وكذا لو آلى من اجنبية او من مبانته يعني لو قال
لاجنبية او لمبانته والله لا اقربك لا يكون موليا لان محل الايلاء من يكون من نسائنا لقوله
تعالى من نسائهم والاجنبية والمبانة ليستا من نسائنا وان قربها قبل التزوج او بعده كفر لتحقق الحنث اذ
اليمين منعقدة في حقه لان اليمين يعتمد تصور الفعل المحلوف عليه حسا ولا يعتمد حله وحرمته
الا ترى انه لو قال لا اشربن الخمر في هذا اليوم فمضى اليوم ولم يشرب حنث وان كان الفعل حراما
واما المطلقة الرجعية فهي زوجة يعني اذا آلى من مطلقته الرجعية كان موليا لان
الزوجية قائمة فيها واعترض بان الايلاء جزاء الظلم بمنع حقها في الجماع والمطلقة الرجعية ليس لها
حق في الجماع لا قضاء ولا ديانة ولهذا لم يكن لها ولاية مطالبته بذلك حتى كان يستحب للزوج
مراجعتها بغير الجماع فلا يكون الزوج ظالما فينبغي ان لا يترتب عليه جزاء الظلم الذي هو
الايلاء واجاب شمس الائمة الكردري رحمه الله بان الحكم منصوص عليه في النص لا المعنى
والمطلقة الرجعية من نسائنا بالنص وهو قوله تعالى وبعولتهن احق بردهن والبعل هو الزوج
فكانت المرأة من نسائه فكان الحكم المرتب على نساء الازواج بقوله للذين يؤلون من نسائهم
متناولا المطلقة الرجعية ولا ايلاء فيما دون اربعة اشهر لقول ابن عباس لا ايلاء فيما دون
اربعة اشهر يقول الفقير هذا الكلام كالحشو لانه قد عين في اول الباب وهي اربعة اشهر للحرة وشهران للامة

ح

ولانه لا ايلاء لو حلف على اقل منها الا انه كرر ليفرع عليه ما بعده وهو قوله فلو قال والله
لا اقربك شهرين وشهرين بعدهما كان ايلاء لانه جمع بينهما بحرف الجمع فصار كجمعه بلفظ
الاربعة فلا يكون فيما دون اربعة اشهر ولو مكث يوما اي لو قال والله لا اقربك شهرين فمكث يوما
او ساعة ثم قال لا اقربك شهرين بعد الشهرين الاولين فليس بايلاء لان الثاني ايجاب مبتدأ

والثالث في ذلك انه اذا لم يعد اسم الله في المعطوف لانه لو لم يمكث بينهما ساعة دخل المولى
وحكم المعطوف عليه كما في مسئلة الاولى واما اذا اعاد اسم الله مع ذكر حرف النفي كان ايلاء
مبتدا ادعى هذا لا يكون موليا في مسئلة الثانية لوجود المكث واعادة حرف النفي فيه
فمنعها بعد اليمين الاولى شهرين وفي الثانية مضافة الى الاولى بقوله بعد شهرين الاولين
اربعة اشهر الا يوما مكث فيه فصار كانه قال والله لا اقربك اربعة اشهر الا يوما كاملا فلا
يتحقق مدة المنع فلا يكون موليا ويكون كلاما بيمين مستقل ولو قال والله لا اقربك شهرين بعد
شهرين لا يصير موليا لانه باعادة حرف النفي صار ايجابا اخر وصار اجلين وتداخلا
لو قال والله لا اكلم فلانا يوما ولا يومين ان اليمين ينقضي بيومين لانه اعاد كلمة النفي
فصار كلامه منفردا عن الاول فتداخل فيهما بعد الانفراد لان الزمن الواحد يصلح ظرفا
لايمان كثيرة فانه من قال والله لا اكلم فلانا شهرا ولا ادخل هذه الدار شهرا ولا اكل
هذا الطعام شهرا فمضى شهر واحد ينتهي الايمان كلها فكذلك ههنا ان مضى شهران
فقد مضت كل واحدة من اليمين فيمكنه قربة امراته في مدة الايلاء بغير شيء يلزمه فلا يصير
موليا بخلاف المسئلة الاولى فانه لما لم يورد حرف النفي الثانية يبنى على مدة كان الكل مدة
واحدة فكان موليا وكذا لا يكون موليا لو قال لا اقربك سنة الا يوما خلافا لزفر هو يقول
الاستثناء الى آخر السنة فيتم مدة المنع ولنا ان المولى من لا يمكنه القربان اربعة اشهر
الا بشيء يلزمه وهو اليمين صادق على ما نحن فيه لانه يمكنه القربان اذ يستثني يوم منكر
من يوم عينه فيه بعد عينه الا ويمكن ان يكون اليوم مستثنى فيقربها فيه من غير شيء يلزمه
بخلاف صرفه الى آخر السنة لانه يعني فكان منكرا الكلام منكر الا معين بغير حاجة لا يجوز
لا يمنع انعقاد اليمين فان قربها في يوم وقد بقي من السنة اربعة اشهر او اكثر صار موليا
لسقوط الاستثناء ولو قال والله لا ادخل بصرة وامراته فيها لا يكون موليا لانه يمكنه
من غير شيء يلزمه بالاخراج من البصرة وان عجز المولى عن وطئها بمرضه او مرضها او رتقها

اصرف

بمرض او بجب او لانه بينها وبينه مسافة اربعة اشهر ففيئه ان يقول فئت اليها اي تم العذر وفي الحلف لا
الرتقة هذه اعذار بعضها عم كليهما وبعضها مختص بها وبعضها مختص به فالمرض عم كليهما والرتق
وانسداد الفرج بحيث لا يستطاع جماعها او لا يوجد لها الا المبال فانه مختص بها والصغر ايضا
مختص بها لان الصغر قبله لا يتحقق بعد صحة الايلاء والجب مختص بالزوج وبعد مسافة اربعة
اشهر بينهما معنى لا يتعلق بهما فانه ان فئت اليها سقط الايلاء عندنا وعند الشافعي لا فيء الا بالجماع لتمام
وبه ذهب الطحاوي لانه لو كان فيئا لكان حنثا لان الفيء يستلزم حكمين وجوب الكفارة وانتفاء
الايلاء ثم الفيء باللسان لا يعتبر في احد الحكمين وهو الكفارة وكذا في الاخر ولنا انه اذاها
بذكر المنع لان الزوج اذا كان عاجزا عن الجماع حال الايلاء لم يكن قصد الاضرار بمنع حقها في
الجماع اذا لا حق لها فيه وانما قصد الايحاش بذلك ومثله ظلم يرتفع باللسان فاذا ارضاها باللسان
ارتفع الظلم لان التوبة بحسب الجناية فلا يجازى بالطلاق ولا يلزم من كونه فيئا على هذا الوجه
وجوب الكفارة لانها جزاء الحنث والحنث لا يتحقق بالفيء باللسان فلو لم يستمر العذر منه
الى ان الحلف الى آخر مدة فزال العذر في مدة تعين الفيء بالوطء ولا يكون مجرد ان يقول
فئت اليها لانه قدر على الاصل قبل حصول المقصود بالخلف ولقائل ان يقول هو ان اذا كان
عاجزا حال الايلاء لا نم ان الاذى في ترك الجماع لما ذكرنا آنفا انه اذاها بذكر المنع فيكون ارضاؤها
باللسان وللحلو ان المرض قد يطول وقد يقصر فلا تعذر ان يقصر عن مدة الايلاء ويقدر على الجماع
الا بمنع حقها في الجماع ويكون اذى قصد في الابتداء لم يكن الا منع الحق بالجماع والثاني في الفيء
بالجماع وان قال لها انت علي حرام كان موليا ان نوى التحريم او لم ينو شيئا فان قربها كفر وان
تركها حتى مضت اربعة اشهر بانت بالايلاء اما اذا اراد التحريم فلان الثاني في تحريم الحلال
انما هو يمين عندنا لقوله تعالى يا ايها النبي لم تحرم ما احل الله لك الى قوله قد فرض الله لكم تحلة
ايمانكم واما اذا لم يرد شيئا فلان الحرمة الثابتة باليمين دون الحرمة لان في الايلاء الوطء حلال قبل
الكفارة وفي الظهار ليس كذلك ولان الحرمة في الايلاء لا تثبت في الحال ما لم تنقض اربعة اشهر وفي الظهار ر

تثبت في الحال وان نوى ظهارا فظهار في قول ابي حنيفة وابي يوسف رحمهما الله وقال محمد لا يكون ظهارا
نقله شمس الائمة السرخسي عن النوادر لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وهو الركن فيه ولا تشبيه
ههنا فلا يكون ظهارا ولهما انه اطلق الحرمة وهي تحتمل انواعا والظهار نوع منها فيكون منويا من
مطلق الحرمة ومنه نوى يحتمل كلامه صدق وان نوى الكذب فكذب لانه نوى حقيقة كلامه لان
المرأة كانت حلالا له فقوله انت حرام خبر ليس بمطابق للواقع فيكون كذبا وقال صاحب الهداية
وقيل نظرا الى الكذب اذا كان حقيقة كلامه وجب ان ينصرف اليه بلا نية ولا يفتقر الى
عند الاقترانية او نية لان الحقيقة لا تحتاج الى شيء من ذلك وقيل لا يصدق في القضاء
ذكر الطحاوي والكرخي في مختصرهما ان القاضي لا يصدقه في ابطال الايلاء لانه يمين
لكونه تحريم الحلال انتهى وان نوى الطلاق فبائن وان لم ينو شيئا في العدد او نوى ثنتين
او ثنتين فهي واحدة بائنة وان نوى الثلاث فثلاث لانه من الكنايات وقد تقدم الكناية
والفتوى على وقوع الطلاق به وان لم ينو لجعله ناويا عرفا قال ابو بكر الاسكاف وابو
الهندواني وابو بكر بن سعيد قال الفقيه ابو الليث وبه ناخذ لان العادة جرت فيما بين الناس
زماننا هذا انهم يريدون بهذا اللفظ الطلاق وعن هذا قالوا لو نوى غيره لا يصدق في القضاء
وكذا الفتوى على وقوع الطلاق بقوله كل حل علي حرام وكذا بقوله هرجه بدست راست
كيرم بر وي حرام للعرف قال صاحب الهداية ومشايخنا من يصرف لفظ التحريم الى الطلاق
من غير نية بحكم العرف والله اعلم

باب الخلع

اخر الخلع عن الايلاء لمعنى ان
ان الايلاء لتجرده عن المال اقرب الى الطلاق بخلاف الخلع فان فيه معنى المعاوضة من جانب
المرأة وقال الاكمل ان سبب الايلاء نشوز من قبل الزوج والخلع نشوز من قبل المرأة غالبا
بالرجل على ما بالمرأة والخلع بالضم اسم من قولهم خلعت المرأة زوجها واختلعت منه اذا
هو الفصل عن النكاح هذا هو التعريف الذي اختاره صاحب الكنز لكن لا يخلو عن
وقيل هو ان تفتدي المرأة نفسها بالمال لتخلعها به اي بالمال هذا هو التعريف الذي اختاره

[illegible] ما فصلنا ولقد احسن في ترتيبه ولا باس به اي بالخلع عند الحاجة لقوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به
[illegible] اي لا جناح على الرجل فيما اخذ ولا على المرأة فيما اعطت سمى الله ما اعطته فداء من
[illegible] الاسراء بالمشقة لان النساء عوان عند الازواج بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم اتقوا
الله في النساء فانهن عوان عندكم والعاني هو الاسير فكان المال الذي يعطى في تخليصهن فداء
[illegible] كره اي للزوج اخذ شيء ان نشز لقوله تعالى وان اردتم استبدال زوج مكان زوج
وآتيتم احداهن قنطارا فلا تاخذوا منه شيئا اتاخذونه بهتانا واثما مبينا فان قيل
النهي ورد عن فعل حسي وهو الاخذ ومثله يقتضي عدم مشروعيته ثم هو مؤكد بالتاكيد وهو قوله
اتاخذونه بهتانا واثما مبينا وكيف تاخذونه وقد افضى بعضكم الى بعض واخذن منكم
ميثاقا غليظا فكيف افاد الجواز مع الكراهة اجيب بان النهي وان ورد عن فعل حسي
لكنه لمعنى في غيره وهو زيادة الايحاش فلا يعدم المشروعية في نفسه كما في قوله صلى الله عليه وسلم
لا تتخذوا الدواب كراسي والا هذا الذي ذكره صاحب الهداية في [illegible] وهو قوله وان
[illegible] فلا يزيد في حقها باخذ الزيادة وكره اخذ اكثر مما اعطاها
[illegible] دون الجامع الصغير طاب الفضل ايضا لاطلاق ما تلونا اولا فانه لا يفصل بين الفضل
[illegible] وجه رواية كراهة الزيادة وهو رواية القدوري وهي رواية كتاب الطلاق
[illegible] الاصل قوله صلى الله عليه وسلم في امرأة ثابت بن قيس بن شماس اما الزيادة فلا وقصتها ما روي
[illegible] جميلة بنت سلول كانت تحت ثابت بن قيس فجاءت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت لا
[illegible] لا اعيب على ثابت في دين ولا خلق ولكني اخشى الكفر في الاسلام لشدة
بغضي اياه فقال عليه السلام اتردين عليه حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام
اتردين حديقته فقالت نعم وزيادة فقال عليه السلام اما الزيادة فلا وان كان النشوز
منها بما روينا من الحديث فان قوله عليه السلام اما الزيادة فلا ينفي اباحة اخذ
الفضل واذا انتفت الاباحة كان مكروها ولو اخذ الزيادة جاز في القضاء وكذلك اذا

وقال الفضل زين الدين فيجمع الطالبين ان القرض من الاسلام اي الكفران اي عدم الكفر كما هو سنة اي عدم المشاركة قد حكم كفران النعمة وما اراده من الانام لا يخفى وسماه كفرا لمنافاته حكم الاسلام

اخذ والنشوز منه لا تقتضيه ما تلونا من قوله تعالى فلا جناح عليهما فيما افتدت به شيئا ان الجواز كان
وان اخذ الزيادة في القضاء وما باحة اخذ الزيادة فقد ترك العمل في حق الاباحة
فتوعيوا لان الباقي ولكن الائمة قد فرقوا بين المباح والجائز بان كل مباح جائز دون العكس لان
الجواز ضد الحرمة والاباحة ضد الكراهة فاذا انتفى الجواز ثبت ضدها وهو الكراهة
يثبت به الجواز اجتماع الحل مع الكراهة وقد ترك ما تلونا في حق الاباحة لمعارض
قوله صلى الله عليه وسلم اما الزيادة فلا لكونه نهيا لمعنى في غيره وهو زيادة الايحاش زوجها
كسر وعقيم فيتوبعوا لا بغير الباقي وهو الجواز كذا في النهاية وشرح الكفاية ونهاية
بحيث من وجهين وجوابه فراجعه ومعنى النشوز كراهة كل واحد منهما صاحبه
قال النسفي نشزت المرأة على زوجها فهي ناشزة اذا ابغضته
وفي طاج النشوز يكون من الزوجين قال صاحب القاموس ونشزت نشوزا استعصت
زوجها وابغضته وبعلها عليها ضربها وجفاها والواقع به اي بالخلع والطلاق على مال
وطلقت على الخلع مثله طلاق باين لقوله عليه السلام الخلع تطليقة باينة رواه
علي وابن مسعود رضي الله عنهم موقوفا عليهم او مرفوعا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم ولانه يحتمل
حتى صار من الكنايات والواقع بالكناية باين فان قيل لو كان من الكنايات لاحتاج الى النية
وليس بشرط اجيب بان ذكر المال اغنى عن النية ههنا وبانه ان الخلع يحتمل الانخلاع عن
الكنايات اي الحبال او عن النكاح فلما ذكر العوض تعين الانخلاع عن النكاح فلا حاجة الى النية
ولهذا لو قال خالعتك ولم يذكر العوض لا يقع ما لم ينو فيكون ذكرها كالنية ولانها لا تسلم
لها نفسها وذلك بالبينونة ويلزمها المال لسببه فيهما وما صلح مهرا صلح بدلا في الخلع لان ما
عوضا للمتقوم اولى ان يصلح عوضا لغير المتقوم بيانه ان البضع في حالة الدخول متقوم لانه
شرع تملكه الا بعوض اظهارا لشرفه واما في حالة الخروج فغير متقوم لان حالة الخروج حالة
في نفسه كونه اطلاقا للزوج عن الاستيلاء عليها فلا يتقوم الا بها فهذا

ثبت ضدها وهو الحرمة ينتفي الاباحة ايضا و اذا انتفى الاباحة م

ثم انهم قالوا ولا ينعكس قولهم وما صلح مهرا صلح بدل الخلع يعني ليس كل ما يصلح بدلا في الخلع يصلح مهرا فانها
اذا اختلعت منه على ما في بطن غنمها جاز وله ما في بطونها وقت الخلع دون ما وجد بعده ولو تزوج امرأة
على ما في بطن غنمه وجب مهر المثل لان التسمية ليست بصحيحة لكون ما في البطن ليس مالا في الحال وان كان بعرضية
ان يصير مالا بالانفصال كذا في العناية وان بطل العوض في الخلع يقع باينا وان بطل
في الطلاق على مال يقع رجعيا لانه لما بطل العوض كان العامل في الاول لفظ الخلع وهو كناية فيقع به
الطلاق باينا وفي الثاني الصريح وهو يعقب الرجعة بلا شيء في بينهما للزوج لانهما سميا ما لا تتقوم
فلا غارة له ولانه لا وجه لايجاب المسمى للاسلام ولا في خالعها او يطلقها وهو مسلم على
خنزير ولا لايجاب غيره لعدم الالتزام كما اذا خالعها او طلقها وهو مسلم على خمر او خنزير او
ميتة وان قالت خالعني على ما في يدي ولا شيء في يدها وان قالت خالعني على ما في يدي من
دراهم ولا شيء فيها اي في يدها لزمها ثلاثة دراهم لانها سمت الجمع واقله ثلاثة فيلزمها
ثلاثة دراهم سواء علم بكون ما في يدها شيئا او كانت درهمان او درهم لان كلمة من ههنا للصلة
دون التبعيض لان الكلام يختل بدونها كذا في الهداية قال صاحب العناية لانه اراد
بكونها صلة ان تكون للبيان على اصطلاح النحاة كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
ومنهم من ضبط فقال كل موضع يصح الكلام فيه بدونه فهو للتبعيض كان في قولك اخذت من
الدراهم وكل موضع لا يصح فيه الكلام بدونه فهو صلة زيدت لتصحيح الكلام فانها لو قالت
خالعني على ما في يدي دراهم اختل الكلام واذا لم يكن للتبعيض كان الجمع فيه باقيا
على حاله فيلزمها ثلاثة دراهم واعترض بان ما ذكر من الاصل ليس بصحيح لان قولها دراهم
يجوز ان يكون بدلا من قولها ما في يدي فيكون تقديره خالعني على دراهم والجواب ان هذا المنع
لا يضرنا لانه اذا كان تقديره كذلك كان المعنى خالعني على دراهم فيلزمها ثلاثة دراهم وهو المطلوب
انتهى يقول الفقير ليس مراد المعترض عدم لزوم ثلاثة دراهم بل مراده ان قوله لا تصح
الضابطة اصلا سواء كان مضرا لنا او لم يكن وصاحب الا... ضبط بوجه آخر وهو ان

كل موضع تم الكلام بنفسه ولكنه اشتمل على نوع ابهام فمن للتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
والا فللتبعيض وقولها خالعني على ما في يدي كلام تام بنفسه حتى جاز الاقتصار عليه الا انه
نوع ابهام لان ما في يدها قد يكون من انواع شتى فاذا قالت من دراهم فقد عينت ما ابهمته
كانها قالت خالعني على دراهم وقولها اخذت من الدراهم محلا ذكر لانه لم يتم الكلام بدون
اخذت وهو ظاهر تدبر قال صاحب النهاية وان كان في يدها اكثر من ثلثة دراهم فله ذلك ان
قالت خالعني على ما في يدي من مال ولا شيء في يدها لزمها رد مهرها لانها لما ذكرت مالا لم
يكن الزوج راضيا بالزوال الا بعوض ولا وجه الى ايجاب المسمى وقيمته للجهالة ولا الى قيمة البضع
لان البضع غير متقوم حالة الخروج فتعين ايجاب ما قام به على الزوج دفعا للضرر عنه وان
خالعها على عبدها الآبق على انها بريئة من ضمانه يعني على انه لا تطالب بتحصيله وتسليمه الا ان
حصل تسلمه اليه والا فلا شيء عليها لا تبرأ ولزمها تسليمه اي تسليم عين العبد ان امكن
تسليم العين والا اي وان لم يمكن تسليم العين فقيمته اي فيلزمها تسليم قيمته لان الخلع
معاوضة تقتضي سلامة العوض فيكون اشتراط البراءة شرطا فاسدا الا انه لا يبطل العقد بهذا
الشرط دون الخلع لانه مما لا يبطل بالشروط الفاسدة فان قيل سلمنا ان الخلع لا يبطل بها لكن
ان يفسد التسمية باشتراط عدم وجوب تسليم المسمى واذا فسدت رجع الزوج عليها بما ساق اليها
من المهر كما اذا اختلعت منه على دابة اجيب بان العقد اذا كان صحيحا كان ما يناقضه من الشرط ساقطا
والساقط لا يؤثر في شيء وانما فسدت التسمية فيما اذا اختلعت على دابة للجهالة المستتبعة
لكونها تنتظم انواعا مختلفة من الحيوان قيل الخلع كما يوجب تسليم المسمى يوجب سلامته عن
عيبها فاشتراط البراءة عن وصف السلامة صحيح فليصح اشتراطها عن تسليم المسمى ايضا اجيب بان
استحقاق التسليم فوق استحقاق السليم فان بيع ما لا يقدر على تسليمه لا يجوز والبيع بشرط البراءة عن العيب
يجوز فلا يلزم من جواز الادنى جواز الاعلى ولان الرغبة في تملك الشيء للانتفاع به في كل
باشتراط البراءة عنه يفوت المقصود ولا كذلك اشتراط البراءة عن العيب ولو قالت طلقني ثلثا

بالف فطلق واحدة فله ثلث الالف لانها لما طلبت الثلث بالالف فقد طلبت كل واحدة بثلث
الالف وهذا لان حرف الباء يصحب الاعواض والعوض ينقسم على المعوض وبانت لوجوب العوض
طلقني ثلثا على الف فطلقها واحدة يقع الطلاق رجعيا بلا شيء يعني لو قالت طلقني ثلثا على الف
فطلقها واحدة يقع رجعيا ولا شيء عليها عند ابي حنيفة وعندهما كالباء لان كلمة على بمنزلة
الباء في المعاوضات حتى ان قولهم احمل هذا الطعام بدرهم او على درهم سواء ولابي حنيفة ان كلمة على
للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيئا اي يبايعنك بشرط عدم الاشراك
بالله واذا كان للشرط فالمشروط لا يتوزع على اجزاء الشرط وذلك لان المشروط لا يوجد الا
بعد وجود الشرط والشرط عبارة عن جميع اجزائه فما لم يوجد جميع اجزائه لا يوجد الشرط فلا
يوجد شيء من المشروط بوجود جزء من الشرط لعدم وجود الشرط بكله اي بالكلية لان للعوض
لما لم يجب كان الزوج مبتدئا ايقاع الطلاق مبتدئا غير مبني على سؤالها فيقع ويملك الرجعة
ما طلقنا به في بحثه وفيه نظر اما اولا فلان جعله بمعنى الشرط غير مستقيم لانه دخل على
المال وذلك لا يقبل التعليق واما ثانيا فلان ما ذهبتم اليه مجاز وما ذهبنا اليه مجاز
ايضا وليس احد المجازين اولى من الآخر فان اللزوم كما هو موجود بين الشرط والجزاء كذلك
هو موجود بين العوض والمعوض والجواب عن الاول ان المال فيها محض تابع للطلاق فجاز
ان يقبله تبعا للمتبوع وان لم يقبله مستقلا وعن الثاني ان اللزوم بين العوض اي بين
العوض والمعوض بالتضايف وبين الشرط والجزاء بالكد فكان جعله للشرط مجازا اقرب
الى الحقيقة والمجاز الاقرب الى الحقيقة اولى على ما عرفناه ولو قال لها طلقي نفسك ثلثا
بالف او على الف فطلقت واحدة لا يقع شيء لان الزوج ما رضي بالبينونة الا لتسلم
له الالف كلها بخلاف قولها طلقني ثلثا بالف لانها لما رضيت بالبينونة بالف كانت
ببعضها ارضى ولو قال انت طالق بالف او على الف فقبلت بانت ولزمها المال
لانه الزم في الوجهين لان معنى قوله بالف بعوض الف يجب لي عليك ومعنى قوله على الف يجب

لهما

شرط الف يكون بعلي عليك والعوض لا يجب بدون قبوله وعلق بالشرط له نزله قبل وجوده ويعود بالنية
والطلاق باين لوجوبه ولو قال انت طالق وعليك الف او قال العبد انت حر وعليك الف
طلقت وعتق العبد مجانا وان لم يقبلا وعندهما ما لم يقبلا لم يقع الطلاق ولا العتق
اذا قبلا لزم المال فعلم من هذا ان الخلاف بينه وبينهما في موضعين احدهما ان المرأة او العبد
اذا قبل المال وقع الطلاق والعتاق مجانا عند ابي حنيفة ولا اعتبار بقبولهما وعندهما
على المرأة او العبد المال والثاني انهما اذا لم يقبلا المال يقع الطلاق والعتاق عند ابي حنيفة
كما اذا قبلا وعندهما اذا لم يقبلا لا يقعان لهما ان هذا الكلام يستعمل للمعاوضة فان قولهم
هذا المتاع ولك درهم بمنزلة قولهم بدرهم والخلع معاوضة فيحمل الواو على معنى الباء بدلالة
كانه قال انت طالق بالف درهم فقبلت قال المولى الفاضل سعدي افندي وفيه بحث انتهى نقول
وجه البحث انه لم انه اذا حمل الواو على معنى الباء في وعليك درهم وكذا في قوله ولك درهم
يمكن تصحيحه بوجه من الوجوه تدبر قال صاحب العناية ولهما ههنا طريق آخر وهو ان يجعل الواو
للحال كانه قال انت طالق في حال ما يجب لي عليك الف ولا يكون ذلك الا بعد قبولها اذ الاحوال
شروط فاذا قبلت وجب المال ولابي حنيفة ان قوله وعليك الف جملة تامة من مبتدا وخبر
تكلما هو كذلك لا يرتبط بما قبله الا بدليل اذ الاصل في الجملة التامة الاستقلال ولا دليل ههنا
لان الطلاق والعتاق ينفكان عن المال بل عادة الكرام فيهما الامتناع عن قبول عوض بخلاف
البيع والاجارة لانهما لا يوجدان دون مال لكونهما معاوضة محضة فيصلح ان يكون حال
المعاوضة دليلا قال المولى سعدي افندي اقول قال ابن الهمام فالواو باقية على معناها
الحقيقي وهو العطف فيكون الترجيح بعد الاتباع عطف جملة اخرى وهي دعوى المال عليها
ابتداء ومحصل كلامه ان المال في الصورتين لا يلزم الا بالاقرار او البينة انتهى نقول
فعلى هذا يلزم ان يكون قبولها اقرارا وليس كذلك لان ابا حنيفة لم يعتبر قبولها اصلا
تدبر والخلع معاوضة في حقها اي في حق المرأة لانها تبذل مالا لتسلم نفسها فيصح رجوعها

رجوع المرأة قبل قبوله اي قبول الزوج بعد ما اوجبت ويصح شرط الخيار لها ويبطل الخلع
بالقيام عن المجلس قبل قبوله كما هي احكام المعاوضة وفي حق الزوج يمين وتعليق اي في حق الزوج لانه
تعليق الطلاق بشرط قبولها المال فلا يرجع بعد ما اوجب قبل قبولها كما لا يصح الرجوع عن
اليمين ولا يصح شرط الخيار له كما لا يصح في اليمين ولا يبطل بالقيام عن المجلس قبل قبولها
كما لا يبطل اليمين به بل يصح ان تقبل بعد المجلس وجانب العبد في العتق على مال كجانبها
لكونه من العبد معاوضة ومن جانب المولى يمينا فيترتب احكام المعاوضة في جانبه واحكام اليمين
في جانب المولى ثم ان كون الخلع معاوضة في جانبها ويمينا في جانبه قول ابي حنيفة وعندهما هي
يمين في الجانبين فيترتب عليه احكام اليمين في جانبها ايضا ولو قال لها طلقتك امس بالف
فلم تقبلي فقالت بل قبلت فالقول له ولو قال البايع كذلك اي لو قال لغيره بعت منك هذا العبد
امس فلم تقبل فقال بل قبلت فالقول للمشتري ووجه الفرق ان الطلاق بمال يمين من
جانب الزوج والقبول شرط الحنث فيتم اليمين بلا قبولها فلا يكون الاقرار باليمين اقرارا
بشرط الحنث لصحتها بدونه فصار القول قوله لان الزوجين اذا اختلفا في وجود شرط
فالقول قول الزوج لانه منكر واما البيع فايجاب وقبول للصحة لا صحة له بدون الآخر فصار الاقرار
بالبيع اقرارا بما لا يتم الا به فاذا انكر فقد رجع عما اقر به فلا يصدق والمبارأة بفتح الهمزة
مفاعلة من باراه شريكه اذا ابرأ كل منهما صاحبه وترك الهمزة خطاء كذا في المغرب
كالخلع ويسقط كل منهما اي كل من الخلع والمبارأة كل حق لكل واحد من الزوجين على
الآخر مما يتعلق بالنكاح كالمهر والنفقة الماضية دون المستقبلة لان للمختلعة والمبارئة
النفقة والسكنى ما دامت في العدة صرح به الحاكم الشهيد في الكافي فلا تطالب هي اي المرأة
بمهر ولا نفقة ماضية مفروضة فان غير المفروضة لا تطالبها مطلقا ولا يطالب هو
اي الزوج بنفقة عجلها ولم تمض مدتها اي بقية النفقة المعجلة ولا بمهر سلمه
اليها وخلع قبل الدخول لان جميعها مما يتعلق بالنكاح فانهما يسقطانها جميعا

عند ابي حنيفة وعند محمد لا يسقط كل من الخلع والمبارأة الا ما سمياه فيهما اي في الخلع والمبارأة
وابو يوسف مع الامام في المبارأة ومع محمد في الخلع لمحمد ان كلا من الخلع والمبارأة معاوضة
في المعاوضات يعتبر المشروط لا غير ولهذا الوجه لا اصر بها دين واجب بسبب آخر لا يسقط بها وكذا
نفقة عدتها لا تسقط وان كانت من حقوق النكاح ولابي يوسف ان المبارأة مفاعلة من البراءة
وهي علة تقتضي الفصل من الجانبين فكذا تقتضي براءة كل منهما عن الآخر ولفظ البراءة مطلق
فتقيد بما بحقوق النكاح لدلالة الغرض وهو وقوع البراءة عما وقعت البراءة لاجله
النشوز الحاصل بسبب وصلة النكاح وانقطاع المنازعة انما يكون باسقاط ما وجب باتصال
الوصلة فكذا الغرض منقطع المنازعة الناشية بالنكاح فتقيد البراءة بالحقوق الواجبة
بالنكاح واما الخلع فمقتضاه الانخلاع وقد حصل في نفس النكاح فلم يحمل الى انقطاع الا
ولابي حنيفة ان الخلع ينبئ عن الفصل ومنه خلع النعل وخلع العمل وهو ايضا الانفصال
عن العمل والفصل لا يكون الا عن وصل ولا وصل الا بالنكاح وحقوقه اللازمة به وهو
صدر مطلق كالمبارأة فيعمل بالاطلاق في النكاح واحكامه وحقوقه كالمبارأة
بكمال الفصل ونفقة العدة لم تكن واجبة عند الخلع لتسقط به وانما تجب بعد شيئا فشيئا
ولو خلع صغيرته من زوجها بمالها لا يلزم المال لانه لا نظر لها فيه اذ البضع حالة الخروج
غير متقوم بخلاف النكاح لان البضع متقوم عند الدخول فان قيل اذا تزوج الصغير
امرأة بمهر المثل صح لان البضع متقوم حال الدخول ولا يسقط مهرها لانه اذا لم
يجز الخلع لا يسقط مهرها وطلقت في الاصح لانه تعليق بشرط القبول وقد حصل
لان قبول الاب كقبولها وفي رواية لا تطلق والاول اصح وفي الكبيرة يتوقف
الخلع على قبولها لانه لا ولاية له عليها فصار كالفضولي ولو خلع الاب على انه ضامن للبدل
الخلع لزمه اي الاب المال في مسئلتين لان اشتراط بدل الخلع على الاجنبي صحيح فعلى
الاب اولى وطلقت الصغيرة والكبيرة ان قبلت الخلع ثم انهم قالوا معنى الضمان هنا

الزام المال على ما مر لا الكفالة عن الصغيرة لان الرجوع لا يثبت عليها بالمال حتى يتكفل عنها احد ولو شرط
المال عليها اي على الصغيرة طلقت بلا شيء ان قبلت بيان ان كانت من اهل القبول بان تعقل
ان الخلع سالب والنكاح جالب وقبلت اما وقوع الطلاق فلوجود شرط صحة الخلع وتعلق
به لا لزوم المال واما عدم وجوب شيء فلانها ليست من اهل الغرامة والا اي وان لم تقبل
سواء كانت من اهل القبول او لم تقبل او لم تكن من اهل القبول فلا تطلق يقول الفقير سوق كلام
المصنف يشعر بجريه على المرأة صغيرة او كبيرة لانه قال في صدر هذه المسائل ولو خلع
صغيرته من زوجها بمالها ثم قال وفي الكبيرة يتوقف على قبولها ثم قال ولو خلع على انه ضامن
لزمه المال وقال صاحب المنح ولزمه في مسئلتين فلهذا اوقفناه ايضا بقولنا في مسئلتين انتهى
الا انه لم يوجد في سائر المعتبرات مسئلة الكبيرة بل وقعت في المختار وتبعه المصنف فذكرها ثم قال
ولو شرط المال عليها فان تعين السوق رجوع الضمير الى المرأة مطلقة صغيرة او كبيرة فيكون المعنى ولو
شرط المال على المرأة صغيرة او كبيرة طلقت بلا شيء ان قبلت الكبيرة وكذا الصغيرة ان كانت من
اهل القبول وقبلت لكن ما ذكروه في دليل عدم وجوب المال من انها ليست من اهل الغرامة لا يتمشى
في الكبيرة بل يتمشى في الصغيرة فقط اذا عرفت هذا فنقول ان الالزم على المصنف
ان يقول ولو شرط المال على الصغيرة صريحا دون ان يقول عليها لانه يشعر بعموم هذه المسئلة
الكبيرة والصغيرة مع ان ما ذكروه من دليل عدم وجوب المال يقتضي اختصاصها بالصغيرة اللهم
الا ان يدعى رجوع الضمير الى الصغيرة فقط على ما عرضناه اولا اقتداء بشراح المتون الا
ان مسئلة الكبيرة غير موجودة في المتون بل وقع هذه المسئلة منفصلة عن مسئلة الصغيرة نعم
خلع المريضة مرض الموت معتبر من الثلث لكونه تبرعا لان البضع غير متقوم حال الخروج **باب
الظهار** قد تقدم وجه ترتيب المحرمات المعترضة في اول كل باب منها ويحتاج هنا الى وجه تقديم
الظهار على اللعان ووجهه انه اقرب الى الاباحة بسبب اللعان فان سبب اللعان عند اضافته
الى الغير سكوتا يوجب حد القذف وهو موجب الحد معصية محضة بغير شائبة الاباحة والظهار

في اللغة مقابلة الظهر بالظهر في الشخصين اذا كان بينهما عداوة يجعل كل منهما ظهره الى ظهر الاخر
وشرعا هو تشبيه زوجته او عضو منها يعبر به عن جملتها مثل الرقبة والعنق والرأس والبدن
الجسد والفرج والوجه وغيرها او جزء شايع منها كنصفها او ثلثها بعضو يحرم عليه النظر
اليه من محارمه على التابيد ولو رضاعا فلو قال لها انت علي كظهر امي او اختي ونحو مثال
لتشبيه عضو منها يعبر به عن الجملة او نصفك وشبهه مثال المشبه جزء شايع منها او كبطنها
او فخذها او كظهر اختي او عمتي ونحوها من محارمه على التابيد صح حرم وطؤها عليه وطؤها
ودواعيه اي دواعي الوطء حتى يكفر لقوله تعالى والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون
لما قالوا فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا والظهار كان طلاقا في الجاهلية فقرر الشرع
اصله ونقل حكمه الى تحريم موقت بالكفارة غير مزيل للنكاح وبيان ذلك ان احدهم كان
اذا اراد ان يطلق امرأته جعلها في التحريم على نفسه كالمواضع التي لا يطلع عليها الا
كالفخذ والظهر والبطن والفرج ثم نظروا ولم يجدوا موضعا احسن في الذكر والتدريس
الظهر من اصابة المعنى الذي ارادوه فاستعملوه دون غيره ولهذا سمي ظهارا ثم ان
خولة بنت ثعلبة قالت كنت تحت اوس بن الصامت وقد ساء خلقه لكبر سنه فراجعته في شيء
امرني به فقال انت علي كظهر امي ثم خرج فجلس في نادي قومه ثم رجع الي فراودني عن نفسي
والذي نفس خولة بيده لا تصل الي وقد قلت ما قلت حتى يقضي الله ورسوله في ذلك
فوقع علي فدفعته بما يدفع به المرأة الشيخ الكبير وخرجت الى بعض جيراني فاخذت
ثيابا فلبستها واتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخبرته بذلك فجعل يقول الي زوجك
وابن عمك وقد كبر فاحسني اليه فجعلت اشكو الى الله ما الذي اراه من سوء خلقه
فتغشى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان يتغشاه عند نزول الوحي فلما سري عنه
قال انزل الله فيك وفي زوجك قرآنا وتلا قوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك
في زوجها وتشتكي الى الله الى آخر آيات الظهار ثم قال مريه فليعتق رقبة فقلت لا

مثال التشبيه زوجته جزء

يجد

يجد ذلك يا رسول الله فقال مريه ان يصوم شهرين متتابعين فقلت هو شيخ كبير لا يطيق الصوم فقال
مريه فليطعم ستين مسكينا فقلت ما عنده شيء يا رسول الله فقال انا سنعينه بعرق فقلت وانا
اعينه بعرق ايضا قال افعل واستوص به خيرا كذا في العناية وفي رواية فاتيت رسول
الله صلى الله عليه وسلم بعد ما قال زوجي ما قال فاخبرته فقال عليه السلام حرمت عليه فهتفت وقلت ان
لي صبية صغارا ان ضممتهم اليه ضاعوا وان ضممتهم الي جاعوا فشكيت الى الله ثم قلت
اللهم انزل على لسان نبيك فتغشى رسول الله الوحي الحديث فلو وطئ قبل التكفير فليس عليه
غير الاستغفار وغير الكفارة الاولى اي غير الكفارة الواجبة بالظهار على الترتيب المخصوص
ولا يعود حتى يكفر لقوله عليه السلام للذي واقع امرأته في الظهار قبل الكفارة استغفر الله
ولا تعد حتى تكفر ولو كان شيء اخر واجبا لنبه عليه وروى بعضهم عن سعيد بن جبير ان عليه كفارتين
والعود الموجب للكفارة عزمه على وطئها وقال الشافعي فرق مراده من العود الموجب
للكفارة هو السكوت عن طلاقها عقيب الظهار وينبغي لها ان تمنع نفسها منه لانه
حرام وتطالبه بالكفارة ويجبره القاضي عليها ايفاء لحقها واللفظ المذكور يعني قوله
انت علي كظهر امي وما في معناه لا يحتمل غير الظهار لانه صريح فيه ولو نوى به الطلاق لا يصح
لانه منسوخ فلا يتمكن من الاتيان به ولو قال انت علي مثل امي او كامي فان نوى الكرامة
صدق لان التكريم بالتشبيه فاش في الكلام او نوى الظهار فظهار لانه تشبيه
بجميعها وفيه تشبيه بالعضو لكنه ليس بصريح فيفتقر الى النية او نوى الطلاق فبائن
لانه تشبيه بالام في الحرمة فكانه قال انت علي حرام ونوى الطلاق وان لم ينو شيئا فليس بشيء
عند ابي حنيفة وابي يوسف لاحتمال الحمل على الكرامة وقال محمد يكون ظهارا لان التشبيه بعضو منها
لما كان ظهارا فالتشبيه بجميعها اولى ولو قال انت علي حرام كامي ونوى ظهارا او طلاقا
فكما نوى لانه يحتمل الوجهين الظهار لمكان التشبيه والطلاق لمكان التحريم والتشبيه تأكيد له
وان لم تكن له نية فعلى قول ابي يوسف ايلاء وعلى قول محمد ظهار كذا في الهداية قال صاحب

العرق مكتل يسع خمسة عشر صاعا
فمن فعل ... معنى
مغرب

البيانية وبه قال الصدر الشهيد رحمه الله وقال الحاكم غلط ولو قال انت علي حرام كظهر امي ونوى طلاقا
او ايلاء فهو ظهار وكذا اذا لم ينو عند ابي حنيفة رحمه الله وعندهما ما نوى يعني ان
نوى ظهارا فظهار وان نوى طلاقا فطلاق وان نوى ايلاء فايلاء ذكره الصدر الشهيد
والامام العتابي في شرحيهما للجامع الصغير لان التحريم يحتمل كل ذلك من الطلاق والظهار
والايلاء ونية المحتمل صحيحة غير ان عند محمد اذا نوى الطلاق لا يكون ظهارا وعند ابي يوسف
يكونان جميعا يعني يقع الطلاق بنيته ويكون مظاهرا اما بالتصريح بالظهار ولا يصدق في صرف
الكلام عن ظاهره قضاء ولابي حنيفة انه صريح في الظهار ولهذا لا يحتاج في دلالته عليه
الى النية فلا يحتمل غيره من الطلاق والايلاء ثم هو محكم لعدم احتمال الغير وقوله انت علي
حرام يحتمل تحريم الطلاق وغيره فيرد التحريم اليه اي الى الظهار كما هو الاصل في رد المحتمل
الى المحكم ولا ظهار الا من الزوجة فلا ظهار من امته لقوله تعالى من نسائهم ولان الحل في الامة
تابع بدليل انه لو اشترى امة فوجد بها محرمة عليه برضاع او مصاهرة لم يثبت للمشتري
ولاية الرد بسبب الحرمة فلا تكون الامة في معنى المنكوحة حتى تلحق بها ولان الظهار منقول
عن الطلاق ولا طلاق في المملوكة ولا ظهار ممن نكحها بلا امرها وظاهر منها فاجاز
النكاح يعني تزوج امرأة بغير امرها ثم ظاهر منها ثم اجازت النكاح فالظهار باطل لانه
صادق في التشبيه وقت التصرف فلم يكن منكرا والظهار ليس بحق من حقوقه حتى يتوقف
عليه ولو قال لنسائه انتن علي كظهر امي كان مظاهرا منهن لانه اضاف الظهار
اليهن فصار كما اذا اضاف الطلاق وعليه لكل واحدة كفارة لان الحرمة تثبت في
حق كل واحدة والكفارة لانهاء الحرمة فتتعدد بتعددها بخلاف الايلاء منهن بان
يقول والله لا اقربكن فانه اذا لم يقربهن حتى مضت اربعة اشهر طلقن جميعا وان
قربهن الكل قبل مضي المدة يجب عليه كفارة واحدة لان الكفارة لصيانة حرمة الاسم
لم يتعدد ذكر الاسم وان ظاهر من واحدة مرارا في مجلس او مجالس فعليه لكل ظهار
كفارة

كفارة لان تكرار الظهار كتكرار اليمين فكما يتكرر الكفارة في اليمين المكررة تتكرر في الظهار
المكرر ايضا قال صاحب الاختيار وروى الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه اذا قال لامرأته انت
علي كظهر امي مائة مرة وجب عليه مائة كفارة وهي اي الكفارة عتق رقبة قال صاحب
العناية اي اعتاق رقبة فان العتق قد لا يكون ينوب عن الكفارة الا ترى انه لو ورث
اباه ونوى الكفارة لا يخرج عن عهدتها ويجزئ فيها عتق العبد المسلم والكافر والذكر
والانثى والصغير والكبير لان اسم الرقبة ينطلق على هؤلاء اذ هي عبارة عن الذات
المرقوق المملوك من كل وجه والشافعي يخالفنا في الكافر ويقول الكفارة حق الله فلا يجوز
صرفها الى عدو الله ونحن نقول المنصوص عليه اعتاق الرقبة وقد تحقق ويجوز العبد
الاشل اي من ذهب احد جنبيه والاصم الذي اذا صيح يسمع ومقطوع احدى اليدين
واحدى الرجلين من خلاف لانه ما فات من الاعضاء الا قسم مذكور ومقطوع المذكور
جنس المنفعة بل اختل ويجوز عتق مكاتب لم يؤد شيئا من بدل الكتابة لان الرق
قائم فيه من كل وجه ولان النبي صلى الله عليه وسلم قال المكاتب عبد ما بقي عليه درهم والشافعي
يخالفنا فيه لانه استحق الحرية بجهة الكتابة فاشبه المدبر قال صاحب النهاية وهذا
الزام من الشافعي على اصحابنا على ما قالوا به في اصل الالزام ان المدبر لا يجوز اعتاقه
عندكم عن الكفارة لانكم قلتم انه مستحق الحرية بجهة فينبغي ان لا يجوز اعتاق المكاتب
ايضا لانه مستحق العتق بجهة لكن الزامه باطل لانه ينفسخ وذلك لا يكون قابلا للفسخ
[illegible] ولا يجوز الاعمى والاصم الذي لا يسمع اصلا والاخرس ومقطوع اليدين
او ابهاميهما او الرجلين او يد ورجل من جانب واحد لانه فات جنس المنفعة
فيهم وهو ظاهر في الجميع الا في مقطوع ابهامي اليدين فانه يحتاج الى البيان وهو ان قوة
البطش بهما فبفواتهما يفوت جنس منفعة البطش ايضا قال صاحب غاية البيان نقلا
عن الاصل ويجوز مقطوع الانف ومقطوع الشفتين اذا كان يقدر على الاكل

يجزيه فقط الأذنان كلها ويجوز ذاهب الحاجبين وشعر اللحية والرأس وقطع عضو أو أذن أو أنف منهما
وقال في شرح الطحاوي ويجوز الأعشى والعنين والخصي والأمة الرتقاء انتهى وقال صاحب الاختيار
وثلثة أصابع من اليد لبقاء حكم الكل انتهى ولا يجوز معتوه مطبق أي الذي لا يعقل
لأن الانتفاع بالجوارح لا يكون إلا بالعقل فكان فائت المنافع والذي يجن ويفيق يجزيه
لاتصال الغرض وقال صاحب العناية يعني إذا أعتقه في حال إفاقته انتهى يقول العبد لم يجد
القيد في غيره من الكتب التي عندنا ولا يجوز عتق مدبر وأم ولد لاستحقاقهما الحرية بجهة
فكان الرق فيهما ناقصا فإنه إذا ثبت فيه شيء من القوة الحكمية فالرقبة بانتقاص شيء من
الحكمية وفي المكاتب الذي أدى بعضا من بدل الكتابة لأن إعتاقه يكون ببدل وعن أبي حنيفة أنه يجزيه
الرق من كل وجه ولهذا يقبل الكتابة الانفساخ بخلاف أمومية الولد والتدبير لأنهما لا يحتملان
الانفساخ ومعتق بعضه لأنه ليس برقبة كاملة ولو اشترى قريبه بنيتها صح عنها وقال
الأكمل لو يصح لما أن شرى القريب إعتاق قال صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده إلا أن
يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه أخبر النبي صلى الله عليه وسلم أن الابن قد جعل إعتاق الأب بكونه
تكذا تصديقا لخبره فيما أخبر ولا يقدر على إعتاقه قبل الشراء لعدم الملك ولا بعد الشراء لأنه يعتق
عليه بالشراء فيكون نفس الشراء إعتاقا فإذا نوى بالشراء الكفارة يصير إعتاقا عن الكفارة فيجزيه
يجزيه كذا في الاختيار ونحوها أي كالهبة والوصية فإنه لا يجزيه عنها والفرق أن الشراء اختياري
دونه وكذا لا يصح عن كفارته لو حرر نصف عبد عنها ثم حرر باقيه قبل وطئه من ظاهر منها أما عندهما
فظاهر لأن الإعتاق لا يتجزى فإعتاق النصف إعتاق الكل فيكون إعتاقا بكلامين
وأما عنده فلأنه أعتقه بكلامين والذي حصل فيه من النقص حصل بسبب الإعتاق لكن في ملكه
غير مانع كما لو أضجع شاة للأضحية فأصاب السكين عينها فإن النقصان الحاصل بفعل التضحية
لم يمنع فكذا هنا النقصان الحاصل بفعل الكفارة لم يمنع ولو حرر نصف عبد مشترك عنها وضمن
باقيه لا يجوز عن الكفارة عند أبي حنيفة موسرا كان أو معسرا خلافا لهما فإنهما يقولان إن

يقال وأطبقت عليه الحمى وحمى مطبقة وجنون مطبق بالكسر ومجنونه مطبق عليها بالفتح مغرب اللغة تعالى هذا يقتضي أن يكون مجنونا مطبق على صيغة المفعول من قبيل ظرف مستقر ومال مشترك اسم ... أي مطبق عليه

كان موسرا أجزأه لأنه يملك نصيب صاحبه بالضمان فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه لأن الإعتاق
لا يتجزى عندهما فإذا أعتق نصيبه عتق كله إلا أن المعتق إن كان موسرا ضمن نصيب شريكه
وملكه فصار معتقا كل العبد عن الكفارة وهو ملكه كما إذا كان معسرا لأنه وجب عليه
السعاية في نصيب الشريك فيكون إعتاقا بعوض ولأبي حنيفة أن نصيب صاحبه ينتقص على
ملكه ثم يتحول إليه بالضمان لأن الإعتاق يتجزى عنده فإنما يعتق نصيبه فقط في الابتداء ويبقى
النصف الآخر رقبة ليس برقبة وقد تمكن النقصان في النصف الآخر لتعذر استدامة الرق
فيه وهذا النقصان وقع في ملك شريكه وبالضمان ملكه ناقصا ومثله عن الكفارة لأنه أعتق
إلا شيئا منه وكذا لا يصح بهذا الخلاف لو حرر نصف عبده ثم جامع من ظاهر منها ثم حرر
باقيه فإنه لا يجوز عند أبي حنيفة لأن الإعتاق يتجزى عنده وشرط الإعتاق أن يكون قبل
المسيس بالنص وإعتاق النصف حصل بعده وعندهما يجوز لأن إعتاق النصف إعتاق
الكل فحصل الكل قبل المسيس فإن لم يجد بقول الفقير الظاهر وإن لم يجد بالواو وتدبر ما
بينهما والأمة صام شهرين متتابعين لأن التتابع منصوص عليه فإن صام بالأهلة جاز
وإن كان كل شهر تسعة وعشرين يوما وإن صام بغير الأهلة فأفطر لتمام تسعة وخمسين
يوما فعليه أن يستقبل ليس فيهما رمضان ولا شيء من الأيام المنهية لأن شهر رمضان لا
يقع عن الظهار لما فيه من إبطال ما أوجب الله تعالى والصوم في هذه الأيام منهي عنه فلا ينوب
عن الواجب الكامل قال صاحب البداية إلا إذا كان مسافرا فصام شعبان و
رمضان بنية الكفارة أجزأه عند أبي حنيفة خلافا لهما انتهى فإن وطئها فيهما ليلا
عامدا أو نهارا ناسيا استأنف الصوم عند أبي حنيفة ومحمد خلافا لأبي يوسف فإنه لا يستأنف
عنده لأنه لا يمنع التتابع إذ لا يفسد به الصوم وهو الشرط وإن كان فيه تقديم على المسيس
فيما ذهبنا إليه تقديم البعض وفيما قلتم تأخير الكل عنه ولهما أن الشرط في الصوم
أن يكون قبل المسيس وأن يكون خاليا عنه ضرورة بالنص وهذا الشرط ينعدم به فيستأنف

وانما قال فانه وطئها لانه ان جامع غيرها فان كان وطئا يفسد الصوم كالجماع بالنهار عامدا
التتابع فيلزمه الاستيناف بالاتفاق وان لم يكن وطئا يفسد الصوم بان وطئ بالنهار ناسيا
او بالليل كيف ما كان لم ينقطع التتابع فله بان يبني الاستيناف بالاتفاق وانما قيد قوله نهارا
ناسيا لانه اذا جامعها في النهار عامدا يستانف بالاتفاق قال صاحب الهداية وما ذكرنا
الليل متفق اتفاقا قال لان الشرط خلو الوطئ بالليل سواء فعلم منه ان المصنف وطئ
لا يفسد الصوم وان افطر بعذر او بغير عذر استانف اجماعا لفوات التتابع وهو قادر
عادة وهذا الصحيح اذا افطرت المرأة في كفارة القتل او الافطار بعذر
فانها لا تستانف لانها معذورة عادة لانها لا تجد شهرين متتابعين لا حيض فيهما
صام المظاهر شهرين متتابعين ثم قدر على الاعتاق في اخر يوم من الشهرين فان كان
قبل غروب الشمس وجب عليه الاعتاق وصار صومه تطوعا لاقتداره على الاصل قبل حصول
المقصود بالبدل وان كان بعد الغروب كان الصوم عن كفارته فان لم يستطع الصوم اطعم
اي المظاهر اوقاتيه ستين مسكينا لقوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ويعني
اذا امر غيره ان يطعم عنه من ظهاره ففعل اجزاه كل مسكين كالفطرة بنفس
صاع من بر او صاعا من تمر او شعير او قيمته ذلك اي او يعطي كل مسكين قيمة نصف صاع
من بر او صاع من تمر او شعير بقول العشر ولا يخفى ما في العطف وقد اشار اليه بذكر المسألة
والصورية ولعله السقي للفطرة او قيمة ذلك لكان سالما منها ويحتمل قوله يجوز دفع
القيمة قال صاحب الهداية والاصل فيه ان كل صنف هو منصوص عليه من الطعام لا يجوز ان
يكون بدلا من جنس اخر هو منصوص عليه وان كان في القيمة اكثر لانه لا اعتبار للمعنى
في المنصوص عليه وانما الاعتبار له في غيره قال صاحب الدرر في متنه او قيمته من غير منصوص
ثم قال في شرحه الاشياء المنصوصة كالبر ودقيقه وسويقه والزبيب والتمر والشعير بغير
كالارز والعدس والذرة ونحوها فان ربع صاع من التمر اذا ساوى نصف صاع بر لا

شعير

قيمته لم يجز دفعه بخلاف الارز والعدس والذرة مثلا فان ربع صاع منه اذا ساوى نصف صاع
بر او صاع شعير قيمة جاز دفعه وهو مبني على اصل مقرر في شرح الجامع الكبير المنصوص لا
يعتبر اياه ويصح اعطاء من بر مع منوين شعير او تمر فانه منا بر ومنوين شعير او تمر يبلغ
الواجب نصف صاع بر او صاع شعير وقد مر والحال ان هذه الاشياء متحدة الجنس لان الكل من حيث
الاطعام جنس واحد جاز تكميل احدها بالاخر ولا كذلك القيمة وكذلك ربع صاع بر في نصف
صاع شعير او تمر يبلغ بالكيل نصف صاع بر او صاع شعير او تمر بقول العشر ويخطر بالبال صاحب
الدرر في كلام احد بالتصريح به ولا الاشارة اليه تدبر حتى تنطق بالبحث وجوابه وتصح
الاباحة في الكفارات ككفارة الظهار والافطار واليمين وجزاء الصيد والفدية
...ين هم بغداهم جاز لوجود الاباحة وقال الشافعي لا يجزيه الا التمليك كالزكوة
...ذه ان المنصوص هو الاطعام فيها وهو التمكين من الطعم دون الصدقات كالزكوة وصدقة
الفطر والعشر فيهما التمليك شرط لان المنصوص فيهما الايتاء والاداء وهما للتمليك
والضابط ان ما شرع بلفظ الاطعام والطعام يجوز فيه الاباحة وما شرع بلفظ الايتاء
والاداء يشترط فيه التمليك كذا في الكافي وشرح الكنز فلو غداهم وعشاهم اي
اطعمهم مرة في الغداة ومرة في العشي او غداهم غدائين او عشاهم عشائين واشبعهم
جاز قال صاحب الهداية المعتبر هو التمكين اكلتان مشبعتان اما الغداء والعشاء واما
غداءان او عشاءان لكل مسكين فان المعتبر دفع حاجة اليوم وذكر بالغداء والعشاء
ان محمد عن ابي حنيفة اذا اغدى ستين وعشى ستين اخرين لم يجزه انتهى وان قل ما اكلوا يعني
ان المعتبر هو الشبع لا المقدار وان كان احدهم شبعان اختلف المشايخ فيه فمنهم
من قال بالجواز لانه اطعام العدد وقد شبعوا ومنهم من قال لا يجوز لان المقصود
اشباع الستين وهو ما اشبعهم ولا بد من الادام في خبز الشعير ليمكنه الاستيفاء الا
الشبع دونه في الحنطة لانه يمكنه الاستيفاء الى الشبع بدون الادام ولو اطعم فقيرا واحدا

كذا في المصفى

ستين يوما افطر لان المقصود سد خلة المحتاج والحاجة تتجدد في كل يوم فالدفع في
اليوم الثاني كالدفع الى غيره وان اعطاه اي المظاهر الواحد طعام الشهرين في يوم
لا يجزيه الا عن يوم واحد قال صاحب العناية اذا دفع لمسكين واحد في يوم
ستين مرة بطريق الاباحة فلا خلاف لاحد في عدم جوازه واما اذا كان بطريق التمليك
الثاني ففيه قال بعضهم لا يجزيه لان المقصود سد الخلة ويعين المتوفي وظيفة اليوم
حاجة له الا سد الخلة بصرف وظيفة لغيره اليه وقيل يجزيه لان الحاجة الى التمليك
تتجدد في يوم واحد فاذا فرق بدفعات في يوم واحد جاز كما في الايام فحل حاجة ان
بالطعام فانه اذا استوفى حاجته منه في يوم بقيت حاجة الى الطعام ولا تتجدد الا
الايام ويحقق ما اذا دفع دفعة ولهذا لان التفريق واجب بالنص وهو قوله تعالى فاطعام
ستين مسكينا ولم يوجد لا حقيقة ولا تقديرا فلا يجوز كالحاج اذا رمى سبع حصيات دفعة
ولهذا فان جامعها في خلال الاطعام لا يستانف لانه امتنع ما شرط في الاطعام ان يكون
قبل المسيس الا انه يمنع عن المسيس قبله لانه ربما يقدر على الاعتاق او الصوم فيقعان بعد
وامتنع لمعنى في غيره لا يعدم المشروعية في نفسه كالبيع وقت النداء اي والصلاة في الارض المغصوبة
كذا في الهداية والعناية ولو اطعم ستين فقيرا كل فقير صاعا من بر عن ظهارين لا يصح الا
عن واحد عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد يجزيه عنهما ولو اطعم كذلك عن ظهار و
افطار صح عنهما اتفاقا والمحمد في المسئلة الاولى ان بالمؤدي وفاء بهما اذ الواجب
عن كل ظهار لكل مسكين نصف صاع من بر ففي الصاع وفاء بهما لا محالة والمصروف اليه
محل لهما لان الفقير لا يخرج باخذ الحقين عن كونه مصرفا لبقاء الخلة واليه تعيينه
عنهما كما لو اختلف السبب يعني اطعم ذلك عن ظهار وافطار او فرق في الدفع ولهما ان
النية في الجنس الواحد لغو لانها للتمييز بين الاجناس المختلفة والعزم عدمها فلغت
واذا لغت والمؤدى يصلح كفارة واحدة لان نصف الصاع ادنى مقادير واد نهما

يعني

في النقصان دون الزيادة فتقع عنها كما اذا نوى اصل الكفارات فانه يقع عن احدهما بالاتفاق
كما اذا فرق في الدفع فانه في الدفعة الثانية في حكم مسكين اخر وفي العناية بحث من
وجه والجواب في ابن فراجعه وكذا لو حرر عبدين عن ظهارين او صام عنها اربعة اشهر او اطعم
مائة وعشرين فقيرا صح عنهما اي عن الظهارين وان لم يعين لان الجنس متحد فلا حاجة
الى نية معينة وان حرر عنهما اي عن الظهارين رقبة واحدة او صام عنهما او اطعم عنهما
ستين مسكينا ثم عين عن احدهما صح والقياس ان لا يجزيه وهو قول زفر والشافعي لا من
ولو حرر رقبة واحدة او صام شهرين او اطعم ستين مسكينا عن ظهار وقتل لا يجوز عن
احدهما قال زفر لا يجزيه عن احدهما في الفصلين وقال الشافعي له ان يجعل عن احدهما في
الفصلين لان الكفارات باعتبار اتحاد المقصود وهو رفع الذنب جنس واحد والنية في
احدهما من غير تعيين في نية اصل الكفارة فان له ان يجعل احدهما شاء كذا
لان نية التعيين في الجنس المتحد لغو قيل منا نوى التنوع في الجنس الواحد فهما نية لغوا واذا
كان مما اعتق رقبة عن ظهارين ولم يتوعها وذكر جامعة وله ان يعرفها الى ايهما
شاء ولكن هنا يحقق ما اذا كانت الكفارات من جنسين مختلفين لانه نوى التنوع في الجنس
المختلف فانه معتبرة فلا يكون عن واحد منهما وان ظاهر العبد لا يجزيه الا الصوم اي صوم
شهرين اذ لا ملك له فلم يكن من اهل التكفير بالمال وقال النخعي لا يجوز بصومه اعتبارا بالعقوبة
لانه شرع زاجرا كالحدود وان اعتق عنه سيده او اطعم لا يصير اهل الملك فلا يصير مالكا
بتمليكه والكفارة عبادة فعمل الآخر لا يكون فعله

باب اللعان

قد تقدم وجه مناسبة لباب الظهار واللعان في اللغة الطرد والابعاد ... ولما ... ثم لقب
باللعان دون الغضب وان كان فيه الغضب ايضا لان اللعن في جانب الرجل وهو مقدم
وسببه قذف الرجل امراته قذفا يوجب الحد في الاجنبية وشرطه النكاح حتى لو طلقها بعد
القذف لا يجري اللعان بينهما وركنه الشهادات المخصوصة وحكمه حرمة الوطء والاستمتاع كما ذكرنا

في اللعان هي شهادات مؤكدات بالأيمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حقه وفي الربع معل...
...ملاعنا سقط عنه حد القذف ومقام حد الزنا في حقها يعني انها اذا لاعنا سقط عنها
الزنا اعلم ان موجب قذف الرجل زوجته كان حد القذف في الابتداء كما في الاجنبية لقوله
والذين يرمون المحصنات الآية ولما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه قال كنا جلوسا في...
ليلة الجمعة اذ دخل انصاري فقال يا رسول الله ارأيت الرجل يجد مع امرأته رجلا ان...
قتلتموه وان تكلم جلدتموه وان سكت سكت على غيظ ثم قال اللهم افتح فنزلت آية...
ولانه صلى الله عليه وسلم قال لهلال بن امية حين قذف امرأته بشريك بن سحماء ائت...
باربعة من الشهداء يشهدون على صدق مقالتك والا فحد في ظهرك فقالت الصحابة الآن
يجلد هلال بن امية فيبطل شهادته في المسلمين فثبت ان موجب القذف في الزوجة كان
الحد ثم انتسخ ذلك بآية اللعان فنظرنا في آية اللعان فوجدناها دالة على ان الثابت
اللعان ان يكون شهادات مؤكدات بالايمان مقرونة باللعن قائمة مقام حد القذف في حق
الرجل ومقام حد الزنا في حقها لان الله تعالى قال والذين يرمون ازواجهم ولم يكن لهم شهداء
الا انفسهم الآية وجه الاستدلال ان الله تعالى استثنى الازواج من الشهداء والا...
في الاستثناء ان يكون من الجنس فيكون الشهداء الذين بالشهادة وقال فشهادة احدهم
اربع شهادات بالله نص على الشهادة واليمين فقلنا الركن هو الشهادة باليمين ثم
قرن الركن في جانبه باللعن لو كان كاذبا تأكيدا وفي جانبها بالغضب لانهن يستعملن اللعن
في كلامهن كثيرا على ما ورد به الحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم انكن تكثرن اللعن و
تكفرن العشير فسقطت حرمة اللعن عن اعينهن فعساهن يجترئن على الاقدام لكثرة
جري اللعن على السنتهن وسقوط وقعه عن قلوبهن فقرن الركن في جانبها بالغضب دعا...
ليتقين عن الاقدام فانه قيل ما معنى اقامة الشهادة مقام الحد في الطرفين وما المناسبة
الحد والشهادة اجيب بان الحد انزجر والاشهاد باسم كاذبا مقرونا باللعن على نفسه

الملك

...الثالثة زاجر عن الاقدام على سببه فان قيل لو كان اللعان قائما في حقه مقام حد القذف لجرى فيه
...الانفراد والتعدد ولم يكن كذلك فانه لو قذف اربع نسوة له بكلمة واحدة او بكلام واحد تعدد
...عليه ان يلاعن كل واحدة منهن على حدة وان قذف اجنبيات فانه يقام عليه حد القذف
...ولو اجيب ان اللعان قائم في حقه مقام حد القذف بقذف امرأته لا مطلقا لانه صار
...كان يجب في الابتداء بقذفها فلا يرد عليه الاجنبيات على ان ذكر الاصل ...
...فان المقصود هناك دفع عار الزنا عنهن وذكر واحد منهن يفيد ... يحصل
...بذلك وامر لعن الجمع بينهن بكلمات اللعان فقد يكون صادقا في حق بعض وفي حق بعض
...التوزيع بينه وبينهن ولا يحصل ذكر بلفظ بعضهن فيلاعن كلا منهن على حدة
...وكذا في قذف كان عليه حد واحد ولم يلاعن يجب قذفهن الجرح والمقصود يحصل
...بالحد كان الاجنبيات وكون اللعان شهادات مؤكدة بالايمان عندنا وعند الشافعي اللعان
...مؤكدة بالشهادات فان كان اهلا لليمين كان اهلا للعان كذا في العناية فلو
...زوجته بالزنا وكل منهما اهل للشهادة اي لاداء الشهادة حتى لا يجري اللعان
...الا زوجين ولا بين كافرين ومسلم وان صلح شاهدا على مثله وهي ممن يحد قاذفها حتى لو لم
...ممن يحد قاذفها بان تزوجت بنكاح فاسد ودخل بها او كان لها ولد مجهول النسب
...سقط في قذف بان يكون فعلا ماضيا او على قوله بالزنا فيكون مصدرا انسب
...وطالبته بموجب القذف وهو الحد ولا بد من طلبها كما في قذفها
...المطالبة من شرط اللعان واذا لم تكن ممن يحد قاذفها بان لا تكون عفيفة
...لها المطالبة لفوات شرطه وهو العفة فحاصله ان العفة شرط المطالبة
...المطالبة شرط اللعان وجب عليه اللعان اما القذف بالزنا فظاهر واما اذا نفى نسب
...ولدها فلانه صار قاذفا لها ولا يعتبر احتمال ان يكون الولد من غيره بالوطء عن
...شبهة وهذا لان الاصل في النسب الفراش الصحيح والفاسد ملحق به فنفيه عن الفراش الصحيح

٧ لانه حقها فلا بد من طلبها ح

٣٨٣

قذف قال ابن الرفعة من اللعان حبس الى ان يجيب الحاكم حتى يلاعن او يكذب نفسه فيحد لانه
عليه وهو قادر على انتفائه فيحبس حتى يأتي بما هو عليه او يكذب نفسه ليرتفع سبب اللعان
هو الكاذب لان اللعان انما يجب لنفي الحد عن كل واحد منهما الاول فيما يجب واما اذا كذب
نفسه فلم يبق الكاذب بل وافق المرأة في انها لم تزن فلا يجري اللعان بعد كذبه
لاعن الزوج وجب اللعان عليها اربع مرات لما تلونا من النص وهو قوله تعالى فشهادة احدهم
اربع شهادات بالله فان ابت المرأة عن اللعان حبست حتى تلاعن او تصدقه لانه حق مستحق
وهي قادرة على ايفائه فتحبس فيه ولم يقل او تصدقه فتحد كما قال في جانب الزوج لان
الحد لا يجب بالاقرار مرة ولكن يحبس التصديق حتى لو يجب بالتصديق اربع مرات لان التصديق
ليس باقرار قصدا فلا يعتبر في وجوب الحد ويعتبر في درئه فيندفع به اللعان ولا يجب الحد
يقع في بعض نسخ القدوري او تصدقه فتحد فغلط فان لم يكن الزوج من اهل الشهادة
بان كان عبدا او كافرا بان كانا كافرين فاسلمت المرأة وقذفها الزوج قبل عرض
عليه الاسلام او محدودا في قذف وهي اي المرأة من اهلها اي من اهل الشهادة حد لانه
تعذر اللعان لمعنى من جهته لانه ليس من اهل الشهادة فيصار الى موجبه الاصلي وهو الحد
الثابت بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فانه كان هو المشروع اولا ثم صار اللعان
خلفا عنه في قذف الزوج عند وجود شرطه فاذا انعدم صير الى الاصل وان كان الزوج اهلا
اي للشهادة وهي امة او صغيرة او مجنونة او محدودة في قذف او كافرة او ممن لا يحد قاذفها
بان كانت زانية او نصرانية فلا حد عليه ولا لعان لعدم اهلية الشهادة وعدم احصانها
فان قيل ينبغي ان يجب حد القذف عليه لان اللعان خلف عنه فاذا امتنع اللعان لمعنى
الاصل قلنا امتناع اللعان لمعنى من جهتها واهلية اللعان موجودة في جهته اذ هو من اهل
شرع اللعان في حقه فلا يجب عليه الحد والثاني ذكر قوله عليه السلام اربعة لا لعان بينهم
اذا ما يهودية والنصرانية تحت المسلم والمملوكة تحت الحر والحرة تحت المملوك

الآية و

بهامش: ... ان المرأة ... الولد ... الحد ... او الاعتبار ...

والالف مثل الزنا وكان النهي عن تلفظه لئلا يتوهم انه الحديث لم يوجد اصل في كتب الحديث وذكر ابو بكر الرازي ذكر في شرح المختصر الطحاوي
باسناده عن عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده عن النبي صلى الله عليه وسلم وفعل كون ابو بكر الرازي لعله ثقة
ونحوه ضعيف في سنده يقول العبد الضعيف ان المصنف عطف قوله او ممن لا يحد قاذفها على ما قبله وقال
بان كان اهل ممن لا يحد قاذفها واقتصر عليه لان ما قبله من كونها امة او صغيرة
او مجنونة او محدودة في قذف او كافرة اسباب لكونها ممن لا يحد قاذفها تدبر وصفة اي صفة اللعان
ابتداء بالزوج لانه هو المدعي ولان النبي صلى الله عليه وسلم بدأ به في اللعان فيقول الزوج اربع
مرات اشهد بالله اني لصادق فيما رميتها به من الزنا ويقول في الخامسة ان لعنة الله عليه
ان كان كاذبا فيما رميتها به من الزنا يشير اليها في جميع ذلك ثم تقول المرأة اربع مرات
اشهد بالله انه لكاذب فيما رماني به من الزنا وتقول في الخامسة غضب الله عليها ان كان
صادقا فيما رماني به من الزنا تشير اليه في جميع ذلك والاصل فيما ورد به النص وهو الحجة على ان
الصفة ان يقول بلفظ المواجهة فيما رميتك به من الزنا لانه اقطع للاحتمال وجه رواية الهداية اذا
اشير اليه الاشارات انقطع الاحتمال وان كان القذف بنفي الولد ذكره اي ذكر الزوج في مكان
نفي الولد عوض ذكر الزنا يعني يقول الزوج فيما رميتها به من نفي الولد وتقول المرأة فيما رماني به من
نفي الولد وان كان القذف بالزنا ونفي الولد جميعا ذكرهما اي ذكر الزوج والمرأة من الزنا ونفي
الولد جميعا كان يقول الزوج فيما رميتك به من الزنا ونفي الولد وتقول المرأة فيما رماني به من الزنا
ونفي الولد فاذا التعنا فرق الحاكم بينهما ولا تقع الفرقة بنفس اللعان حتى لو مات احدهما قبل
تفريق الحاكم ورثه الآخر وقال زفر تقع الفرقة بنفس اللعان لانه تثبت الحرمة المؤبدة بالحديث وهو قوله
عليه السلام المتلاعنان لا يجتمعان ابدا فنفى الاجتماع بعد التلاعن تنصيص على وقوع الفرقة
بينهما وقال الشافعي تقع الفرقة بينهما بنفس لعان الزوج لانه نفي شهد عليها بالزنا اربع مرات
واكذب بالنفي فالظاهر انهما لا يأتلفان فلم يكن في بقاء النكاح فائدة فلم يبق النكاح بينهما
اذا ارتد احد الزوجين ولنا ان ثبوت الحرمة يفوت الامساك بالمعروف فيلزمه التسريح بالاحسان

يعني بهو الذي علمها بالزنا مه

فاذا امتنع عن التسريح ناب القاضي منابه دفعا للظلم قال صاحب الهداية دل على انه لا يقع الفرقة بنفس
اللعان حتى يفرق الحاكم قول عويمر وهو عويمر العجلاني عند النبي صلى الله عليه وسلم كذبت عليها يا رسول الله
ان امسكتها هي طالق ثلاثا وبيانه انه صلى الله عليه وسلم لاعن بين عويمر وبين امرأته قال عويمر
كذبت عليها يا رسول الله ان امسكتها هي طالق ثلاثا فاوقع الثلث عليها بعد التلاعن ولم ينكر عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة بينهما بنفس التلاعن لانكر عليه الصلاة والسلام قوله وان
لاعن بين هلال وامرأته فلو فارق بينهما فقوله فرق بينهما يدل على قيام النكاح بينهما بعد
اي قول الراوي
فراغهما من اللعان اذ التفريق يقتضي قيام الوصلة فهو اي تفريق الحاكم طلقة باينة
عند ابي حنيفة ومحمد لانه فعل القاضي منسوب الى الزوج لنيابته عنه كالعنين وعند ابي يوسف تحريم مؤبد
لقوله صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا نص على التابيد ولهما ان هذا الكلام اي
المتلاعنين وبعد الاكذاب لم يبق متلاعنا حقيقة لان الحد يلزم عليه بالرجوع وبعد
اقامة الحد بطل اللعان لان الاصل والخلف لا يجتمعان وينفي الحاكم نسب الولد عن الزوج
ان كان القذف به اي يقول قطعت نسب هذا الولد عنه بعدما قال فرقت بينهما كذا روي
عن ابي يوسف وفي المبسوط هذا هو الصحيح وعند بعضهم لا يلزم التصريح بنفي الولد لكن يتضمنه
بالتفريق اي يحصل نفي الولد في ضمن القضاء بالتفريق ويلحقه بامه لما روي انه عليه السلام
نفى نسب ولد هلال بن امية من هلال والحقه بامه بعدما قذف امرأته بنفي الولد ولاعن
فان اكذب نفسه بعد ذكر اي بعد اللعان حد للاقرار بوجوب الحد وحل له ان يتزوجها
بعد الاكذاب لانه لما حد لم يبق اهلا للعان فارتفع اللعان وحكمه المنوط به وهو التحريم خلافا
لابي يوسف لما بينا آنفا ان اللعان تحريم مؤبد عنده لقوله صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا
يجتمعان ابدا وجوابه ما مر وكذا اي حل له ان يتزوجها ان قذف غيرها فحد او زنت فحدت
اما اذا قذف غيرها فحد فلما بينا من انه لم يبق اهلا للعان فارتفع حكمه المنوط به
التحريم واما اذا زنت فحدت فلانتفاء اهلية اللعان من جانبها ايضا ولا

نفى الاخرس لانه قائم مقام حد القذف وحد القذف لا يثبت الا بالتصريح فكذلك اللعان وفيه
ان ... بقوله ان اشارات الاخرس كعبارات الناطق ولنا ان الاشارات لا تعرى عن شبهة لكونها
محتملة والحدود تندرئ بالشبهات واللعان في معنى الحد ولا لعان بنفي الحمل عند ابي حنيفة وزفر
لانه لا يتيقن بقيام الحمل فلم يصر قاذفا وعندهما يلاعن ان اتت به اي بالحمل لاقل من ستة اشهر
... النفي لانا تيقنا بقيام الحمل عنده فيتحقق القذف قلنا اذا لم يكن قذفا في الحال يصير كالمعلق
بالشرط كانه قال ان كان بك حمل فليس مني والقذف لا يصح تعليقه بالشرط لان القذف مما لا
يحلف به لا انضمامه الى ايقاعه الا بعد وجود الشرط ... في الحال ... ذكر اصحابنا الا ان
... تندرئ بالشبهات ولو قال زنيت وهذا الحمل منه اي من الزنا لاعن اتفاقا لوجود القذف
... بذكر الزنا صريحا ولا ينفي القاضي الحمل وقال الشافعي ينفيه لانه عليه السلام نفى الولد عن
هلال وقد قذفها حاملا ولنا ان نفي الولد حكم من احكامه والاحكام لا تترتب عليه الا بعد
الولادة لتمكن الاحتمال قبل انفصال الولد والنبي عليه السلام عرف قيام الحمل بطريق الوحي
... الا ترى انه صلى الله عليه وسلم قال ان جاءت به اصيهب حمش الساقين فهو لهلال وان جاءت
به اسود جعدا جماليا فهو لشريك فجاءت به على النعت المكروه ومثل ذلك لا يعرف الا بطريق الوحي
... قوله اصيهب تصغير الاصهب وهو الذي يعلو شعره الحمرة وقوله حمش الساقين اي دقيق
الساقين والجمالي بضم الجيم العظيم الخلق ولو نفى الولد عند التهنئة ومدتها سبعة ايام
... عادة كذا في النهاية وابتياع آلة الولادة صح النفي ولاعن وان نفى بعد
ذلك لاعن لوجود القذف ... ولا ينتفي نسب الولد لانه بقبوله التهنئة او سكوته
عند التهنئة او شراء آلة الولادة او سكوته عن النفي الى ان يمضي ذلك الوقت اقر بانه
... الولد منه لانه اذا لم يكن منه لم يحل له السكوت عن نفيه بعد الولادة فلا يصح نفيه بعد
... الاقرار صريحا وعندهما يصح النفي في مدة النفاس اذ الانسان قد لا
... النفي يصح في مدة قصيرة ولا يصح في مدة طويلة ففصلنا بينهما بمدة النفاس لانه اثر الولادة

ولابي حنيفة انه لا معنى للتقدير لان الزمان للتامل واحوال الناس فيه مختلفة فاعتبرنا ما يدل عليه من
قبوله التهنئة او سكوته عند التهنئة او ابتياعه متاع الولادة او مضى ذلك الوقت وهو ممتنع
عن النفي وروى الحسن عن ابي حنيفة انه قدره بسبعة ايام لان في هذه يستعد للعقيقة لا
انما تكون العقيقة بعد سبعة ايام ولكن هذا ضعيف لان نصب المقادير بالرأي لا يكون
وروى عن ابي حنيفة انه مقدر بثلثة ايام وذكر في الضعف مثل الاول كذا في العناية وان كان
الزوج غائبا فحال علمه كحال ولادتها يعني لو كان الزوج غائبا ولم يعلم بالولادة ثم قدم
المدة التي ذكرت على الاصلين فيجعل كانها ولدت الآن فله النفي عند ابي حنيفة في مقدار
يقبل التهنئة وعندهما في مقدار مدة النفاس بعد القدوم لانه لم يكن ذلك لهم النسبة
علمه فصار حالة القدوم كحالة الولادة وان نفى اول توأمين وهما اللذان بين ولادتهما
اقل من ستة اشهر واقر بالآخر حد لانه اكذب نفسه بدعوى الثاني وان عكس بان اقر
بالاول ونفى الثاني لاعن لانه صار قاذفا بنفي الثاني ولم يرجع عنه فان قيل ينبغي ان يجب
الحد لانه اكذب نفسه بعد القذف فان الاقرار الاول بثبوت النسب مانع يعني نفي الثاني بنفسه
تمام الاقرار بعد القذف ولو وصل الاقرار بالنفي يثبت الاكذاب ويجب الحد كذا هنا
واجيب ان الاقرار بالعفة سابق على القذف حقيقة والاعتبار بالحقيقة فصار كما اذا
قال انها عفيفة ثم قال انها زانية وفيه لا يجب الحد ولا يكون ذلك اكذابا فكذلك هذا ويثبت
نسبهما اي نسب التوأمين فيهما اي في النفي اولا ثم الاقرار وعكسه لانهما خلقا من ماء واحد
فبثبوت نسب احدهما يلزم ثبوت نسب الآخر فرعه **باب العنين** لما فرغ من بيان احكام
الاحكام المتعلقة بالنكاح والطلاق ذكر في هذا الباب احكام من به نوع مرض له
تعلق بالنكاح والطلاق واخره لان حكم من به العوارض بعد ذكر حكم الاصحاء كذا في
العناية يقول الفقير وفيه بحث تامل ويمكن ان يقول لما كان للعنين وما يشابهه من العيوب
تعلق نسبة بالنكاح والفرقة جميعا ذكر احكام العنين وما يشابهه بعد الفراغ عن احكام النكاح

والطلاق جميعا لكن اخره عن ابواب الطلاق لكون العنة ونحوها من العوارض كذا في السابق يقول
الفقير فيه ايضا تامل لانه يتوهم ان احكام الطلاق الفرقة وهذه احكام النكاح في ثبوت النسب واحكامها
السنة فلا يصدق قوله بعد الفراغ عن احكام النكاح والطلاق جميعا هو اي العنين من لا يقدر
على الجماع مطلقا او يقدر على الثيب دون البكر اي يقدر على الجماع بالثيب دون البكر وهو
من من نعم العين اذا اصيب في العنة بنعم العين ايضا وهو حظيرة الابل وهي الحائط المحيط
الفاء بالحجر ما يجعل لحفظ الابل والغنم او من عن اذا اعرض لانه يعن ذكره يمينا وشمالا
او لسحر وساحر به ولم اعثر عليها الا في الجوهري ثم انه لا فرق بين ان تقوم آلته او لم تقوم
او يصل الى الثيب دون البكر او البعض النساء دون بعض وبين ان يكون لمرض به او لضعف
في خلقته او لكبر سنه او سحر او لغير ذلك فانه يعتبر عنينا في حق من لا يصل اليها لفوات المقصود
منها كذا في العناية فلو اقر انه لم يصل اليها زوجته يؤجله الحاكم سنة ابتداؤها من وقت
الخصومة قمرية هو الصحيح قال صاحب البداية اطلق محمد رحمه الله السنة ولم يقيد بالقمرية
او الشمسية لكن يعتبر سنة قمرية بالاهلة هو ظاهر الرواية وروى الحسن بن زياد عن ابي حنيفة
انه يعتبر سنة شمسية وهي تزيد على القمرية بايام اخذا بالاحتياط لانه ربما يكون موافقة
العلاج في الايام التي يقع التفاوت فيها بين القمرية والشمسية هذا هو مختار شمس الائمة
او قاضي خان وقال صاحب الوقاية يؤجل سنة قمرية لا شمسية هو الصحيح لان المنطوق المهيئة في سنة
تنصرف الى القمرية مطلقا وهي اقل من الشمسية باحد عشر يوما ثم اعلم ان السنة القمرية هي التي
تعرف بالاهلة اول شهورها المحرم الحرام وآخرها ذي الحجة وهي اثنا عشر شهرا فالسنة ثلثمائة واربعة
وخمسون يوما وذكر لان ستة اشهر من السنة يجيء كل واحد منها ثلثين يوما كاملا والستة الاخرى
ناقصة كل واحد منها يجيء تسعة وعشرين يوما فيكون جملتها ثلثمائة واربعة وخمسين
يوما والقمرية المعروفة عند جمهور واما الشمسية فهي ان الشمس اذا كانت في موضع من
البروج فاذا انتهت الى ذلك الموضع تكون سنة كاملة وبيانه مثل ان الشمس اذا كانت في اول

نقطة من الحمل ويقطعه فلك البروج وهو ثلثمائة وستون درجة وانتهت الى آخر الحوت الى اول نقطة
الحمل الذي كانت منه بدأت بكون سنة كاملة قيل ان مقدار سنة الشمس ثلثمائة وخمسة وستون
يوما وربع يوم غير جزء من ثلثمائة جزء من يوم وقد ذكر في الزيج مفصلا ولم تشترط من ربع
يوم وذكر شهورها بالسريانية مفصلة فقيل تشرين الاول احد وثلثون يوما تشرين الثاني
ثلثون يوما كانون الاول احد وثلثون يوما كانون الثاني احد وثلثون يوما شباط ثمانية
وعشرون يوما وربع يوم آذار احد وثلثون يوما نيسان ثلثون يوما ايار احد وثلثون يوما حزيران
ثلثون يوما تموز احد وثلثون يوما آب احد وثلثون يوما ايلول ثلثون يوما فالسنة ثلثمائة
وخمسة وستون يوما وربع يوم والباقي يعرف في موضعه انتهى ما في البناية وكذا في الكفاية
السنة القمرية وهي ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يعتبر
السنة الشمسية وهي ثلثمائة وخمسة وستون يوما وجزء من مائة وعشرين جزءا من
اليوم وكذا ذكره صاحب الكافي يقول الفقير قال صدر الشريعة وصاحب الهداية السنة القمرية
اثنا عشر شهرا ومدتها ثلثمائة واربعة وخمسون يوما وثلث يوم وثلث عشر يوم وفي
رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يؤجل سنة شمسية وهي مدة وصول الشمس الى النقطة التي
فارقتها من ذلك البرج وقدر ثلثمائة وخمسة وستين يوما وربع يوم انتهى ما قالا فيكون
في كل من البناية والعناية والكافي لعل الصواب ما قاله الامامان لان القمرية اثنا عشر
شهرا واذا كان كل واحد من ستة منها تسعة وعشرين يوما وكل واحد من الستة الاخرى ثلثين
يوما يحصل ثلثمائة واربعة وخمسون يوما كملا فمن اين يحصل ثلث يوم وثلث عشر يوم وفي
انه امرأة لم تقع بين ما قالوا وبين ما قالا وبين سبب حصول ثلث يوم وثلث عشر يوم
والا ما قلنا من الحمل لغة لسان فكلام الفاضل يعقوب باشا فتدبر ويحتسب على الزوج
رمضان وايام حيضها يعني لا يعوض من ايام الحيض وشهر رمضان الواقعة في
الاجل ايام اخر بل هي محسوبة من مدة الاجل وقد ذكر ان الصحابة رضي الله عنهم قدروا

و ايامها م

ح

الاجل بسنة ولم يستثنوا منها مدة الحيض وشهر رمضان مع علمهم ان السنة لا تخلو عنها
لا يحتسب منها مدة مرضه او مرضها لان السنة قد تخلو عن مرض فلم يكن في معنى ايام الحيض و
شهر رمضان فيعوض عنه بقدر ايام اخر وعلى هذا افتى المشايخ وروي عن ابي يوسف انه اذا مرض
احدهما مرضا لا يستطيع الجماع معه فان كان اقل من نصف شهر احتسب عليه وان كان
اكثر منه لم يحتسب عليه ويعطى له بدل ايامها وان احرمت بحجة الاسلام لا تحتسب على الزوج لانه
يجللها بحكمه ما اذا احرم الزوج حيث يحتسب عليه لان العجز جاء من قبله وان كان
الرجل محبوسا في السجن او محبوسا عن مهرها فامتنعت من اتيانه في محبسه لا تحتسب تلك الايام
وان لم تمتنع وكانت ثمة خلوة يحتسب لان العجز جاء من قبله ولو كانت محبوسة فهي كالتي
اذا كان ملكها يحتسب عليه بقدر الايام كما اذا غاب الزوج حيث يحتسب بدل كان العجز من جهته
الخنثى اذا كان يبول من مبال الرجال فهو رجل يؤجل له ان تزوج امرأة فان لم يصل اليها
كالعنين لان رجاء الوصول يتحقق وان كان يبول من مبال النساء فهو امرأة فاذا
تزوجت رجلا ولم يعلم بحالها ثم علم فلا خيار للزوج كذا في البناية فان لم يصل فيها اي
في السنة التي اجل فرق بينهما ان طلبت وهو قول عمر وعلي وابن مسعود رضي الله عنهم
اي طلبت المرأة التفريق
وعليه فتوى فقهاء الامصار كابي حنيفة واصحابه والشافعي واصحابه ومالك واصحابه
واحمد واصحابه لان حقها ثابت في الوطء ويحتمل ان يكون الامتناع لعلة معترضة ويحتمل
ان يكون لآفة اصلية فلا بد من مدة معرفة لذلك فقدرناها بالسنة لاشتمالها على الفصول
الاربعة لان العجز قد يكون لفرط رطوبة فيتداوى بما يضاده من اليبوسة الى العكس من ذلك
وكذلك بقية الطبايع فاذا مضت السنة ولم يصل اليها تبين ان العجز بآفة اصلية
ففات الامساك بالمعروف ووجب التسريح باحسان فان امتنع ناب القاضي منابه فيفرق بينهما
ولا بد من طلبها التفريق لانه حقها وهي اي التفريق طلقة بائنة اما كان طلقة ولم يكن
فسخا لان فعل القاضي اضيف الى الزوج فكانه طلقها بنفسه وانما كانت الطلقة بائنة

لان المقصود وهو دفع الظلم عنها لا يحصل الا بها لانها لو لم تكن بائنة تصير معلقة بالمراجعة وهي التي
تكون ذات زوج ولا مطلقة، اما الاول فلفوات المقصود وهو الوطء واما الثاني فلانها تحت
زوج فلا يحصل دفع الظلم ولها كمال مهرها ان كان قد خلا بها فان خلوة العنين صحيحة
لان المرأة قد سلمت المبدل مع وجود الآلة فيجب عليه البدل وقد ذكر قضاء عمر وعلي
حيث قالا اما ذنبهن اذا جاء العجز من قبلكم وتجب العدة لتوهم الشغل احتياطا استحسانا
لما سبق في باب المهر هذا اذا اقر الزوج انه لم يصل اليها ولو اختلف الزوج والمرأة في
الوصول اليها فله حكم اخر وعند ان قال فلو قال وطئت وانكرت ان كان الاختلاف قبل
التاجيل فلا يخلو من ان تكون ثيبا او بكرا فان كانت ثيبا فقال وطئت وانكرت او
بكرا فقال وطئت وانكرت فنظرن اي النساء اليها فقلن هي ثيب فالقول له اي للزوج
يمينه اما ان كانت ثيبا فلانه ينكر استحقاق حق الفرقة حقيقة وان كان متعينا للوصول
صورة والاصل في الجبلة السلامة الا انه لما كان الظاهر شاهدا له والقول قول من يشهد له الظاهر
فكان كالمودع اذا ادعى رد الوديعة فالقول قوله لانه منكر معنى وان كان مدعيا صورة
ثم ان حلف بالله لقد اصبتها بطل حقها واما ان كانت بكرا فنظرن وقلن هي ثيب
فلان الظاهر ان يكون زوال بكارتها قد زالت بوطء الزوج ثم شرط اليمين مع شهادتهن ليكون
حجة فان حلف فلا حق لها ايضا وان نظرن وقلن هي بكر اجل سنة لظهور كذبه
بقولهن هي بكر ثم انه كيف يعرف انها بكر او ثيب قالوا يدفع في فرجها اصغر بيضة من
بيض الدجاج فان دخل بلا عنف فثيب والا فبكر وقيل ان امكنها ان تبول على
الجدار فهي ثيب ان امكنها ان ترمي ببولها الى الجدار فبكر والا فثيب وقيل تكسر البيضة
تصب في فرجها فان دخل فثيب الا فبكر وكذا اي اجل ان نكل عن اليمين في
صورة كونها ثيبا او بكرا فنظرن وقلن هي ثيب وان كان الاختلاف بعد التاجيل
وهي ثيب في الاصل او بكر فنظرن وقلن ثيب فالقول له مع يمينه فان حلف لا تخير

وان قلن بكر خيرت لان شهادتهن تايدت باصل البكارة وكذا تخيرت ان نكل لتايدها
بالنكول فان اختارته اي اختارت الزوج بطل خيارها اي لم يكن لها خيار بعد ذلك لانها
رضيت ببطلان حقها وان اختارت الفرقة امر القاضي الزوج بان يطلقها وان ابى فرق القاضي
بينهما كما مر والخصي كالعنين اي يؤجل كما يؤجل العنين لان وطئه مرجو فان الخصي من نزع
الذي قد نزعت خصيتاه فان كان له ذكر بحيث تنتشر آلته ويصل الى النساء فلا خيار لها
وان كانت لا تنتشر آلته ولا يصل اليها فهو كالعنين لان الآلة متى كانت قائمة يرجى منه
الوطء كما يرجى من العنين والمجبوب وهو مقطوع الذكر والخصيتين يفرق في الحال ان طلبت
اذ لا فائدة في التاجيل ولو جبت بعد ما وصل اليها فلا خيار لها كما اذا صار عنينا بعد ما وصل
والتفريق في الامة للمولى عند الامام لان ما هو المقصود من النكاح وهو الولد حق
المولى ولها اي وحق التفريق لها عند ابي يوسف لان الوطء حقها ولا خيار لها ان
وجدت المرأة به اي بالزوج جنونا او جذاما او برصا عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا
لمحمد فانه قال لها الخيار دفعا للضرر عنها كما في الجب والعنة بخلاف جانبه لانه يتمكن من دفع
بالطلاق ولهما ان الاصل عدم الخيار لما فيه من ابطال حق الزوج وانما يثبت في الجب والعنة
لانهما يخلان بالمقصود المشروع له النكاح وهو الوطء وهذه العيوب غير مخلة به فافترقا
ولا خيار له لو وجد الزوج بها اي بالمرأة ذلك اي المذكور من الجنون والجذام والبرص
او رتقا بفتح التاء مصدر رتقت المرأة رتقاء اي امرأة لا يستطاع جماعها لانسداد
الفرج بحيث ليس لها خرق الا المبال او قرنا بسكون الراء في الاصح قال صاحب المغرب وهو
اما غدة غليظة او لحمة مرتفعة او عظم يمنع من سلوك الذكر في الفرج يقال امرأة
قرناء بها ذلك قال السيد الواني في تعليقاته على ... والقرن والرتق كلها
كانه واحد انتهى ... وانه ضربان البرص والرتق على ... فان
القرن على انهما يكونان ايضا على ... لما في المذهب لا ... ان

الرتق بسكون التاء تتبع وكذا ان فرقته بالعيوب الخمسة وهي الجذام والبرص والجنون والرتق
والقرن لانها تمنع الاستيفاء حسا او طبعا اما حسا ففي الرتق والقرن واما طبعا ففي
الجذام والبرص والجنون لان الطباع السليمة تنفر من جماع هؤلاء وربما تسري الى الاولاد
والطبع مؤيد بالشرع قال النبي صلى الله عليه وسلم فر من المجذوم فرارك من الاسد ولنا
ان فوت الاستيفاء بالكلية بالموت لا يوجب الفسخ حتى لا يسقط شيء من مهرها
فاختلاله بهذه العيوب اولى وهذا لان الاستيفاء من الثمرات وفوات الثمرة لا يؤثر
في فسخ عقد الا ترى انه لو لم يستوف لعجز او فقد او قبض فاحشة لم يكن له
الفسخ وانما المستحق هو التمكن وهو حاصل اما في الجذام والبرص والجنون فظاهر
واما في الرتق والقرن فبالشق والفتق قال صاحب النهاية وقد شاهدنا ذلك
في بعض اطراف العراق حيث تقع ثواب عدة امرأة فوجدها رتقاء ففتقها
الى ان فوصل وقوله عليه السلام فر من المجذوم الحديث محمول على الفرار بالطلاق قال
مولانا سعدي افندي وفيه بحث انتهى يقول الفقير وجه البحث والله اعلم ان الحديث
ليس مخصوصا بالامرأة المنكوحة التي بها مرض الجذام حتى يقال انه محمول على الفرار
بالطلاق بل المراد منه الامر بالفرار من المجذوم مطلقا وهو ظاهر وكذا ما روي عن
رسول الله صلى الله عليه وسلم انه عليه السلام تزوج امرأة فوجد بكشحها بياضا ففارقها محمول
على الطلاق لانه روي انه عليه السلام قال لها الحقي باهلك وهذا من كنايات الطلاق
وكذا ما روي عن عمر رضي الله عنه انه يثبت له الخيار بهذه العيوب محمول على الطلاق
وعندنا مروي عن علي وابن مسعود رضي الله عنهما

باب العدة

لما كانت العدة
اثر الفرقة بالطلاق وغيره اعقبها بذكر وجوه التزويج وما يتصل من لان الاثر
يعقب مؤثره والعدة في اللغة ايام اقراء المرأة وفي الشريعة هي انتظار
تربص يلزم المرأة عند زوال ملك المتعة او شبهته متأكدا بالدخول او الخلوة

او الد

او الموت وهو اي هذا الزوال سببها وشرطها وقوع الفرقة وركنها حرمات ثابتة الى اجل
ينقضي وهي حرمة الازواج وحرمة الخروج قاله مولانا سعدي افندي اذا كان ركنها هذا
يكون التعريف بالتربص تعريفا باللازم عدة الحرة للطلاق او الفسخ بأي وقعت الفرقة بينهما بغير
طلاق وهي ممن تحيض ثلثة قروء لقوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء والقروء
جمع قرء بالفتح والضم لا اقراء ابي حنيفة انما فسرها به ليعلم ان المراد
بالقرء الحيض عندنا وعند الشافعي الطهر وهو في اللغة اسم لهما حقيقة فيهما فكان
من الالفاظ مشتركة بين الاضداد كذا قاله ابن السكيت ولا يمكن ان يتناولهما جملة
لان الاشتراك في اللفظ الواحد لا يدل على معنيين مختلفين حقيقتين او حقيقة ومجاز على ما عرف
في الاصول فلا بد من الحمل على احدهما والحمل على الحيض اولى لمعان احدها العمل بلفظ الجمع يعني القروء
وجملة ان اقل الجمع ثلثة وذلك يتحقق عند الحمل على الحيض لا على الطهر لان الطلاق
في طهر وهو سنة ثم هو محسوب من الاقراء عند من يقول بالاطهار ويمنع عند الشافعي
مدة عدتها قرءان وبعض الثالث ولفظ الثلثة في قوله تعالى ثلثة قروء خاص كونه
لمعنى معلوم على الافراد وهو لا يحتمل النقصان وفي هذا المحل كلام لمولانا الفاضل
سعدي افندي فراجعه وثانيها ان الحيض معرف لبراءة الرحم لان براءتها انما تظهر بالحيض
لا بالطهر لان الحامل طهر ممتد فتحيض فلا يحصل التعرف بما قال اوضاع والتعرف هو المقصود
وثالثها قوله صلى الله عليه وسلم عدة الامة حيضتان والرق انما يؤثر في التنصيف لا في النقل من الطهر
الى الحيض فيلتحق هذا الخبر بيانا بالمشترك من الكتاب وكذا من وطئت بشبهة ومعرفته
غير زوجها فوطئها او نكاح فاسد كالمنكوحة بغير شهود بان تزوج على اثنتا
المحرم اذا نكحها المحرم عالما بحرمتها عند ابي حنيفة وفرقت او مات الواطئ عنها يعني
عدتها ثلث حيض ايضا لان عدتها للتعرف عن براءة الرحم لا لقضاء حق النكاح اذ لا
حق للنكاح الفاسد والوطء بشبهة والحيض هو المعرف ولا تفرقة في ذلك بين الفرقة والموت

فان قيل فينبغي على هذا ان يكتفى بحيضة واحدة لان المقصود الاستبراء ليس كذلك اجيب بانها
انما كانت ثلث حيض الحاقا للشبهة بالحقيقة فان احكام العقد الفاسد ابتداءً تؤخذ من
حكم الصحيح كما في البيع الفاسد والاجارة الفاسدة فانهما يفيدان افادة الصحيح عند
ثبوت حكمه يتوقف على القبض لو مات فيه ولكن لم يثبت اجر مثل دون مسمى لذلك وههنا
ايضا لم يثبت عدة الوفاة لو مات فيه فان عدة الوفاة لزيادة اظهار التاسف لفوت
نعمة النكاح والنعمة في النكاح الصحيح دون الفاسد فلذلك اختصت بالصحيح ولكن لما كان
جهة النكاح الحق بالصحيح في اعتبار مدة العدة احتياطا ولحصول التعريف عن فراغ الرحم لان
الثلث عدد معتبر في الشرع والحيضة الواحدة لا يحصل ذلك اذ من الجائز ان تحيض الحامل
كما هو قول البعض فقدرناها بالثلث لهذا وكذا ام ولد عتقت او مات مولاها يعني اذا
اعتق المولى ام الولد او مات عنها فعدتها ثلث حيض وقال الشافعي ... ولنا ما روي
عن ابن عمر رضي الله عنهما قال عدتها اي ام الولد ... لانها تجب بزوال الفراش فكانت كالاستبراء
ولهذا لا تختلف بالحيوة والوفاة ولنا انها اي العدة بزوال الفراش لانها تجب به فكانت
كعدة النكاح وفيها لا تكتفى بحيضة واحدة والقياس على الاستبراء ضعيف لان سببه حدوث
الملك وسببها زوال الفراش ولا مناسبة بينهما ثم امامنا فيه عمر رضي الله عنه فانه قال عدة
ام الولد ثلث حيض وهو مروي عن علي وابن مسعود ايضا ولا يجب حيض طلقت فيه
لان العدة مقدرة بثلث حيض كوامل فلا ينتقص عنها وان كانت لا تحيض لكبر او صغر
او بلغت بالسن ولم تحض فثلثة اشهر اي فعدتها ثلثة اشهر لقوله تعالى واللائي يئسن
من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر الى آخر الآية والمراد باللتي بلغت
بالسن اللتي وصلت الى خمس عشرة سنة ولم تحض وفي هذه دلالة ظاهرة على ان الاصل
في العدة الحيض والشهر بدل عنها حيث جعل الله عدة بشرط عدم الحيض كما في التيمم
لم تجدوا ماءً فتيمموا وعدة الحرة للموت في النكاح الصحيح اربعة اشهر وعشر

لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا نسخ
قوله تعالى وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج والمعنى انه يجب على الذين يتوفون ان
يوصوا قبل ان يحتضروا لازواجهم بان يمتعن بعدهم حولا بالسكنى ثم نسخ بقوله تعالى
اربعة اشهر وعشرا وهو وان كان متقدما في التلاوة فهو متأخر في النزول كذا في البيضاوي
وقال الامام البغوي في معالم التنزيل وكانت عدة الوفاة في ابتداء الاسلام حولا وكان
يحرم على الوارث اخراجها من البيت قبل تمام الحول وكانت نفقتها وسكناها واجبة في مال زوجها
تلك السنة ما لم تخرج ولم يكن لها ميراث فان خرجت من بيت زوجها سقطت نفقتها وكان على
الرجل ان يوصي بها فكان كذلك حتى نزلت آية الميراث فنسخ الله نفقة الحول بالربع والثمن
ونسخ عدة الحول باربعة اشهر وعشر ... ان المتوفى عنها زوجها جاءت الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم تستأذنه في الاكتحال فقال صلى الله عليه وسلم كانت احديكن في الجاهلية اذا
توفي عنها زوجها قعدت في شر احلاسها في بيتها حولا ثم خرجت افلا تتربص اربعة اشهر
وعشرا وعدة الامة حيضتان لقوله عليه السلام طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان
[illegible] ولان الرق منصف والحيضة لا تتجزى فكملت فصارت حيضتين وقال عمر
رضي الله عنه بقوله عدة الامة حيضتان ولو استطعت لجعلتها حيضة ونصفا وفي موت
وعدم الحيض نصفها للحرة اي في الموت شهران وخمسة ايام وعدم الحيض شهر ونصف شهر
لان ما للحرة في موت وعدم الحيض قابل للتجزي فامكن تنصيفه عملا بالرق وعدة الحامل وضع
الحمل مطلقا اي سواء كانت مطلقة او متوفى عنها زوجها او ممن تحيض او لا تحيض او في
فرقة النكاح او غيرها وسواء كانت حرة او امة لاطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن فان هذه الآية نزلت بعد قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية فصارت
ناسخة وقال ابن مسعود رضي الله عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت
يا ايها النبي اذا طلقتم النساء نزلت بعد التي في سورة البقرة اي والذين يتوفون منكم

وجاهلة مفاعلة من الجهالة وهي اللعنة وكانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله
الله على الكاذب منا ومنكم وقال عمر رضي الله عنه لو وضعت ما في بطنها وزوجها على سريره لانقضت
وحل لها ان تتزوج باخر ولو مات عنها صبي يعني اذا مات الصغير عن امرأته وبها حبل
فعدتها ان تضع حملها عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف ان مات عنها صبي فعدتها بالاشهر
وهو قول الشافعي لان الحمل ليس بثابت النسب منه فصار كالحادث بعد موته بان تضع بعد موته
لستة اشهر فصاعدا من يوم موته عند عامة المشايخ وقال بعضهم بان تلد لاكثر من
قال في النهاية والاول اصح وتفسير قيام الحمل عند موته ان تلد لاقل من ستة اشهر من
موته كذا في النهاية نقلا عن الفوائد الظهيرية ولهما اطلاق قوله تعالى واولات الاحمال اجلهن
ان يضعن حملهن من غير فصل بين ان يكون الحمل من الزوج او من غيره وعدة الطلاق او الوفاة
ولان عدة الوفاة مقدرة بمدة وضع الحمل في اولات الاحمال قصرت المدة او طالت لقضاء
النكاح لا للتوقف عن فراغ الرحم لشرع عدة الوفاة مطلقا بالاشهر مع وجود الاقراء لكن
كانت للتوقف عن فراغ الرحم لم تشرع بالاشهر لان التوقف هو الحيض على ما مر وهي نقضا
من النكاح متحقق في الصبي وان لم يكن الحمل منه وان حملت بعد موت الصبي بان تضع
بعد موته لستة اشهر فصاعدا على ما هو الاصح كما نقلناه من النهاية آنفا فعدتها بالاشهر
اجماعا لانا حكمنا بفراغ رحمها عند موته والزمناها العدة بالشهور حقا للنكاح بانتهائه
التربص فلا يتغير بحدوث الحمل فانه قيل اذا مات الرجل ولم تكن المرأة حاملا فعدتها
العدة بالشهور ثم اذا ظهر الحمل تكون عدتها بوضع الحمل فقد تغيرت العدة بحدوث الحمل
اجيب بان النسب يثبت منه فكان الحمل قائما عند موته حكما تبعا لحكم شرعي وهو ثبوت
النسب لان النسب بلا حمل لا يثبت وحيث يثبت هاهنا لا بد له من حمل فجعلناه كالقائم حكما
وفي امرأة الصغير لما لم يثبت النسب لم يحتج الى جعل الحمل قائما عند موته فكان الحمل
مضافا الى اقرب الاوقات فكان انتهاء عدتها بالاشهر لا محالة ولا نسب في الوجهين

اي لا يثبت نسبه في وجهي مسئلة الصغير وهي الحمل القائم عند موته والحادث بعده لان الصبي لا ماء له فلا
يتصور منه العلوق فان قيل النكاح موجود فيقام مقام الماء لقوله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش اجيب بان
النكاح انما يقام مقامه في موضع التصور ولا تصور في الصبي ومن طلقت في مرض موته نطليقا
رجعيا كالزوجة يعني عدتها عدة الوفاة لبقاء النكاح من كل وجه وان كان الطلاق في مرض موته
بائنا تعتد بابعد الاجلين عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف كالرجعي يعني الفقر اصل المسئلة في
كتاب الكتاب انه طلق امرأته في مرض موته ان كان رجعيا تعتد عدة الوفاة اجماعا وان
كان بائنا تعتد بابعد الاجلين عندهما يعني ان انقضت عدة الطلاق وهي ثلاث حيض مثلا ولم
تنقض عدة الموت فلا بد ان تتربص لانقضاء عدة الموت ولو انقضت عدة الموت ولم تنقض
عدة الطلاق تتربص بعدة الطلاق لان النكاح لما بقي في حق الارث يجعل باقيا في حق العدة احتياطا
بينهما ولانها مطلقة حقيقة ومتوفى عنها زوجها حكما فيجب اعتبارهما وعند ابي يوسف تعتد
بثلاث حيض لان النكاح قد انقطع قبل موته بالطلاق ولزمها ثلاث حيض وانما يجب عدة الوفاة
اذا زال النكاح بالوفاة الا انه بقي في حق الارث لا في حق تغيير العدة بخلاف الرجعي لان النكاح باق
في كل وجه اذا عرفت هذا فاعلم ان قول المصنف وعند ابي يوسف كالرجعي سهو من قلم الكاتب والصواب
وعند ابي يوسف ثلاث حيض تدبر ومن عتقت في عدة رجعي تتم كالحرة يعني ان اعتقت الامة
بعد ما طلقت طلاقا رجعيا انتقلت عدتها الى عدة الحرائر لقيام النكاح من كل وجه واعترض بان
العدة من حكم زوال الملك الزوجية وحكم الزوال يثبت عند الزوال فينبغي ان لا يتحول العدة في
الرجعي ايضا لانها عند الزوال امة ولهذا اعتدت من وقت الطلاق واجيب بانها انما تحول
لان سببها هو الزوال متردد فكانت مترددة لتردد سببها فتغيرت ولهذا انتقلت الى
الاقراء الى الشهور بخلاف البائن فان سببها غير متردد فلم تتحول العدة بالعتق وان عتقت في
عدة بائن او في عدة موت تتم كالامة فيهما ولم تنتقل عدتها الى عدة الحرائر لزوال النكاح
بالبينونة او الموت فان اعتدت الآيسة بالاشهر كما هو عدتها ثم عاد دمها على عادتها

بطلت عدتها وتستأنف بالحيض لأن عودها يبطل الإياس فظهر أنه لم يكن خلفاً وهذا الاشتراط
للخلفية تحقق الإياس وذكر باستدامة العجز إلى الممات كالفدية في حق الشيخ الفاني هو الصحيح
احترازاً عن قول محمد بن مقاتل الرازي فإنه كان يقول هذا إذا لم يحكم بإياسها فأما إذا انقطع
الدم عنها زماناً فحكم بإياسها وكانت ابنة تسعين سنة أو نحوها فرأت الدم بعد ذلك لم يكن
حيضاً وقال صدر الشريعة إذا كانت الزوجة في سن الإياس أي خمسين أو خمسين سنة فصاعداً أو
انقطعت [illegible] دمها فطلقها الزوج تعتد بثلاثة أشهر فقبل انقضائها رأت الدم فإن لم
لم تكن آيسة تستأنف بالحيض انتهى وقال صاحب الدرر بعد نقل هذا الكلام فيه نظر
التقريرات ما وقع في عبارة صدر الشريعة من قوله فقبل انقضائها كأنه سهو من قلم الناسخ [illegible]
انقضائها انتهى يقول الفقير قال صاحب الكفاية وكان الصدر الشهيد يفتي ببطلان [illegible]
بالأشهر إن كانت رأت الدم قبل تمام الاعتداد بالأشهر ولا يفتي ببطلان الاعتداد بالأشهر
إن كانت رأت الدم بعد تمام الاعتداد بالأشهر فعلى هذا يكون لفظ قبل في عبارة صدر الشريعة
في محله ويكون مراد تاج الشريعة من قوله بعد عدة الأشهر بعد الشروع في عدة الأشهر [illegible]
لو حملت تدققت بعضها [illegible] لو الحكيم الرد على المصنف بناء على أن المختار عند [illegible]
أفتى به الصدر الشهيد انتهى يقول الفقير لا مساغ لما ذكره مولانا لو حمل لأنه [illegible]
مراد الشارح رد على المصنف بهذا الطريق ينبغي أن لا يجري على تفسير قول المصنف
بقوله أي إذا كانت آيسة [illegible] حصر لما قلنا من أن مراده من قوله بعد عدة الأشهر [illegible]
من عدة الأشهر [illegible] والعلم في الحصص [illegible] وقال [illegible]
فحرز [illegible] ولو اعتدت الآيسة بالأشهر ففرغت من العدة ثم [illegible]
بمنعج أو ثم حاضت أو ولدت فعلى القول الذي لا يأس حد يعتبر ما تراه من الدم لا يكون
حيضاً حتى لا يفسد نكاحها مع أنه وعلى القول الذي ليس للإياس حد مقدر ما تراه من الدم
يكون حيضاً ويفسد نكاحها مع أنه تستقبل وكذا تستأنف الصغيرة إذا حاضت في [illegible]

علی طریق م

الأشهر لا بالحيض لأن الحيض في الأشهر ممتنع لما فيه من الجمع بين البدل والمبدل ولأنه لم يرد فيه أثر ولم
[illegible] يقدر تعذر الاعتداد بالأشهر فتعتبر الحيض أو بقوله الأشهر خلف عن الحيض كما أن التيمم
خلف عن الوضوء وقد قدرت على الأصل قبل حصول المقصود بالخلف فيجب عليها الاستئناف كالمتيمم
إذا وجد الماء في صلاته ومنه اعترض بالحيض ثم آيست تعتد بالأشهر لما بينا من امتناع الجمع
بين البدل والمبدل نوقض فيه بأن من صلى بوضوء ثم سبقه الحدث ولم يجد ماء فإنه يبني
بالتيمم وكذا إذا عجز عن الركوع والسجود يومئ بعدما صلى أولها بركوع وسجود وفيه جمع
بين البدل والمبدل وأجيب بأن البناء إنما أن تعتبر في الصلاة أو في الطهارة و
[illegible] غير صحيح أما الأول فلأن الصلاة بالتيمم ليست بدلاً عن الصلاة بالوضوء وكذلك
الصلاة بالإيماء ليست بدلاً عن الصلاة بالركوع والسجود لأن بعض الشيء لا يكون بدلاً عن كله
وأما الثاني فلأن الطهارات وإن كان فيها البدلية لكن لا جمع بينهما لأن إحدى الطهارتين بدلا
عن الأخرى لأن المراد بالجمع هو كمال إحديهما بالأخرى ليس كذلك [illegible] في الطهارتين
فإنه لم يجمع بينهما فيرفع حدث بل يرفع الحدث الأول بالماء والثاني بالتراب وأما العدة
بالشهور فبدل عن الحيض وإكمال البدل بالأصل جمع بينهما وإذا وطئت المعتدة بشبهة
تجب عليها عدة أخرى وتداخلتا اعلم أنه إذا وجب على المرأة عدتان فإما أن تكونا
من رجل واحد أو من رجلين فإن كان الأول كما إذا طلقها ثلاثاً فتزوجها في العدة ووطئها أو وطئ
المطلقة ثلاثاً وقال ظننت أنها تحل لي أو طلقها بألفاظ الكناية فوطئها في العدة فلا يكون
[illegible] العدتين تتداخل إجماعاً وإن كان الثاني فإما أن تكون من جنسين كالمتوفى عنها زوجها
إذا وطئت بشبهة أو من جنس واحد كالمطلقة إذا تزوجت بآخر في عدتها فوطئها الثاني
وفرق بينهما فتتداخل عندنا وما تراه المرأة من الدم يحتسب منهما أي من العدتين جميعاً
ثم العدة الثانية أي تتم العدة الأولى قبل تمامها أي قبل تمام العدة الثانية
[illegible] ذكر أن الوطء الثاني إذا كان بعدما رأت حيضة يجب عليها بعد الوطء الثاني

ثلث حيض ايضا والحيضتان بعد تنوبان عن اربع حيض حيضتان للاولى وللثانية
عن الوطء الثلث خاصة وان لم تكن رات شيئا فليس عليها الا ثلث حيض وهي تنوب
حيض وقال الشافعي لا تتداخل لان المقصود من العدة العبادة اي عبادة الكف
والترفع ولا تتداخل العبادات كالصومين في يوم واحد فان العدة كف عن التزوج والخروج
الصوم كف عن قضاء الشهوتين فكما لا تتداخل في الصوم كذلك لا تتداخل في العدة ولنا ان
من العدة التوقف عن فراغ الرحم وقد حصل التوقف بالعدة الواحدة فتتداخلان ومعنى
تابع والدليل على ان معنى العبادة تابع في العدة ان ركنها حرمة الازدواج والخروج
ولا تنوي مواقعة النكاح وقال ولا يخرجن الآية وهو بمعنى التحريم واذا كان ركنها
فالحرمات تجتمع كصيد الحرم للمحرم حرام للاحرام والحرم وكالخمر فيمن حلف لا يشربها وهو صائم
حرام له للصوم ولكونه خمرا وليمينه بخلاف الصوم فان ركنه الكف بقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الليل لم يجتمع الامساكات في يوم واحد وتوضيح صاحب الهداية بتقوية العبادة
الا ترى انها تنقضي بدون علمها ومع تركها الكف عن الخروج والعبادة لا يتحقق اداؤها
لكنها فطرات معنى العبادة فيها تابع واعترض على دليلنا وهو ان المقصود من العدة
فراغ الرحم بانه لو كان المقصود هذا لم يجب العدة على الصبية والآيسة لعدم الشغل فيهما
ان المقصود ذلك لكن لا نم ان التداخل والالحاق التداخل في اقراء عدة ولهن
مقصود وفي نظر تطويل العدة عنها واجيب عن الاول بان الصبية التي تحتمل الوطء والآيسة
محتملتان للعلوق فدار الحكم على دليل الشغل وهو الوطء لان العدة يكون وجوبها
الشغل وان كان على خلاف العادة قال مولانا الفاضل سعدي افندي فما نقول في الصبية التي
الوطء فانه يجب العدة عليها اذا طلقها زوجها عند اكثر المشايخ انتهى وعن الثاني بان
علامة لان التوقف حقيقة ولهذا لم يكن التوقف ثلث حيض وحصول المقصود لا
الاول تعرف الفراغ من الثانية اظهار خطر النكاح وقد ابتنى مع الاستبراء في الثلث

لابد ويزاد المقصود لا يحصل بالحيضة الواحدة قال صاحب العناية وفيه نظر لانه لم يعلل الا بالتعرف
عن فراغ الرحم فكان السؤال واردا عليه انتهى قال مولانا سعدي افندي اقول والصحيح
ان يقال المقصود من العدة هو التعرف على وجه الاحتياط وحينئذ يجوز لانه مجتهد فيه
لا يشترط الفراغ عنه لجواز كونه حيضا مع الحبل عند من يقول به بخلاف ما اذا كان فانه
يتوقف الاستبراء فان التوقف مقصود فيه لا على هذا الوجه فانه لم يتحقق له الا بري انه
يجب باستحداث ملك من امرأة انتهى يقول الفقير كلامه انما يدل على مطلق الشكر ولا يدل على
ان فلابد من ضم التعبد اليه حتى يتم التقريب وابتداء العدة في الطلاق وعقيبهما
عقيب الطلاق وهي سبب لكن سبب وجوب العدة الطلاق او الوفاة فيعتبر ابتداؤها من وقت وجود
السبب وان لم تعلم المرأة بهما اي بالطلاق والوفاة يعني ان لم تعلم بهما حتى مضت مدة العدة
فقد انقضت عدتها قال مشايخنا اذا طلق الرجل امرأته زمانا ثم قال لها كنت طلقتك منذ كذا
المرأة لا تعلم بذلك فلها ان تصدقه وتعتد عدتها من ذلك الوقت ومشايخ بخارا وسمرقند
يقولون انه يعتبر في الطلاق ان ابتداءها من وقت الاقرار نفيا لتهمة المواضعة لجواز
ان يتواضعا على الطلاق وانقضاء العدة ليصح اقرار المريض لها بالدين ووصيته لها
او يتواضعا على انقضاء العدة لانه يتزوج اختها او اربعا سواها وقال صاحب
الفصول اختيار مشايخ بلخ انه يجب العدة من وقت الاقرار عقوبة عليه جزاء على كتمانه
الطلاق حتى لا يتزوج باختها واربعا سواها لكن لا يجب لها نفقة العدة والسكنى لانه ذكر
انها قد اقرت بسقوطه والعدة في النكاح الفاسد عقيب التفريق بان يحكم الحاكم بالتفريق
بينهما او العزم اي عزم الواطئ على ترك الوطء لكن العزم امر باطن لا يطلع عليه
دليل ظاهر وهو الاخبار بذلك بان يقول اني تركت او ما يفيد معناه فيقام مقامه
ويدار الحكم عليه وقال زفر ابتداؤها من اخر الوطآت لان الوطء هو السبب الموجب للعدة
الا ترى انه لو لم يطأها لم يجب عليها العدة ولنا انا سلمنا ان الوطء هو السبب لكن جميع الوطآت

لان فرض المسئلة فيما اذا
صدقته على الطلاق الذي
نقول لها
ان تصدقه
صح

الوطئة التي توجد بالعقد الفاسد بمنزلة وطئة ولهذا لما قلنا داكمل العقد واما
لهذا يكتفى في اكمال المهر ولهذا واذا كان كذلك لم يثبت لغير وطئة يترتب عليها
الا بالتزويج او العزم لان قبل ذلك جاز ان يرجع عنه فلم يكن ما وضعناه اخر الوطئات
آخرها وتحريره هذا الدليل العدة لا تثبت الا باخر وطئة واخر وطئة لا يوجد الا
بالتزويج او العزم فالعدة لا تثبت الا بالتزويج او العزم اما انها لا تثبت الا باخر وطئة
فبلا تفاوت بيننا وبين الخصم واما ان اخر وطئة لا يوجد الا بالتزويج او العزم
لان قبل ذلك جاز ان يوجد غيره ومن قالت انقضت عدتي بالحيض وكذبها الزوج
لها مع اليمين لانها امينة في ذلك وقد اتهمت بالكذب فتحلف كالمودع يعني اذا
هلكت الوديعة او قال رددتها وانكر المودع ذلك فان القول قوله مع يمينه لانه امين
الا بعد الا اليمين ان مضى عليها ستون يوما عند الامام وعندهما ان مضى تسعة وثلثون
يوما وثلث ساعة لانهما لا يوقع الطلاق قبل اول حيضة فتكون مدتها ثلثة وتطهر
خمسة عشر ثم تحيض ثلثة وتطهر خمسة عشر ثم تحيض ثلثة فتكمل العدة وزاد الامام فواهما
ثلث ساعات للاغتسال وقال غيرهما ان الاكثر لغة الحيض وعند الامام يحمل انه طلقها في اول
تحرزا عن ايقاع الطلاق في الطهر بعد الجماع وطهرها خمسة عشر يوما وحيضها خمسة ثلثة
كل طهر خمسة عشر يوما تكون خمسة واربعين وثلث حيض خمسة عشر فذلك ستون يوما وقد ذكر
التفصيل فيه قبيل كتاب الايلاء بحيث لا مزيد عليه وان نكح معتدة من طلاق باين ثم
قبل دخوله لزم مهر كامل وعدة مستانفة عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد نصف
واتمام الاولى وقال زفر لا عدة عليها اصلا واصل المسئلة ان الدخول في النكاح الاول
دخول في النكاح الثاني عندهما لانها كانت في يده لبقاء اثر النكاح فاذا جدد النكاح
مناب هذا كالغاصب يشتري المغصوب الذي في يده يصير قابضا بمجرد العقد
اعتبر الحقيقة في وقوع المهر وهو الحقيقة طلاقه قبل المس فلا يعتبر طلاقه الاول

لانه

لا يظهر حكمه الا بعد التزوج فاذا التزوج بالطلاق الثاني ظهر حكمه وقال زفر لما الاول سقط بالتزوج
فلو شرد الثانية لم تجب وله عدة في طلاقه قبل الدخول لقوله تعالى فما لكم عليهن من عدة تعتدونها
لا عدة على ذمية طلقها ذمي او حربية خرجت الينا مسلمة عنده فانهما اما الذمية فلان
لا نظر الاعتقاد فيما هم محارمهم بينهم كان نكاح المحارم فيما بينهم صحيح عنده اذا كان
عندهم ذلك حتى لا نتعرض لهم كذلك الذمية مطلقة لا عدة عليها الا اذا كانت معتدة هم
وقد بينا في باب نكاح اهل الشرك واما المهاجرة فوجه قولهما ان العدة لو وجبت
فيها بسبب آخر وجبت العدة وكذا بسبب التباين بخلاف ما اذا هاجر وتركها في دار الحرب لعدم
احكام الشرع اياها ولابي حنيفة قوله تعالى ولا جناح عليكم ان تنكحوهن نفي الجناح
نكاح المهاجرة مطلقا فيتبين بانقضاء العدة زيادة على النص وله ان العدة
وجبت لها فيها حق العبد لانها تجب صيانة لمائه محترم ولهذا لا تجب قبل الدخول
لا حق للحربي لانه ملحق بالجماد حتى كان محلا للتملك الا ان تكون حاملا لان في بطنها
ولدا ثابت النسب وروى الحسن عن ابي حنيفة انها ان تزوجت صح نكاحها ولا يطأها
الحامل حتى تضع وهو الاول وعنهما انه لا يجوز نكاح المهاجرة الحامل اصح لثبوت نسب الولد
الحامل حتى تضع لانه لا ينبغي له **فصل** لما ذكر نفس وجوب العدة وكيفية وجوب
ما يجب على المعتدة من لا يجب ذكر في هذا الفصل ما يجب على المعتدة ان تفعله وما لا يجب
تجتنب اصل الحداد منع تعالى اصلا لعدة مراة احدادا منعت نفسها والحداد ايضا عنه
كالاحداد في ترك الزينة ليس معتدة البائن يجب ان كانت مكلفة
الا ان كانت صبية او مجنونة مسلمة لا ان كانت فوجب بترك الزينة ونحوه ليس
والقصر وترك الطيب والدهن والكحل والحناء اما المتوفى عنها زوجها فلقوله عليه
السلام لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت فوق ثلثة
ايام الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا كذا في الهداية وقال صاحب العناية وفي

الاستدلال لا بالاشكالات مقتضاه احلال الاصداد للمتوفى عنها زوجها الكل كذا في شرح ... وابراهيم ادرش مختصر الصحابة وناصحهم في الفتوى فيجوز تعليق قال مولانا سعد الدين وأما اذا لم بفصل

وليس الكلام فيه وانما الكلام في الايجاب فالحاصل الغاية يمكن ان يقال ... في سنة الوفاة وغيرها يلزم ان يجب الحداد على المطلقة الرجعية في العدة والجواب كونها معتدة

نفي لاحلال الاصداد ونفي احلال الاصداد نفي الاصداد نفسه فحيكا ... غير متربصة ما دامت في العدة فاذا انقضت علم ما ... اظهارة المبطل على اعلانه وقوته

لا محالة فلان تقرير الحديث لا تحد المرأة على ميت فوق ثلثة ايام الا المتوفى عنها زوجها ... لكن المطلقة الرجعية معتدة على الكمال انتهى الا ان عندي ... مثل ان يكون

فانها تحد اربعة اشهر وعشرا فلان هذا اخبار اي باحداد المتوفى عنها زوجها ... الاكنة ... لا بلا تجد ثوبا غير قبل هذا اذا كان صريحا اما لو كان حلفا لحيث

لان اخبار الشارع اكد من الامر وهذا انسب ما وجدته في شرح ... ببرهنة فلا باس به تمنى في ايجاب الحداد وفيها اصدها ما ذكر من اظهار التأسف على ان

الكافي ما روي في الصحيح وذكر في مبسوط شيخ الاسلام هكذا لا يحل لامرأة ... الابناء دواعي الرغبة فيها لان المرأة اذا كانت متزينة متطيبة تزيد رغبة الرجال فيها وهي

ممنوعة عن النكاح ما دامت العدة فتجتنبها كيلا تصير ذريعة الى الوقوع في المحرم لا تحد فيه ومن الاخبار ان تحد على ميت فوق ثلثة ايام الا على زوجها فانها تحد عليه

اربعة اشهر وعشرا وما في الهداية مشكل فان مقتضاه احلال الاصداد بالمتوفى عنها ... المعتق والنكاح الفاسد لانهما ما فاتتهما النكاح لتظهر التأسف والا لكان يلي الاباحة

زوجها له من استثناء في التحريم والاستثناء من التحريم احلال والكلام فيه انما ... نال من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ولا تخطب معتدة لقوله تعالى

في الايجاب والحديث لا يدل عليه انتهى تقول الفقير مراد صاحب الهداية ايضا ... الا ان تواعدوهن النكاح حتى يبلغ الكتاب اجله ولا باس بالتعريض في الخطبة وهو ان تذكر شيئا

غاية ما في الباب انه لم يبين والحديث تمامه لكونه مشهورا فيما بينهم لكن لو كان ... ولا يصرح او ... قاله عاشية اخرجه في شرح ابن عباس حيث قال التعريض ان يقول اني اريد ان اتزوج كذا

الحديث لكان اظهر والعلم فانه قبل الاصداد ... في شرح الفتوح كما ذكر في ... ولا جناح عليكم فيما عرضتم به من خطبة النساء الى ان قال ولكن لا تواعدوهن سرا

قال ابن عباس لكيلا تساعدا على انفسكم ولا تنوها بما آتاكم فكيف ... الا ان تقولوا قولا معروفا وهو ان تعرضوا ولا تصرحوا وفسر التوكل الى و سعيد

للكتاب احيانا المراد بالكتاب الحقيقي خاص و... ... بقوله اني فيك لراغب واني اريد ان اجتمع ودعى النبي عليه السلام دخل على ام حكيم وهي في العدة

اما وجوب الاصداد على المبتوتة فمذهبنا وقال الشافعي لا اصداد عليها لانه ... وذكر منزلته من الله تعالى وعن النخعي انه قال لا باس بان يهدي اليها ويقوم بشغلها في العدة قال

اظهارا للتأسف على فوت زوجها وفي بعضه الى مماتها وعمانه وهذا قد ادى حقها بالابانة ... الاختيار هذا كله في معتدة المتوفى عنها زوجها واما المطلقة الرجعية فلا يجوز التصريح

فلا تأسف على فوته ولنا ما روى ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى المعتدة ان تختضب بالحناء ... التعريض لان النكاح الاول قائم وكان من حكمه قولا على التعريض هذا اذا كانت معتدة عن

الحناء طيب رواية ام سلمة رضي الله عنها ولم يفصل بين معتدة الوفاة وغيرها ... وان كانت معتدة عن طلاق فلا يجوز التعريض اما في الرجعي فلان الزوجية قائمة واما في

روى الطحاوي في شرح الآثار باسناده الى حماد عن ابراهيم النخعي قال المطلقة ... البتة فلان التعريض يورث العداوة بينها وبين الزوج انتهى ولا تخرج معتدة الطلاق

المتوفى عنها زوجها والمكاتبة لا تختضب ولا تتطيب ولا يلبس ثوبا مصبوغا ولا ... من بيتها اصلا اي لا نهارا ولا ليلا لقوله تعالى واتقوا الله ربكم ولا تخرجوهن من بيوتهن

التخلية بالكسر نه ما في الحجز عورت استک
طلب المراة لاجل التزوج معناسه
يقال خطب المراة للنكاح يخطب
خطبة بالكسر اذا طلبها للتزوج
فهو خاطب وخطيب
اختري

٧ وكذا بينه وبين الخاطب ع

ولا تخرج الا ان يأتين بفاحشة مبينة قيل الفاحشة نفس الخروج قاله ابراهيم النخعي وبه اخذ ابو
رحمه الله فيكون معناها الا ان يكون خروجها فاحشة كما يقال لا يسب النبي عليه السلام الا
ولا يزني احد الا ان يكون فاسقا وقيل هي الزنا فتخرج لاقامة الحد عليها قال ابن مسعود
اخذ ابو يوسف وقال ابن عباس هي نشوزها وان تكون بذية اللسان تبذو على احماء زوجها
ومعتدة الموت تخرج نهارا وبعض الليل لانه لا نفقة لها فتحتاج الى الخروج نهارا لطلب
معيشتها الى ان يهجم الليل ولا كذلك المطلقة لان النفقة دارة عليها من مال زوجها
لو اختلعت على نفقة عدتها قيل انها تخرج نهارا وقيل لا تخرج لانها اسقطت حقها
حق عليها ولا تبيت في غير منزلها لما تلونا من قوله تعالى ولا تخرجوهن الاية والامة المعتدة
تخرج في حاجة المولى في العدتين في الوقتين جميعا لما في منعها من ابطال حقه وهو الخدمة
على حق الشرع وان كان المولى بوأها لم تخرج ما دامت على ذلك الا ان يخرجها المولى
كذا في الاختيار وتعتد المعتدة في منزل يضاف اليها بالسكنى وقت الفرقة او الموت
لقوله تعالى ولا تخرجوهن من بيوتهن والبيت المضاف اليها هو الذي تسكنه وقال عليه السلام
للتي قتل زوجها اسكني في بيتك حتى يبلغ الكتاب اجله الا ان تخرج جبرا او خافت
على مالها او خافت انهدام منزلها او لم تقدر على كرائه لان هذا انتقال بعذر
والعبادات تؤثر فيها الاعذار ولا بأس بسكونتهما معا في منزل وان كان الطلاق
بائنا اذا كان بينهما سترة لان الزوج مسلم معترف بالحرمة فلا نظر نفسها
سيما اذا كان بينهما سترة ولهم السترة حتى لا يقع الخلوة بالاجنبية الا ان يكون
فاسقا يخاف عليها منه فان كان فاسقا او البيت ضيقا خرجت المرأة الى منزل
او تقاد بأنها عصبة والاولى خروجه وتركها لان مكثها في منزل الزوج واجب
فيه مباح ومراعاة الواجب اولى بل واجب فاذا خرجت فالى الزوج تعيين الموضع الذي
تنتقل اليه لكونه متوفى زوجها اذا خرجت لعذر فان تعيين المنزل اليها لانفرادها

٥

ن الى السكنى وان جعلا بينهما امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فحسن ثم ان صاحب الكافي
جعل القاضي بينهما امرأة ثقة تقدر على الحيلولة فحسن عملا بالواجب بقدر الامكان فلو ابانها
او مات عنها في سفر وبينها وبين مصرها اقل من مدة اي من مدة السفر رجعت الى مصرها سواء
كان امامها او لا سواء كان بينها وبين مقصدها ثلثة ايام او دونها اما اذا كان ثلثة ايام
فظاهر لان المضي الى المقصد ما يكون سفرا والرجوع لا يكون واما اذا كان اقل منها فلانها
اذا رجعت صارت مقيمة واذا مضت كانت مسافرة ما لم تصل الى المقصد فاذا
الى الامتناع عن ابتداء السفر في العدة تعين ذلك عليها وان كانت مسافة اي مسافة
السفر من كل جانب يعني ان كانت بينها وبين مصرها مسافة وكذا بينها وبين مقصدها
فانها تخيرت ان شاءت رجعت الى مصرها وان شاءت مضت الى مقصدها معها ولي
او لا لان المكث في ذلك المكان اخوف عليها من الخروج لان في المسئلة فيما اذا ابانها
او مات عنها في الطريق في برية فيها بعد وان كان ذلك في المصر والعود اليه
الى منزل الزوج وان كان بينها وبين مصرها مسافة وكان بينها وبين مقصدها اقل
من مسافة مضت الى مقصدها لانها اذا مضت لا تكون منشئة سفرا وللمسافرة في المدة
السفر وان رجعت كانت منشئة سفرا فلهذا مضت الى مقصدها ولم يذكر المصنف
هذا الشق اعتمادا على انه يفهم من كون الخيار بين المضي والرجوع اذا كان احدهما
اقل تعين وان كان ذلك اي ما ذكر من الابانة او الموت في مصر من الامصار الواقعة
في الطريق لا تخرج منه اي من ذلك المصر ما لم تعتد ثم تخرج ان كان لها محرم وقالا ان كان
لها محرم جاز الخروج قبل الاعتداد لان نفس الخروج مباح بالاتفاق دفعا للاذى ووحشة
الوحدة انما الحرمة للسفر وقد ارتفعت بالمحرم فاذا ارتفعت الحرمة عاد مباحا
قال الترتيب على المعتدة في منزلها وان كان واجبا لكن يجوز لها الانتقال بعذر
كما اذا انهدم منزله وبغير على ما بينا واذى الغربة ووحشة الوحدة عذر فيجوز لها

آنم
حكم

الاشتغال نظرا الى وجود المقتضي وانتفاء المانع وهو ارتفاع الحرمة الحالة للتزوج المحرم

وقال ابو حنيفة ان العدة امنع من الخروج من عدم المحرم فان للمرأة ان تخرج الى ما دون السفر

بغير محرم وليس للمعتدة ذلك فان العدة تمنع الخروج قل او كثر وعدم المحرم لا يمنع الا ان يكثر

فلما حرم عليها الخروج الى السفر بغير محرم فمن العدة اولى

باب ثبوت النسب

لما فرغ من ذكر انواع المعتدات من ذوات الاقراء والاشهر والاحمال ذكر ما يلزمهن اعتداد

اولات الاحمال وهو ثبوت النسب في هذا الباب. اقل مدة الحمل ستة اشهر لقوله تعالى وحمله وفصاله

ثلاثون شهرا ثم قال وفصاله في عامين فيبقى للحمل ستة اشهر وبهذا التأويل غضب ابن عباس

روي ان رجلا تزوج امرأة فولدت ولدا لستة اشهر فهم عثمان رضي الله عنه برجمها فقال

ابن عباس اما انه لو خاصمكم بكتاب الله لخصمكم قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا ثم

قال وفصاله في عامين فاذا ذهب للفصال سنتان لم يبق للحمل الا ستة اشهر فدرأ

عثمان رضي الله عنه الحد واثبت النسب من الزوج قال صاحب النهاية وهذا التقرير الذي ذكره

صاحب الهداية ههنا في تأويل الآية مخالف لما ذكر في الرضاع من كتاب الهداية ايضا

لانه جعل هناك ثلاثين شهرا مدة لكل واحد من الحمل والفصال ثم اظهر منقص ...

الحمل وهو قوله عليه السلام لا يبقى الولد في البطن اكثر من سنتين فبقي في الآية على ظاهره وهو ثلاثون

شهرا للفصال وههنا جعلها مدتهما جميعا ثم اصاب منها للفصال عامين بقوله تعالى وفصاله

عامين ومن ضرورته ان يبقى للحمل ستة اشهر واجيب بان ما ذكره هناك انما كان بالنظر

الى الآية الاولى وههنا بالنظر اليها والى الاخرى مبينة لحكم آخر بقوله الحمير وبعدية كلام

ذكره مولانا سعدي افندي فراجعه واكثره سنتان لقول عائشة رضي الله عنها الولد لا يبقى في

البطن اكثر من سنتين ولو بظل مغزل اي بقدر ظل مغزل لحالة الدوران والغرض تقليل

المدة فان ظل المغزل لحالة الدوران اسرع زوالا من سائر الظلال وفي رواية ولو

بفلكة مغزل اي ولو بقدر فلكة مغزل والظاهر ان عائشة رضي الله عنها قالته سماعا

ان النقل لا يهتدى لا بمعرفة المقادير وقال الشافعي رحمه الله تعالى اكثره اربع سنين واصح ما

... باب مثل ان محمد بن عجلان مولى فاطمة بنت الوليد بن عتبة بقي في بطن امه اربع سنين

وكذا هرم بن حيان فسمي هرما لذلك والضحاك بن مزاحم كذا فسمي ضحاكا لانه ضحك حين

ولد وكذا عبد العزيز الماجشون ولدته امه لاربع سنين وهي عادة معروفة في نساء ماجشون

... العلاء بن عبد الرحمن المخزومي هكذا وعند ليث بن سعد ثلاث سنين وعند الزهري سبع سنين

كذا في البناية ولنا حديث عائشة رضي الله عنها والظاهر انها لا تقول ذلك الا سماعا

... فلو طلق فنكحها فولدت لستة اشهر منذ نكحها لزمه نسبه ومهرها اما النسب فلانها

... لانها لما جاءت بالولد لستة اشهر من وقت النكاح فقد جاءت به لاقل منها من وقت

... لان الطلاق مشروط بالنكاح ومشروط يعقب الشرط زمانا وان لطف فيكون العلوق

قبل الطلاق في حالة النكاح فان قيل هذا النكاح لا يستعقب الوطء والعلوق لانه كما تزوج

... الطلاق ونفي الوطء لا يثبت النسب الا يرى ان نسب ولد جاءت به امرأة الصبي

لا يثبت لذلك اجيب بانه تصور ثابت بان يحمل انه تزوجها وهو على بطنها يخالطها و

... كلامهما فيكون الانزال قد وافق تمام النكاح مقارنا للطلاق لان الطلاق

لا يقع الا بعد تمام الشرط ومن ال الزمان حكم الطلاق فيكون العلوق حاصلا قبل زوال

... فيثبت النسب فان قيل هذا في غاية الندرة فكيف يبنى عليه الحكم اجيب بان

النسب يحتاط في اثباته يعني وان كان نادرا لكن النسب يحتاط في اثباته فيجب ...

... ما هذا اذا جاءت به لستة اشهر من غير زيادة ولا نقصان واما اذا ولدت

لاقل منها فلا يثبت النسب لان علوقه كان سابقا على النكاح قبل ثبوت الزوجية فلا

... وكذا لو ولدت لاكثر منها لانه حين طلقت حكما بانه لا عدة لها لانها

طلقت قبل الدخول والخلوة فلم يتعقب بطلاق هذا الحكم لا ضمانا لانه علق من زوج آخر

... الطلاق حتى ما اذا جاءت به لستة اشهر من وقت التزوج فانها تكون قد جاءت بالولد

ح وجاز ان يكون الآية نظرا الى ذاتها مبينة لحكم وبالنظر اليها والى الاخرى م

لاقل من ستة اشهر من وقت الطلاق فتيقنا بقيام الولد في البطن وقت الطلاق فيجوز كونه
يكون منه او من غيره فيجعل العلوق منه احتياطا لامر النسب اذ لو جعلنا هذا من علوق بعد
النكاح من زنى او غيره لكن الزنى ليس بمعلوم لان فيه اضاعة الولد وابطال النكاح
القائم والطلاق الواقع من حيث الظاهر واحالة الولد الى العلوق الاوفق وذكر لو كرر فيجعل
منه واما المهر فلانه لما ثبت النسب منه جعل واطئا حكما فتاكد المهر به واذا اقرت
مطلقة بانقضاء العدة ثم ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ثبت نسبه لانه ظهر
كذبها بيقين فبطل الاقرار وان ولدت لستة اشهر من وقت الاقرار لا يثبت نسبه
لم نعلم بطلان الاقرار لاحتمال الحدوث بعده قال صاحب العناية في هذه المسئلة ولفظ
في عبارة الهداية حيث لم يتبين عدة دون اخرى تتناول كل معتدة يعني سواء كان
من طلاق رجعي او بائن بالاشهر او بالحيض قبل ذكر المرغيناني وقال فخر ان الاية
بانقضاء عدتها ثم جاءت بولد لاقل من سنتين يثبت النسب فلم تتناول كل معتدة الا ان
يأول كل معتدة بما لا تكون آيسة وههنا مخالف لما نقل عن الامام فخر الاسلام يعني في شرح
الجامع الصغير ان الآيسة اذا اقرت بانقضاء العدة مفسرا بثلاثة اشهر او مطلقا ان
مدة تصلح لثلاثة اقراء ثم ولدت لاقل من ستة اشهر من وقت الاقرار ثبت النسب وان
فلا انتهى وان لم تقر بانقضاء عدتها يثبت النسب منه ان ولدت لاقل من سنتين من وقت الفرقة
لاحتمال ان يكون الولد قائما وقت الطلاق فلا يتيقن بزوال الفراش قبل العلوق فيثبت النسب
احتياطا وان ولدت لسنتين او اكثر من سنتين لا يثبت النسب منه لان الحمل حادث بعد
الطلاق والا لزاد اكثر مدة الحمل على سنتين وهو باطل فلا يكون منه لان وطيها حرام الا ان يدعيه
الرجعي لاحتمال العلوق في حالة العدة لجواز ان تكون ممتدة الطهر ويكون الولد منه
لان العلوق بعد الطلاق والظاهر انه منه لانتفاء الزنا منها فيصير بالوطء مراجعا
وان جاءت به لاقل من سنتين بانت منه زوجها لانقضاء العدة ويثبت نسبه لوجود العلوق

في النكاح او في العدة ولا يصير مراجعا لانه يحتمل العلوق قبل الطلاق ويحتمل بعده فلا يصير مراجعا
بالشك بخلاف البائن على ما بينا من ان الحمل حادث بعد الطلاق اه الا ان يدعيه فيثبت
النسب منه اي في البائن اذا ولدت لسنتين او اكثر ايضا اي كما يثبت في الرجعي ويحمل على الوطء
بشبهة بانه التزم النسب بدعوته وله فيه وجه شرعي بان وطئها بشبهة في العدة والنسب
يحتاط في اثباته فيثبت قال صاحب العناية ثم هل يحتاج فيه الى تصديق المرأة فيه روايتان
انتهى وان كانت المبانة مراهقة اي صغيرة يجامع مثلها وهي في سن يمكن ان تكون بالغة
بان تكون في تسع سنين فصاعدا فان اتت به اي بالولد لاقل من تسعة اشهر يثبت نسبه
والا فلا عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف يثبت النسب فيما دون سنتين لانها
يحتمل ان تكون حاملا ولم تقر بانقضاء العدة فاشبهت الكبيرة وبيان الاحتمال انها
في الكلام في مراهقة المدخول بها وهي تحتمل الحبل ساعة فساعة فيحتمل ان تكون حاملا
وقت الطلاق فيكون انقضاء عدتها بوضع الحمل ويحتمل انها حبلت بعد انقضاء العدة ثلاثة
اشهر واذا كانت كذلك كانت كالبالغة اذا لم تقر بانقضاء العدة فيثبت نسب ولدها
الى سنتين وانما قيل اذا لم تقر بانقضاء لانها اذا اقرت بانقضاء العدة بثلاثة اشهر ثم جاءت العدة و
بولد لتسعة اشهر من وقت الطلاق لم يلزمه بالاتفاق ولهما ان لانقضاء عدتها جهة
متعينة وهي الاشهر لانا عرفناها صغيرة بيقين وما عرف كذلك لا يحكم بزواله بالاحتمال
فبمضيها يحكم الشرع بالانقضاء اقرت به او لم تقر وهو اي حكم الشرع في الدلالة فوق
الاقرار لانه لا يحتمل الخلف والاقرار يحتمله فلو اقرت بالانقضاء ثم ولدت لستة اشهر
لم يثبت النسب فكذا اذا حكم الشرع بالمضي ولما كان عدتها تنقضي بثلاثة اشهر بيقين
فاذا جاءت بالولد لاقل من تسعة اشهر من وقت الطلاق تيقنا بالعلوق في العدة
والا فلا وان كانت المراهقة مطلقة طلاقا رجعيا فكذلك الحكم عند ابي حنيفة ومحمد
يعني ان ولدت لاقل من تسعة اشهر يثبت النسب وان لتسعة اشهر لم يلزمه وعند ابي يوسف

يثبت الى سبعة وعشرين شهرا لانه يجعل واطئا في آخر العدة وهي ثلاثة اشهر ثم تأتي به لاكثر
مدة الحمل وهو سنتان وان كانت الصغيرة ادعت الحبل في العدة فالحكم فيها وفي الكبيرة
سواء لانها اعترفت بالبلوغ فيحكم باقرارها ببلوغها وفيما مات عنها يثبت نسب ولدها
من المتوفى ان اتت به لاقل من سنتين من وقت الوفاة اذا جاءت به بعد انقضاء عدة الوفاة
لستة اشهر لا يثبت النسب لان الشرع حكم بانقضاء عدتها بالشهور لتعين الجهة فصار كما
اذا اقرت بالانقضاء كما بينا في الصغيرة منها لو اقرت بمضي العدة عند مضي ثلاثة اشهر
ثم ولدت لستة اشهر لم يثبت النسب لوجود دليل الانقضاء وهو اقرارها فكذا هنا
اوله لان اقرارها يحتمل الكذب وحكم الشرع بالانقضاء لا يتردد فيه الا انا نقول
لانقضاء عدتها جهة اخرى وهو وضع الحمل بخلاف الصغيرة لان الاصل فيها عدم الحبل
لانها ليست بمحل للحمل قبل البلوغ وفيه شك وان كانت المتوفى عنها زوجها مراهقة
فلاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام بساعة لان عدة الوفاة اربعة اشهر وعشرة ايام
وادنى مدة الحمل ستة اشهر فيكون جملتها عشرة اشهر وعشرة ايام فاذا اتت به لاقل
من عشرة اشهر وعشرة ايام تيقنا بالعلوق في العدة والا اي وان لم تأت به لاقل
من سنتين بل السنتين او اكثر في مسئلة الكبيرة ولم تأت به لاقل من عشرة اشهر وعشرة ايام
بل اتت به لعشرة اشهر وعشرة ايام او اكثر في المراهقة فلا يثبت النسب ولا يثبت ولادة
المعتدة الا بشهادة رجلين او رجل وامرأتين وعندهما يكون بشهادة امرأة واحدة لان
الفراش وهو تعيين المرأة لماء الزوج بحيث يثبت النسب كل على حدة قائم بقيام العدة
الفراش ملزم للنسب فلا حاجة الى الاثبات وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو يحصل بشهادة امرأة
ولهذا كما في حال قيام النكاح او ظهور الحبل او اقرار الزوج ولابي حنيفة القول بالموجب يعني
سلمنا ان الفراش يكون قائما بقيام العدة ولكن العدة هنا ليست قائمة لانها انقضت
باقرارها بوضع الحمل والمنقضي لا يصلح حجة فمست الحاجة الى اثبات النسب ابتداء

فيشترط كمال الحجة بخلاف ما اذا كان النكاح قائما او الحبل ظاهرا او الاعتراف به من الزوج صادرا
لان النسب اذ ذاك ثابت قبل الولادة فلا يحتاج الى الاثبات وانما الحاجة الى التعيين وذلك
يثبت بشهادتها قيل لا يحل نظر الرجل الى العورة فما وجه اشتراط شهادة الرجال واجيب بانه
النظر لا يتهم بل اذا دخل بيتا مظلما وهم يعلمون انه ليس فيه غيرها ثم خرج مع الولد يكون
اداء الشهادة وان كان حبل ظاهر او اعترف الزوج به ان الحبل يثبت بمجرد قولها
عند الامام بلا احتياج الى الشهادة لان النسب ثابت قبل الولادة فلا احتياج الى الشهادة عندهما
بشهادة امرأة كما اذا لم يكن حبل ظاهر او اعتراف الزوج به فانها تقول ان النسب ثابت قبل
الولادة لكن الحاجة الى التعيين لان الخصم يقول لعلها ولدت ولدا ميتا او وجدا فلم يكن بد من
التعيين يثبت بشهادة القابلة وان ادعتها بعد موته لاقل من سنتين فصدقتها
اي اقر به جميع الورثة او جماعة منهم يقطع الحكم بشهادتهم كرجلين او رجل وامرأتين
كذا في العناية صح في حق الارث والنسب اما في حق الارث فلانه خالص حقهم فيقبل
تصديقهم واما في حق النسب بالنسبة الى غيرهم فهل يثبت او لا قالوا اذا كانوا من اهل الشهادة
كما ذكرنا وهم عدول يثبت لقيام الحجة حتى يطالب غريم الميت بدينه ولهذا قيل يشترط لفظ
الشهادة وقيل لا تشترط لان الثبوت في حق غيرهم تبع للثبوت في حقهم باقرارهم وما يثبت
تبعا لا يراعى فيه الشرائط كالعبد مع المولى والجندي مع السلطان في حق الاقامة هو مختار
المصنف يشير هنا الى ان في مسئلة قولا آخر لكنه هو مختار ليس كذلك لان المسئلة
متفق عليها انما الاختلاف في اشتراط لفظ الشهادة في اقرار الورثة لاثبات النسب في حق
غيرهم وعدم اشتراطها ومختاره عدم اشتراطها كما قال صاحب الكافي والصحيح انه لا
يشترط لفظ الشهادة قال فخر الدين قاضيخان امرأة ولدت بعد موت زوجها
بينها وبينه سنتان ان صدقتها الورثة في الولادة يثبت نسب الولد من الميت في حق من
صدقها وهل يثبت في حق غيرهم ان كان تم نصاب الشهادة بهم يثبت وهل يشترط لفظ

بثبوت

الشهادة لاثبات النسب في غيرهم اختلفوا فيه قال بعضهم يشترط كما يشترط نصاب الشهادة
وكذا في سائر الكتب التي عندنا بل وقع في بعضهم صحح في حق الارث والنسب وفاقا بشرعين
لكنها فان جاءت بولد لستة اشهر فصاعدا ثبت نسبه ان اقر بالولادة او سكت لان الفراش
قائم والمدة تامة وان جحد الولادة فبشهادة اي فيثبت بشهادة امرأة ولدت تشهد
بالولادة فان نفاه الزوج لاعن لان النسب يثبت بالفراش القائم فان قيل اللعان هنا
انما يجب بنفي الولد الذي يثبت بشهادة القابلة فيكون اللعان ثابتا بشهادة القابلة
وهو لا يجوز لان اللعان في معنى الحد والحد لا يثبت بشهادة النساء اجيب بان اللعان
بالقذف والقذف موجود لانه قال ليس مني فقذفها بالزنا معنى والقذف لا يستلزم
فانه يصح بدونه فلم يعتبر الولد الثابت بشهادة القابلة وانما اضيف اللعان الى القذف
مجردا عنه وان اتت به لاقل من ستة اشهر منذ تزوجها لا يثبت النسب لان العلوق سابق
على النكاح فلا يكون منه فان ادعت نكاحها منذ ستة اشهر وادعى الزوج الاقل فهي ستة
اشهر فالقول لها مع اليمين لان الظاهر شاهد لها فانها تلد ظاهرا من نكاح لا من سفاح
ولزوم الاستحلاف على الاختلاف فعندهما القول لها مع اليمين وعند الامام بلا يمين
الاختلاف المعهود في الاشياء الستة وان علق طلاقها بالولادة اي قال اذا ولدت فانت
طالق فشهدت بها اي بالولادة امرأة لا تطلق عند الامام خلافا لهما لان شهادتها
حجة في ذلك قال عليه الصلاة والسلام شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر
اليه وجه الاستدلال ان النساء جمع محلى باللام فاضمحل معنى الجمعية فصح الاستدلال
بهذا ولانها لما قبلت على الولادة تقبل فيما تبتني عليها وهو الطلاق بيانه ان الطلاق
حكم متعلق بالولادة وشهادة القابلة حجة في اثبات الولادة فكذا فيما تعلق
ضمنا وكم من شيء يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا ولابي حنيفة ان دعواها الطلاق
حتى تثبت في ضمن الولادة بشهادتها وانما دعواها حنث زوجها والحنث ليس

من ضرورة الولادة فلا يثبت الا بحجة تامة سلمنا ان دعواها الطلاق لكن لا يمكن اثباته
بشهادتها ضمنا لان شهادتها تثبت ضرورية في حق الولادة لعدم حضور الرجال عندها فلا تظهر
في الطلاق لانه ينفك عنها بل تظهر في حق الضمنيات المحضة قال صاحب العناية ولقائل ان يقول
كلامنا في الطلاق المعلق بالولادة والمعلق بالشيء لازم من لوازمه والولادة تثبت بشهادتها
الشيء اذا ثبت ثبت بجميع لوازمه انتهى قال مولانا سعدي افندي في جوابه اقول للشرع ولاية
الاثبات في حق بعض الاشياء ولا يثبتها في حق بعضها وله نظائر لا تحصى وان اعترف
بالحبل ثم علق طلاقها بالولادة فشهدت المرأة ولدت وكذبها الزوج تطلق بمجرد قولها عند
الامام وعندهما لا بد من شهادة امرأة قابلة لانه لا بد من حجة لدعواها الحنث وشهادتها
ولابي حنيفة ان الاقرار بالحبل اقرار بما يفضي اليه الحبل وهو الولادة ولان الحبل
اقرار بكونها مؤتمنة والقول قول المؤتمن في دعوى رد الامانة وهذا يشير الى
ان وجود الشرط انما يستلزم وجود الجزاء عنده اذا كان وجود الشرط بدليل يمكن ان يكون
دليلا على الجزاء عند انفراده عن الشرط والاقرار كذلك فيحتاج الى شهادة القابلة في مسئلة
الاولى كذا في العناية وعلى هذا الاختلاف اذا كان الحبل ظاهرا ثم علق الطلاق ومن نكح
امة فطلقها فاشتراها فولدت لاقل من ستة اشهر منذ شراها لزمه والا لا لانه في الوجه
الاول ولد المعتدة فان العلوق سابق على الشراء وفي الوجه الثاني ولد المملوكة لانه يضاف
الحادث الى اقرب وقته فلا بد من دعوته وهذا اذا كان الطلاق واحدا بائنا او خلعا
او رجعيا واما اذا كان اثنين يثبت النسب الى وقت الطلاق لانها حرمت حرمة غليظة
بتطليقتين فلا يحل له بملك اليمين واذا لم يحل لا يضاف العلوق الى اقرب الاوقات بل الى ابعدها
حملا لامره على الصلاح وابعد الاوقات هو ما قبل الطلاق فيلزمه الولد اذا جاءت
به لاقل من سنتين من وقت الطلاق واما اذا كان الطلاق واحدا فيحل له وطئها بملك اليمين
ايضا فالولد الى اقرب الاوقات فيكون ولد الامة فلا يثبت نسبه عن دعوة ومن

قال لامته ان كان في بطنك ولد فهو مني فشهدت امرأة بالولادة فهي ام ولد لان يثبت
النسب وهو الدعوة قد وجدت منه بقوله فهو مني وانما الحاجة الى تعيين الولد وهو يثبت بشهادة
القابلة بالاجماع قال صاحب العناية هذا اذا ولدت لاقل من ستة اشهر منه وقت الاقرار
ولدت لستة اشهر فصاعدا لا يلزمه لاحتمال انها حبلت بعد مقالة المولى فلم يكن المدعى
هذا الولد لحكمه الاول فانا تيقنا بقيام الولد في البطن وقت القول فصح الدعوى
ومن قال لغلام هو ابني ومات فقالت امه انا امرأته وهو ابنه يرثانه قال صاحب الهداية
وفي السواد جعل هذا اجوبة الاستحسان والقياس ان لا يكون لها الميراث لان النسب كما يثبت بالنكاح
الصحيح يثبت بالنكاح الفاسد وبالوطء عن شبهة وبملك اليمين فلم يكن قوله اقرارا بالنكاح
وجه الاستحسان ان المسئلة فيما اذا كانت معروفة بالحرية وبكونها ام الغلام والنكاح
هو المتعين لذلك عادة ووضعا اي وضع الشرع انتهى واعترض عليه بانه ينزل
لا يكون لها الميراث في الاستحسان ايضا لان هذا النكاح يثبت اقتضاء فيثبت بقدر
الضرورة وهي تصحيح النسب دون استحقاق الارث واجيب بان النكاح على ما هو الاصل
بشروع الى النكاح هو سبب لاستحقاق الارث ونكاح ليس بسبب له فاذا ثبت النكاح
بطريق الاقتضاء ثبت ما هو من لوازمه التي لا تنفك عنه شرعا كذا في العناية وان
جهلت حريتها وقالت الورثة انت ام ولد اي ام ولد متوفى فلا ميراث لها
لان ظهور الحرية باعتبار الدار حجة في دفع الرق لا في استحقاق الارث والحاجة هنا
الى استحقاق الارث فلا يقضى به

باب الحضانة

مناسبة هذا الباب
ثبوت النسب ظاهرة لا تحتاج الى بيان وهي من حضن الطائر بيضه يحضن اذا ضمه
الى نفسه تحت جناحه وكذلك المرأة اذا حضنت ولدها كذا في الكفاية قال صاحب الاختيار
وهي من الحضن وهو ما دون الابط الى الكشح وحضنا الشيء جانباه
بيضه يحضنه اذا ضمه الى نفسه تحت جناحه ولما كان الصغير عاجزا عن النظر في مصالح

جعل الشرع ذلك الى من يلي عليه فتفوض الولاية في المال والعقود الى الرجال لانهم اقوم عليه
الذي نقض التربية الى النساء لانهن اشفق واحنى واقدر على الحضانة من الرجال واقوى
الام احق بحضانة ولدها قبل الفرقة وبعدها ما لم تتزوج بغير محرم لما روي
ان امرأة قالت يا رسول الله ان ابني هذا كان بطني له وعاء وحجري له حواء وثديي
له سقاء وزعم ابوه انه ينزعه مني فقال النبي صلى الله عليه وسلم انت احق به ما لم تتزوجي
لان الام اشفق عليه لزيادة اتصاله بها حيث يعتق منها بالمخض واقدر على
الحضانة بلزومها البيت فكان التفويض اليها زيادة مرحمة لمن هو مظنتها والكلام
الصديق لما روي ان عمر رضي الله عنه خاصم ام عاصم بين يدي ابي بكر رضي الله عنه لينزع العاصم
فقال له ابو بكر الصديق رضي الله عنه ريقها خير له من شهد وعسل عندك يا عمر قاله
والصحابة حاضرون متوافرون ولم ينكر عليه احد واذا كانت الام مرتدة فلا حق لها لانها
تحبس وتضرب فلا تتفرغ للحضانة ثم امها اي ام الام اي بعد الام وان علت
لان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فما دامت واحدة من جانب الام فهي احق بها.
ثم ام الاب كذلك لانها من الامهات ولهذا تحرز ميراث الامهات السدس ولانها اوفر
شفقة لاجل الولاد ثم اخت الولد لابوين لانها اشفق بفوق القرابة ثم اخته لام
لانها قريبة فهذا الامر ثم اخته لاب لان بنات الابوين اولى من بنات الاجداد
لقرب الجهة ثم خالته لان قرابة الام ارجح فهذا الامر كذا ذكر اي الخالة لاب وام
اولى ثم الخالة لام ثم لاب قال صاحب المعتمد والخالة اولى من بنات الاخ لانها تدلي
بالام وتلك بالاخ قال صاحب الاختيار الخالة مقدمة على الاخت لاب لان الخالة
بمنزلة الام قال عليه السلام الخالة والدة ثم عمته كذلك في الترتيب ولا حق لبنات العمة
والخالة في الحضانة لانها غير محرم وبنات الاخت اولى من بنات الاخ لان بنت الاخت
تدلي بالام حق للحضانة وهي اي بنات الاخت وبنات الاخ اولى من العمات والخالات

في ذكرنا ان هذه الولاية تستفاد من قبل الامهات فمن جهة الام مقدمة على جهة الاب كـ
الاختيار بقول المصنف فعلى هذا يلزم ان لا يكون بنات الاخت لاب وبنات الاخ
اولى من الخالة لانهن جميعا من جهة الاب تدبر ومن نكحت غير محرمه اي غير محرم الولد
لها حق الحضانة سقط حقها لما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم انت احق به ما لم تتزوجي
حق الحضانة للنظر للصغير وهو فائت عند التزوج لان زوجها يعطيه نزرا اي قليلا
اليه شزرا اي نظر المبغض فلا نظر له اذ ذاك لا يسقط حق من نكحت محرمه اي محرم
كام نكحت عمه وجدة نكحت جده لانه قام مقام ابيه فينظر اليه وكذا كل زوج هو ذو
محرم من الولد لقيام الشفقة نظرا الى القرابة القريبة ويعود الحق بزوال نكاح
حق الحضانة به لان المانع قد زال والقول قولها في نفي الزوج يعني ادعى الزوج ان ال
تزوجت بزوج اخر وانكرت الوالدة من لها حق الحضانة ما تزوجت وقال من
في الحضانة تزوجت فالقول قولها لانها ما تزوجت لانها تنكر بطلان حقها في الحضا
وان اقرت انها تزوجت بزوج آخر ولكن ادعت انه طلقها وعاد حقها فان لم تعين
الزوج فالقول لها وان عينت الزوج فلا يقبل قولها في دعوى الطلاق حتى يقر به ذكره الزيلعي
في الكافي ويكون الغلام عندهن اي عند النساء اللاتي لهن حق الحضانة حتى يستغني
يأكل ويشرب ويلبس ويستنجي وحده لانه اذا استغنى يحتاج الى التأدب والتخلق بآداب
الرجال واخلاقهم والاب اقدر على التأديب والتثقيف والخصاف قدر الاستغناء
بتسع سنين او سبع سنين قال صاحب الاختيار وقدره ابو بكر الرازي بتسع سنين والخصاف بسبع سنين اعتبارا
للغالب يعني ان الصبي اذا بلغ سبع سنين يستغني عن الحضانة غالبا فيأكل وحده ويشرب
وحده ويستنجي وحده قال صاحب الكافي والفتوى على السبع ثم انهم اختلفوا في المراد بالاستنجاء
فمن مشايخنا من قال المراد منه تمام الطهارة بحيث لا يحتاج الى من يعينه ومنهم من قال
المراد منه ان يطهر نفسه من النجاسة وان كان لا يقدر على تمام الطهارة وهو مفهوم من ظاهر

وكذا م

ابو بكر الرازي م

تمام م

الخ كذا في البيان فتجبر الاب او الولي او الوصي على اخذه لانه اقدر على تأديبه وتعليمه
وتكون الجارية عند الام والجدة حتى تحيض عند ابي حنيفة وابي يوسف لان بعد الاستغناء تحتاج
الى معرفة آداب النساء كالغزل والطبخ وغسل الثياب ونحوها والمرأة على ذلك اقدر وبعد البلوغ تحتاج
الى التحصين والحفظ والرجل فيه اقوى واهدى وتكون الجارية من الام والجدة وتكون عندهما عند
محمد حتى تشتهى لتحقق الحاجة الى الصيانة وحد الشهوة ان تبلغ عشرة سنة في قولهم
كذا في النهاية وقال الفقيه ابو الليث حد الشهوة ان تبلغ تسع سنين وقيل اذا بلغت ست
سنين او سبع او ثمان ان كانت عبلة اي تامة الخلق ضخمة كما تكون عند غيرهما اي غير الام و
الجدة حتى تشتهى يعني اذا كانت الجارية عند الاخت او الخالة او العمة فانها تترك عندهن
الى ان تبلغ حد الشهوة على رواية المزوري قال صاحب الهداية وعلى رواية الحاكم الصغير حتى تستغني
بان تاكل وحدها وتشرب وحدها وتستنجي وحدها كما في الغلام لانها وان كانت تحتاج الى تعلم
آداب النساء لكن في نوع استخدام للصغيرة وليس لغير الام والجدة ولاية الاستخدام ولهذا لا
تؤجرها للخدمة فلا يحصل المقصود وهو التعلم بخلاف الام والجدة لقدرتهما على الاستخدام
شرعا وبه اي بكونها عند الام والجدة حتى تشتهى يفتى لفساد الزمان فانها اذا
كانت مشتهاة كانت عرضة للتعرض من الفساق وللرجال من الغيرة ما ليس للنساء فهن يضيعن حكم
حفظ انفسهن فلا يستبصرن ذلك في حق بناتهن قال صاحب الحقائق وهو الاولى كـ
ملتقط وبه يفتى لفساد الزمان ومن لها الحضانة لا تجبر عليها لاحتمال عجزها
عن الحضانة الا اذا تعينت بان لا يأخذ الولد ثدي غيرها او لا يكون له ذو رحم محرم
سواها فتجبر على الحضانة اذا الاجنبية لا شفقة لها عليه كذا في السراج فان لم تكن
اي لم توجد امرأة لها حق الحضانة فالحق للعصبات على ترتيبهم وقد عرف الترتيب في
بعضه في باب الميراث وولاية النكاح لكن لا تدفع صبية الى عصبة غير محرم كابن العم
ومولى العتاقة عند وجود محرم غير عصبة كالخال بل تدفع الى الخال تحرزا عن الفتنة كذا في

صاحب الدرر لا تدفع الى العصبة غير محرم كمولى العتاقة وابن العم م

عن محمد وذكر الامام التمرتاشي فان لم يكن واحد من العصبة يدفع الى الاخ لام عند ابي حنيفة ثم الى
الارحام الاقرب فالاقرب وقال محمد لا حق لذكر منه قبل النساء قال صاحب الاختيار
كان الاخ مخوفا عليها فالتدبير للقاضي يدفعها الى ثقة محصنة وان لم يكن لها الا ابن
فان شاء القاضي ضمها اليه ان كان اصلح والا وضعها عند امينة انتهى ولا تدفع
الى فاسق ماجن وهو الشخص الذي لا يكون له مبالاة في افعاله انما تخالف للشرع
وان اجتمعوا في درجة كالاخوة لاب وام فاورعهم اولى لان الحكمة التي تبنى
ثم اسنهم فان تساووا في الورع فاكبرهم سنا احق به لان حقه اسبق ثم ان
التعارض يترجح به ولا حق لامة وام ولد في الحضانة قبل العتق لان الحضانة
من الولاية وليستا من اهلها فاذا اعتقتا كانتا كالحرة والذمية احق بولدها المسلم
بان كان دينهما لان الحضانة تبتنى على الشفقة وهي اشفق عليه فيكون الدفع اليها
انظر له ما لم يخف عليه الف الكفر لان الدفع اليها بعد ذلك يحتمل الضرر بانتقاش
اقوال الكفر في ذهنه وليس للاب ان يسافر بولده حتى يبلغ حد الاستغناء لان
فيه ابطال حق من لها الحضانة ولا للام ذلك الا ان تخرجه من الامصار
الا الى وطنها وقد تزوجها فيه لان التزوج فيه دليل المقام فيه ظاهرا ويكون
قد التزم المقام في بلدها واقامتها اتباعه بحكم الزوجية فاذا زالت الزوجية
جاز لها ان تعود اليه لانه رضي بذلك الا ان لم يكن وطنها دار الحرب لانه ضرر بالصغير
لانه يتعود اخلاق الكفار ورعا بالغهم واذا ارادت ان تخرج الى بلدها الذي
وقع العقد فيه ليس لها ذلك لان الزوج لم يلتزم لها المقام فيه فلا يكون لها التفريق
بينه وبين ولده من غير التزامه وان كان العقد في غير وطنها فارادت ان تنقل
اليه ليس لها ذلك لانه دار غربة والحاصل انه لا بد من الامرين جميعا الوطن ووقوع
النكاح فيه وليس ذكر اي السفر بالصغير لغير الام من الاخت وغيرها الا باذن الاب

وهذا

وهذا كله اذا كان بين المصرين او القريتين تفاوت فاحش وان كان بين المصرين او القريتين
تقارب بحيث يمكن للاب ان يطلع عليه اي على ولده ويرجع قبل الليل ويبيت في منزله
فلا باس به اي بنقل الام الولد من احد المصرين الى الآخر وكذا في القريتين فانه لا يلحقه بذلك ضرر
فصار كالنقلة من محلة الى محلة اخرى في مصر متباعد الاطراف وكذا النقلة من القرية الى
المصر لا باس به لان فيه نظرا للصغير حيث يتخلق باخلاق اهل مصر وليس فيه ضرر بالاب
ولا العكس اي النقلة من مصر الى القرية حيث لا يجوز لان فيها ضررا بالصغير لتخلقه باخلاق
اهل السواد فليس لها ذلك الا اذا وقع العقد فيها ولا خيار للولد في الحضانة مطلقا سواء
كان مميزا او لا وسواء كان غلاما او جارية وقال الشافعي يخير لانه عليه السلام خيره قلنا
انه لا اختيار للصغير لقصور عقله من عنده الدعة واللعب وقد صح ان الصحابة رضي
الله عنهم لم يخيروا والحديث محمول على ما اذا كان بالغا **باب النفقة** لما فرغ من
بيان حضانة الولد ومن به الحضانة احتاج الى بيان النفقة ومن تجب عليه النفقة
وهي اسم بمعنى الانفاق وهو عبارة عن الادرار على الشيء بما به يقوم بقاؤه ونفقة الشخص
على غيره تجب باسباب منها الزوجية ومنها النسب ومنها الملك وفتح الباب بنفقة الزوجة لان
الزوجية اصل النسب فتقدم عليه والنسب اقوى من الملك لان النفقة على الولد كالانفاق
على نفسه لكونه جزءا منه وكذا على الوالدين تجب النفقة والكسوة والسكنى للزوجة على
زوجها اما النفقة والكسوة فلقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف
ولقوله عليه السلام في حديث حجة الوداع ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف
واما السكنى فلقوله تعالى اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم ولو كان الزوج صغيرا
لا يقدر على الوطء لان المانع ليس من قبلها والتسليم يتحقق منها مسلمة كانت او كافرة
لان الدلائل لا فصل فيها فتستوي فيها المسلمة والكافرة كبيرة او صغيرة توطأ
واما اذا كانت صغيرة لا توطأ فانه لا يجب لها النفقة سواء كانت في منزل الزوج

اولم تكن حتى تصير الى الحالة التي تطيق الجماع على ما يجيء انشاء الله تعالى لان امتناع الاستمتاع [illegible]
هو لمعنى فيها والاحتباس الموجب للنفقة هو ما يكون وسيلة الى المقصود المستحق بالنكاح [illegible]
او دواعيه ولم يوجد لان الصغيرة التي لا تصلح للجماع لا تصلح للدواعي لانها غير مشتهاة وا[illegible]
بالرقاد والونس ونحوهما فان المقصود المستحق بالنكاح فائت وليس النفقة واجبة [illegible]
الدواعي غير فائتة بان يجامعها تفخيذا اوغيره محل الصغيرة لما ذكرنا حتى قالوا اذا كانت
الصغيرة مشتهاة يمكن جماعها فيما دون الفرج يجب النفقة لها وقال الشافعي لها النفقة [illegible]
عوض عن الملك عنده كما في المملوكة بملك اليمين وبعض الائمة وجوبها بسبب الحاجة والصغيرة [illegible]
فيها سواء كالمملوكة ولنا ان المهر عوض عن الملك لان العوض هو ما يجعل تحت العقد بالتسمية
والدلالة وهو المهر دون النفقة واذا كان المهر عوضا لا يكون النفقة عوضا كيلا يجتمع العوضان
عن معوض واحد بل النفقة عوض عن الاحتباس فلها المهر دون النفقة وفي الصغيرة [illegible]
في هذه المسئلة بين المشايخ لان الزوج تزوجها مع علمه بانها صغيرة لا توطا وحاجتها
الى النفقة متحققة فاقدامه على تزوجها مع العلم دليل الالتزام للنفقة ثم اذا [illegible]
ظرف لعوض تحت النفقة الى نفسها ان لم ينقلها الزوج فتدبر لانها لو لم تزف [illegible]
زوجها لا تستحق النفقة وهو رواية عن ابي يوسف واختار بعض المتاخرين لكن ظاهر الرواية
يجب لها النفقة اذا لم يطالبها الزوج بالنقلة لانها سلمت الى نفسها معنى لكن النقصان من
جهة الزوج حيث ترك النقلة فلا يوجب بطلان حقها فان طالبها بالنقلة وامتنعت
حتى فلا نفقة لها وذكر في الكافي ان الفتوى على ظاهر الرواية كذا في شرح الكنز ادام [illegible]
نفسها لحق لها لانه منع بحق فكان فوت الاحتباس لمعنى من قبله فيجعل كلا فائت ادام [illegible]
نفسها لعدم طلبه لانه حقه فاذا لم يطلبه كان تاركا حقه فبقي على النفقة لها لان [illegible]
حقها فلا يسقط حقها بتركه حقه وتفرض النفقة كل شهر وتسلم اليها لانه كل شهر له [illegible]
بها كل ساعة ويتعين الجميع مدة فقدرنا بالشهر لانه الاوسط وهو اقرب الآجال [illegible]

اذا كان الرجل محترفا يفرض عليه النفقة يوما فيوما لانه يتعسر عليه اداؤها ويقدر على تعجيل نفقة الشهر دفعة وان كان
من [illegible] التي يفرض عليه شهرا فشهرا والكسوة كل ستة اشهر لانها تحتاج اليها في كل ستة اشهر
[illegible] الحر والبرد وللزوج ان يلي الانفاق بنفسه الا ان يظهر عند القاضي انه لا ينفق عليها
فيفرض لها كل شهر على ما بينا فتنفق بكفايتها بلا اسراف ولا تقتير لانه صلى الله عليه وسلم قال لهند امرأة
ابي سفيان خذي من مال زوجك ما يكفيك وولدك بالمعروف وليس فيها تقدير لازم لاختلاف ذلك باختلاف
الاوقات والطباع والرخص والغلاء فاعتبر الوسط وهو خبز البر والادام بقدر كفايتهما وان كان
[illegible] لا يفرض عليه النفقة ويفرض الكسوة ويعتبر في ذلك اي في فرض النفقة حالهما
اي الزوجين [illegible] واعتبار حالها في كل [illegible] وعليه الفتوى حالهما
[illegible] العقلية اربعة اقسام اما ان يكونا موسرين او معسرين او الزوج موسرا والزوجة
معسرة او بالعكس ذكر في موسرين يعتبر حال اليسار فيجب نفقة اليسار وفي معسرين يعتبر
[illegible] فيجب نفقة الاعسار [illegible] مهر او ان مقابلها [illegible] الى الباب [illegible] لم يرد [illegible]
[illegible] اليسار وفي المختلفين اي فيما اذا كان الزوج موسرا والزوجة معسرة وفي اعسار الزوج ويسار الزوجة يعتبر
[illegible] ذلك اي يعتبر نفقتها دون نفقة الموسرات وفوق نفقة المعسرات فاذا كان الزوج ياكل
الحلوا واللحم المشوي والباجا والمرأة كانت تاكل في بيتها خبز الشعير لا يؤخذ الزوج بان يطعمها
ما ياكل بنفسه ولا ما كانت المرأة تاكل في بيتها ولكن يطعمها ما بين ذلك اي يطعمها خبز البر وباجة
[illegible] واذا كانت المرأة في بيتها تاكل الحلوا واللحم المشوي والباجا والزوج ياكل في
[illegible] خبز الشعير يطعمها ايضا ما بين ذلك على ما بينا وقيل يعتبر حال الزوج فقط اي لا يعتبر حالها وهو
قول الكرخي [illegible] لينفق ذو سعة من سعته ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه
[illegible] من الآية على ان المعتبر حال الزوج [illegible] والحالين جميعا فلا يعتبر غيره ووجه الاول [illegible]
[illegible] امرأة ابي سفيان رواه البخاري باسناده الى عائشة رضي الله عنها [illegible]
هند ابنة عتبة قالت يا رسول الله ان ابا سفيان رجل شحيح ليس يعطيني ما يكفيني وولدي

اما اخذت منه وهو لا يعلم فقال عليه السلام خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف فاعتبر حالها فان قيل

هذا الدليل غير مطابق للمدعى لان المدعى هو الاعتبار بحالهما والحديث يدل على اعتبار حالها

ان يجاب عنه بان ما يحتاج اليه هو بيان اعتبار حالها واما اعتبار حاله فالآية تدل عليه

به فان قيل الآية تدل على اعتبار حاله والحديث على اعتبار حالها فوجب الجمع بينهما بان يكون الواجب

معه على ما ذكرنا فان قيل هذا على تقدير التعارض والحديث لا يعارض الآية لكونه من الآحاد

ان الحديث مشتهر لقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن بالمعروف انتهى فيكون معارضة بين الآية

فيجمع بينهما انتهى قال مولانا سعد الدين لقائل ان يقول لا يسمع ان يدعي شهرته انتهى يقول الفقير

يدعي شهرته لان مجرد الادعاء غير مفيد ما لم يصدق تعريف الحديث المشهور عليه

القول له اي للزوج في اعساره في حق النفقة لانه يتمسك بالاصل لها لانها متعنتة وقوله في حق النفقة

احتراز عن حق جميع القرض فانه اذا ادعى المديون انه معسر لا يقبل قوله وكذا ذكر في عمدة الكفاية

لانها تفرض عليه نفقة خادم واحد لها ان كان موسرا لان كفايتها واجبة عليه وهذا من

تمامها اذ لا بد لها منه قال صاحب الكافي وهذا اذا كانت حرة فان كانت امة لا تستحق نفقة الخادم

لانها خادمة بنفسها وعند ابي يوسف يفرض عليه نفقة خادمين لانها تحتاج الى احدهما

لمصالح الداخل والآخر لمصالح الخارج ولهما ان الواحد يقوم بالامرين فلا ضرورة الى اثنين

الزوج لو تولى كفايتها بنفسه كان كافيا فكذا اذا اقام الواحد مقام نفسه قال صاحب العناية

اختلفوا في الخادم الذي يستحق النفقة على الزوج فمنهم من قال مملوك لها حتى لو كان حرا او لم

يكن مملوكا لها لا يستحق وهو ظاهر الرواية لان استحقاقها نفقة الخادم انما هو باعتبار ملك

الخادم فاذا لم يكن لها خادم لا يستوجب فاذا لم يكن لها خادم لا يستحق كفاية الخادم

ومنهم من قال كل من يخدمها حرا كان او مملوكا لها او لغيرها يستحق وقال بعضهم ان كانت من

الاشراف فلها نفقة خادمين احدهما للخدمة والآخر للرسالة وامورها بعد البيع ولو كان الزوج

معسرا لا يلزمه نفقة الخادم في الاصح لانها قد تكتفي بخدمة نفسها والتزام الخادم لزيادة

النفقة

النفقة تتغير بحال اليسار والاعسار لان الحسن يعرفه ادنى الكفايات وقال محمد الزوج اذا كان معسرا

ولها خادم يجب عليه نفقته لانه اذا كان لها خادم فهذه المرأة لم تكتف بخدمة نفسها فيجب عليه نفقة

الخادم كما كان ولو فرضت النفقة لعسره ثم ايسر فخاصمته تمم لها نفقة اليسار لان النفقة

تختلف باختلاف اليسار والاعسار فاذا تبدل حاله لها المطالبة بتمام حقها وبالعكس

بان ايسر ثم اعسر يلزم نفقة الاعسار لما بينا من ان النفقة تختلف باختلاف اليسار والاعسار

اذا تبدل حاله يلزم نفقة الحال ولا نفقة لناشزة خرجت من بيته اي بيت الزوج بغير حق لان

فوت الاحتباس منها والنفقة جزاء الاحتباس قيل لشريح القاضي هل للناشزة نفقة فقال نعم

فقيل كم فقال جراب من تراب معناه لا نفقة لها بخلاف ما اذا امتنعت من التمكين في بيت الزوج

لان الاحتباس قائم وهو يقدر على وطئها كرها ولا محبوسة بدين اي لا نفقة لها لان فوت

الاحتباس منها بالمماطلة ومريضة لم تزف اي لم تنتقل الى منزل زوجها لعدم الاحتباس لاجل

الاستمتاع بها ومغصوبة يعني اخذها رجل كرها وذهب بها فان النفقة جزاء الاحتباس

وقد فات وصغيرة لا توطأ قيل الاولى لا تشتهى لان الصغيرة اذا كانت تشتهى

فلها النفقة وحاجة دون الزوج فلها النفقة على ما ذكر في اول الباب وحاجة لا معه اي لا مع الزوج

لان فوت الاحتباس منها وعن ابي يوسف ان لها النفقة لان اقامة الفرض عذر

ولو حجت معه اي مع الزوج فلها نفقة الحضر لا السفر لانها نفقة الحضر تستحق عليه لان

الواجب هو النفقة بالمعروف وهو عبارة عما لا اسراف فيه ولا تقتير وفي نفقة السفر اسراف

لاجل السفر فلا يكون معروفا ولا الكراء لهذه العلة ولو مرضت في منزله فلها النفقة

والقياس ان لا نفقة لها اذا كان مرضا يمنع من الجماع لفوت الاحتباس للاستمتاع وجه

الاستحسان ان الاحتباس قائم فانه يستأنس بها ويمسها وتحفظ البيت والمانع

بعارض فاشبه الحيض لا تجب النفقة لو مرضت في بيتها ثم زفت مريضة لان التسليم

لم يصح وانتخب صاحب الهداية حيث قال قالوا هذا احسن وللفتوى لعجزه عن النفقة

اي بهذا التفصيل منه

ونوقض بالاستدلال بأنه لتحمل عليه الأحسن أن يكون الإمام للعاقبة تدبير ارتقال المهاجرين الطالب
فسخه على أن ينقض الثمن من مال الرفيع وقال الشافعي يفرق لأنه عجز عن الإمساك بالمعروف فيلزمه
التسريح بالإحسان فإن ابن القاضي فيها به كالمجبوب والعنين بل أولى لأن الحاجة إلى النفقة
أقوى من الجماع لأن انقطاع الأول مُقة متهلك بدون الثاني وهذا التفريق عنده فسخ
لا طلاق ولنا أن حقه بالتفريق يبطل أي لا يصل إليه إلا بسبب جديد وحقها يتأخر لأن
النفقة تصير دينا بفرض القاضي فتستوفى في الزمان الثاني والأول أقوى فيتحمل أدناهما
لدفع الأعلى وقياسه على الجب والعنة قياس مع الفارق لأن العجز عن النفقة إنما يكون عن المال
في باب النكاح والعجز عن الوصول إلى المرأة بسبب الجب والعنة إنما يكون عن المقصود بالنكاح وهو
التناسل ولا يلزم من جواز الفرقة بالعجز عن المقصود جوازها بالعجز عن التابع قال صاحب
واعلم أن العجز عن النفقة إنما يظهر عند حضور الزوج وأما إذا كان غائبا غيبة منقطعة
تحلف نفقتها ورفعت الأمر إلى الحاكم الشافعي ففرق بينهما قال مشايخ سمرقند جاز تفريقه
لأنه قضى في فصل مجتهد فيه في التفريق بالعجز عن النفقة وفي القضاء على الغائب قال صاحب
النخبة الصحيح أنه لا يصح قضاؤه لأن العجز لا يعرف حال الغيبة لجواز أن يكون قادرا لكن
هذا ترك الإنفاق لا العجز عنه فإن رفع هذا القضاء إلى قاض فأمضاه فالصحيح أنه
ينفذ لأن هذا القضاء ليس في فصل مجتهد فيه إذ العجز لم يثبت انتهى قال صاحب التسهيل لم
تجوز الفسخ عند الشافعي أمران أحدهما إعسار الزوج وطريقه أن يثبت إعساره عند
الحاكم فيمهله ثلاثة أيام ويمكنها من صبيحة الرابع كذا في غاية الفصوص وثانيهما غيبة
الزوج الغائب مدة مسافة النفقة ولو موسرا قال في شرح غاية المقصود ولو غاب الزوج
حال كونه قادرا على أداء النفقة لكن لا يوجد فالظاهر أنه لا فسخ فيهما
ولكن يبعث الحاكم إلى حاكم بلده ليطالبه إن كان موضعه معلوما والثاني ثبوت الفسخ
بالعجز من أصحاب الشافعي وأفتوا به لكونه للمصلحة وقال في شرح الحاوي يعطى ضمانا

أي يمكّن الحاكم المرأة من الفسخ

القاضي طريقة ابن الصباغ عن الروياني وابن أخي صاحب المهذب أن المصلحة في الفتوى.
أن لا نعلم ما نقل عن الكرابيسي في تفسيره يحكم بما أن الحكم بالعجز عند الشافعي إنما هو بالنظر إلى
الحاضر وأما الحكم بالنظر إلى الغائب فبعدم الإنفاق وكان العجز وعدم الإنفاق يكون بيان ما
بالمضي فلا وجه لما ذكر في الرد على الشافعي في شرح الهداية فبعض أن العجز عن النفقة إنما
يظهر عند حضور الزوج وأما إذا كان غائبا غيبة منقطعة فلا يعرف العجز لجواز أن يكون
قادرا فيكون هذا ترك الإنفاق لا العجز عن الإنفاق فإن رفع هذا القضاء إلى قاض آخر
فأجاز قضاءه فالصحيح أنه لا ينفذ لأن هذا القضاء ليس في مجتهد فيه لما ذكرنا أنه
لم يثبت نعم يرد هذا على من لم يعرف مذهب الشافعية ويحكم على الغائب بالعجز عن
الإنفاق لا على الشافعي ولا على من يعمل بمذهب الشافعي في بلادنا مثل ما نقول السمرقنديان
ما صنع أن امرأة إذا رفعت أمرها إلى الحاكم الشافعي ففرق بينهما بالعجز عن النفقة في
الحاضر وبترك الإنفاق في الغائب ولو كان موسرا وقضى به ثم إذا رفعت قضاءه
إلى قاض آخر من الحنفية فأمضاه ينفذ قضاؤه وإمضاؤه لأنه قضى في فصل مجتهد فيه
في التفريق بالعجز عن النفقة في الحاضر وبعدم الإنفاق عن الغائب تدبر ولا تجب عليه
النفقة لمن مضى إلا أن يكون قضى بها أو تراضيا على مقدارها أي على مقدار من النفقة
لأن النفقة صلة وليست بعوض عندنا على ما مر من قبل فلا يستحكم الوجوب فيها إلا بالقضاء
كالهبة لا توجب الملك إلا بمؤكد وهو القبض والتراضي على مقدار بمنزلة القضاء لأن
ولايته على نفسه وولايتها على نفسها أقوى من ولاية القاضي ولو مات أحدهما أو طلقت
بعد القضاء أو التراضي قبل قبضها أي قبل قبض النفقة سقطت لأنها صلة والصلات
تسقط بالموت وكذا بطلاقها قال فخر الدين قاضي خان في فتاواه وكما تسقط
المفروضة بموت أحد الزوجين هل تسقط بالطلاق اختلفوا فيه قال بعضهم لا تسقط
قال القاضي الإمام أبو علي النسفي وجدت رواية في السقوط وذكر البقالي أن على قول

محمد تسقط ولا رواية فيه عن ابي يوسف وذكر شمس الائمة الحلواني ان اداء الحقاف لسقوط النفقة بغير
سببا آخر فقال تسقط بموته وموتها وتسقط اذا طلقها وابانها ولو فرض القاضي للمطلقة نفقة
العدة فانها هل تسقط كما تسقط بالموت قال بعضهم لا تسقط وذكر
شمس الائمة الحلواني اذا فرض القاضي للمرأة نفقة العدة فلم تستوف حتى مات احد
الزوجين تسقط انتهى الا ان يكون استدانت بامر القاضي فحينئذ لا تسقط بالموت والطلاق
لان القاضي اذا امرها بالاستدانة كان استدانتها استدانة الزوج لعموم ولايته عليه
ولو استدانت بغيره لم تبطل بالموت وكذا اذا استدانت بامر القاضي ولو عجل لها النفقة
او الكسوة لمدة ثم مات احدهما قبل تمامها اي تمام مدة فلا رجوع عنده وقال محمد
يقول يحتسب لها نفقة ما مضى وما بقي للزوج ان كان قائما وقيمته ان كان مستهلكا
وهو قول الشافعي وعلى هذا الحلة الكسوة لانها استعجلت عوضا عما تستحقه
وقد بطل الاستحقاق بالموت فيبطل العوض بقدره لهما انها صلة وقد اتصل بها القبض
فلا رجوع في الصلة بعد الموت لانتهاء حكمها ولهذا الوجه كلامه مع غيرهما لا يسترد
منها شيء بالاجماع على ما حكي انها اذا قبضت نفقة الشهر او ما دونه لا يسترد منها
شيء لانه يسير فصار في حكم الحال يعني اذا اخذت النفقة الواجبة في الحال
بالموت فكذا له يسترد ما اذا عجل لها نفقة الشهر وقال صاحب التسهيل اقول نفقة
فانها ترد اذا ماتت مع انها صلة ايضا ثم قال وكذا الحلي بادي النفقة ثم في بيع
وولاية الحاكم على بيع مال نظرية والنظر في استرداد المعجلة لموت الزوجة بعد
واما هنا فترد فيها الرجوع في ماله مختارا وتمت الصلة بالقبض فانقطع ...
بالموت فكان في الدفع مختارا مستقلا لا باشارة احد فلم يعتبر النظر هنا اذ ...
يعمل في ماله بما شاء فافترقا انتهى ثم قال المصنف ترى انه كان ينبغي ان لا يتابع
في هذه المسألة لان محمدا معنا في كون النفقة صلة لا عوضا عن الاحتباس بشهادة

قال

من مثل السابقة لانه تابعا بينها على غرضه فانه قد اتى محمد ايضا في كونها صلة بل يقول
الا من ثالث في قلة فيما هذا كان يلزم عليه ان ينازع الشافعي مثل السابقة ايضا وهو
... بينهما بل ... بينهما يتبين في جوابه والا فالذي قلنا اشارت في كلام الهداية بتقرير ما رأيته بعينها
... بما بعدي في ذكر عالم السير والخيف فعليه الحديث الذي هو انا لهذا واذا تزوج
العبد بالاذن اي باذن مولاه فنفقتها دين عليه اي على العبد يباع فيه لانه دين وجب
... لوجود سببه وهو عقد النكاح وقد ظهر وجوبه في حق المولى لوجود اذنه فيتعلق برقبته
... النفقة عن العبد التاجر وللمولى ان يفديه لان حقها في النفقة لا في عين الرقبة فلو مات
... وكذا اذا نكح الصحيح لا انه صلة قد تبطل بعوض فلا عبد تزوج امرأة باذن مولاه
... القاضي النفقة عليه فاجتمع عليه النفقة فبيع بخمسمائة وهي قيمته ثم اشترى عالم بما عليه
... النفقة يباع مرة بعد اخرى ولا يباع في دين غيرها اي غير النفقة الا مرة والفرق
... النفقة يتجدد وجوبها بمضي الزمان وذلك في حكم دين حادث ولا كذلك سائر
... على الزوج ان يسكنها في بيت خال عن اهله لان السكنى من كفايتها فتجب لها كالنفقة وقد اوجبه
الله ... بالنفقة حيث قال ابن مسعود اسكنوهن من حيث سكنتم من وجدكم وانفقوا عليهن
من وجدكم خال عن اهله واهلها الا ان تختار ذلك لانها تتضرر بالسكنى مع الناس اذ لا
... على متاعها ويمنعها من الاستمتاع ومعاشرة ولو اضافه ذكره في وضع باسنادهم
... دار لها ولد من غيرها لما بينا من التضرر ويكفيها بيت مفرد من
دار اذا كان له غلق لان المقصود يحصل به وله اي للزوج منع اهلها وولدها
من غيره الدخول عليها لان منزله ملكه فله حق المنع من دخول ملكه لا منع النظر اليها والكلام
معها متى شاءوا لا فيه قطيعة الرحم ليس فيه ضرر قال نهر ... الظاهر ان المراد
بها ان لم يتعرضوا في الكتب له ان غير المحرم له يجوز له النظر اليها والصحيح انه لا يمنع
... من الخروج الى الوالدين ودخولهما عليها في الجمعة مرة فيه للخروج والدخول كليهما

وكذا اذا انقضت العدة قبل القبض م

يشكل م

لانه لا تتضرر بالسكنى مع بنيها اذا كانوا صغارا بحيث لا يفهمون الجماع م

ونحوها اي ونحو الوالدين من المحارم لا تمنع في السنة مرة وقوله والصحيح احتراز عن قول محمد
بن مقاتل الرازي كما فانه يقول لا تمنع المحارم مطلقا من الزيارات في كل شهر مرة قال رحمه
الفاضل صدر الدين اقول وفي مجموع النوازل فان كانت قابلة او غسالة او كان
لها حق على آخر او للآخر عليها تخرج بالاذن وبغير الاذن والحج على هذا وفيما عدا ذلك
من زيارة الاجانب وعيادتهم والوليمة لا ياذن لها ولا تخرج ولو اذن فخرجت كانا
عاصيين وتمنع من الحمام وخالفه قاضيخان في الحمام حيث قال في الحمام من فتاواه دخول
فصل
الحمام مشروع للرجال والنساء جميعا الا اذا ما فيه ذلك انتهى وتفرض نفقة زوجة الغائب
وطفله وابويه في مال له اي للغائب من جنس حقهم يعني دراهم او دنانير او طعام او
كسوة اما اذا كان من خلاف جنس حقهم لا يفرض النفقة فيه لانه يحتاج الى البيع
لا يباع مال الغائب بالاتفاق اما عند ابي حنيفة فلانه لا يباع على الحاضر لانه
عليه انما يكون بطريق الحجر والحجر على الحر العاقل البالغ عنده غير صحيح فكذا على الغائب بل
واما عندهما ان كان يقضي على الحاضر لانه يعرف امتناعه بشروط في جواز البيع
يقضي على الغائب لانه لا يعرف امتناعه عند مودع او مضارب او مديون يقر
كل منهم به اي بالمال عنده ويقر بالزوجية فاذا طلب الزوجة النفقة فرض
القاضي في ذلك المال نفقتها ونفقة اولاده الصغار واذا طلب الوالدان النفقة
فرض القاضي ايضا في ذلك المال نفقتهما نقول المعترف على الصنف او نقول المعترف
ويقر بالزوجية ويكونهما والدين له ويكون الطفل ابنا له او يعلم القاضي ذلك
ذا ان لم يعترف كل منهم ذكر انما اذا اعترف كل منهم لانه لما اقر بالزوجية
فقد اقر بان لها حق الاخذ لان لها ان تاخذ من مال الزوج حقها من غير قضاء
لحديث هند امرأة ابي سفيان وكذا الوالدان يذكرهما اذا كانا محتاجين
وكذا الطفل واقرار صاحب اليد مقبول في حق نفسه لا سيما هنا فانه اقر ان

ان من اقرار صاحب اليد في غير هذا الموضع ليمشي طريق اثبات الحق في اثبات
ليس الا ان اثباته بالبينة فانه لو انكر احد الامرين من الزوجية وغيرها لا تقبل بينة
المرأة فيه اي في احد الامرين لان بينتها ان كانت لاثبات الزوجية فالمودع ليس بخصم
فيها وان كانت لاثبات المال فالمرأة ليست بخصم في اثبات حقوق الغائب وكذا الوالدان
الولد واذا اثبت عليه حقوق بالاقرار على نفسه تعدى الى الغائب لكون ما اقر به ملكه
بالزوج بين هذه المسئلة وبينما اذا اقر الدين على الغائب او وديعة عند حيث
لا يقضي اداء الدين لصاحب الدين وهما مقران للغائب بالدين والوديعة وان اجيب بان
فيما هو خير للغائب لان الامر بالانفاق على امرأته ابقاء لملكه
بقضاء الدين نظر له بل في قضاء عليه بقول الغير بازالة ملكه ثم اذا اجاز للقاضي
المودع بالانفاق عليها بالاقرار محتمل للكذب فله ان يحلفها الذي له يحتمل الكذب
الا ان كذا في الغاية ويحلفها اي يحلف القاضي امرأته انه اي الغائب لم يعطها
النفقة نظرا للغائب ويأخذ منها كفيلا نظرا للغائب ايضا وحاصله ان من بيده مال
اذا اقر به وبالزوجية او علم القاضي بهما يحلفها اولا انها ما استوفت النفقة واذا
دفع اليها النفقة ويأخذ منها كفيلا لجواز ان يحضر الزوج فيقيم البينة على ايفائها
انه ذكر ان الزوج مخيرا في اخذ ايهما شاء من امرأته والكفيل قال صاحب
الهداية ولا تقضي بنفقة في مال الغائب الا لهؤلاء يعني زوجته واولاده الصغار
والابوين واما غيرهم من المحارم كالاخوة والاخوات والاعمام والعمات فلا يقضي بنفقتهم فيه
لان وهو ان نفقة الزوجة والاولاد الصغار والوالدين واجبة قبل قضاء
القاضي ولهذا كان لهم ان يأخذوا قبل قضاء القاضي اعانة لهم واما غيرهم من المحارم
فنفقتهم انما تجب بالقضاء لانه مجتهد فيه والقضاء على الغائب لا يجوز انتهى وبعض كونه
هذا ان الشافعي لا يوجب النفقة لغير الوالدين والمولودين وفيه نظر كذا في الغاية

هو بعيد عن الفتوى ولعل وجه النظر انها ثابتة بالدليل القطعي وهو قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ذكره
فخالف الشافعي لا يعتد به كخلاف ابن المسيب في التحليل بالنكاح وخلاف الشافعي فيما يزول به
التسمية عمدا انتهى فلولم تقروا ابي هو دعوى وحضار ب ومعتبر بالزوجية ولم يعلم القاضي
فاقامت المرأة بينة بها لا يقضى بها لان في ذلك قضاء على الغائب وكذا لو لم يخلف بالله
فاقامت البينة على الزوجية ليفرض القاضي لها النفقة ويامرها بالاستدانة عليه
الغائب لا يسمع بينتها لان في ذلك قضاء على الغائب ايضا وعند زفر يسمعها القاضي
النفقة لا لثبوت الزوجية لان فيه نظرا لها ولا ضرر فيه على الغائب فانه لو حضر وصدقها
فقد اخذت حقها وان جحد يحلف فان نكل عن اليمين فقد صدقت وان اقامت بينة
حقها وان عجز يضمن الكفيل او المرأة وهو المعمول به اليوم وهو المختار قال صاحب
وكان ابو حنيفة يقول اولا تقضي بالنفقة على الغائب ثم رجع وقال لا يقضي وعند محمد
لا يقضي قولا واحدا وكان ابو يوسف يقول اولا تقبل بينتها على الزوجية ثم رجع وقال
تقبل والقضاة في زماننا يقبلون البينة من المرأة ويحكمون بالنفقة على الغائب لحاجة الناس
وهو مجتهد فيه وقال في المحيط وهو ارفق بهم انتهى وتجب النفقة والسكنى لمعتدة الطلاق
ولو كان بائنا او رجعيا وقال الشافعي لا نفقة للمبتوتة وهي التي طلقها ثلاثا الا ان
تكون حاملا وان كانت حاملا الا اذا كانت حاملا اما الرجعي فلان النكاح قائم بعد
عندنا فانه يحل له وطؤها واما البائن فوجه قوله ما روي عن فاطمة بنت قيس انها قالت طلقني
زوجي ثلاثا فلم يفرض لي رسول الله سكنى ولا نفقة رواه مسلم وابو داود والنسائي وابن
رحمهم الله ولانه لا ملك له والنفقة مرتبة على الملك ولهذا لا تجب للمتوفى عنها زوجها لانعدام
الملك اما اذا كانت حاملا فلانا عرفناها بقضية الحمل بالنص وهو قوله تعالى وان كن اولات
حمل فانفقوا عليهن ولنا ان النفقة جزاء الاحتباس قائم في حق حكم مقصود بالنكاح
هو الولد اذ العدة واجبة لصيانة الولد فتجب النفقة ولهذا كان لها السكنى بالاجماع

الفضا

وهو

حسنى اذا كانت حاملا وحديث فاطمة رده عمر فانه قال لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا بقول امرأة
لا ندري صدقت ام كذبت حفظت ام نسيت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول للمطلقة
ثلاثا النفقة والسكنى ما دامت في العدة ورده ايضا زيد بن ثابت واسامة بن زيد وجابر
وعائشة رضي الله عنهم واسامة بن زيد وهو ربيب فاطمة الراوية [illegible] اذا سمعها تحدث
بهذا الحديث رماها بكل شيء في يده وقال بعضهم وبيان ان زوجها خرج الى اليمن بعد ما
طلقها ووكل اخاه بان ينفق عليها خبز الشعير فابت ذلك ولم يكن الزوج حاضرا ليقضي عليه
بالنفقة لان القضاء على الغائب لا يجوز كذا في الكافي والفرقة بلا معصية كخيار العتق
والبلوغ والتفريق لعدم الكفاءة فانه يجب النفقة والسكنى لها لانها حبست نفسها بحق
فلا يسقط النفقة كما اذا جاءت الفرقة من قبل الزوج لا المعتدة عن موت لان احتباسها ليس لحق
الزوج بل لحق الشرع فان التربص عبادة منها الا ترى ان معنى التعرف عن براءة الرحم ليس بمراعى
فيه حتى لا يشترط فيها الحيض فلا تجب نفقتها عليه ولان النفقة تجب شيئا فشيئا ولا ملك له بعد الموت
فلا يمكن ايجابها في ملك الورثة وفرقة بمعصية كالردة وتقبيل ابن الزوج لانها صارت حابسة
نفسها بغير حق فصارت كما اذا كانت ناشزة وانما لم يسقطوا السكنى لانها واجبة باعتبار حق
الله تعالى والقرار في البيت مستحق عليها فلا يسقط بشيء اصلا واما النفقة فواجبة لها لكن تسقط
بمعصية من قبلها اما الردة فقد ذكرها شيخ الاسلام في مبسوطه وقال انما تسقط نفقة المرتدة اذا
خرجت للحبس بسبب الردة واما اذا اعتدت ولم تخرج للحبس بسبب الزوج فلها النفقة كذا في النهاية
والمرتدة مطلقة الثلاث تسقط نفقتها يعني اذا طلقت ثلاثا ثم ارتدت والعياذ بالله تسقط
نفقتها لا لو مكنت ابنه يعني اذا طلقت ثلاثا ثم مكنت ابن زوجها لا تسقط نفقتها والفرق
بينهما ان الفرقة تثبت بالطلقات الثلاث ولا عمل فيها للردة والتمكين الا ان المرتدة تحبس حتى
تتوب ولا نفقة للمحبوسة والممكنة لا تحبس فلهذا افترقا حتى اذا لم تحبس المرتدة من بيت الزوج
فلها النفقة ايضا على ما قلنا فصل لما فرغ من بيان نفقة الزوجة شرع

في بيان نفقة الاولاد ونفقة الطفل الفقير على ابيه لا يشركه اي الاب ولا يشركه
الراء من باب علم فيها اي في النفقة احد في ظاهر الرواية وقد روي عن ابي حنيفة ان
النفقة على الاب والام اثلاثا بحسب ميراثهما لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك وجه الظاهر
قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن قيل وجه الاستدلال انه رزق الوالدات
لما وجب على الاب بسبب الولد وجب عليه رزق الولد بطريق الاولى اذ الحكم ترتب على
مشتق وترتبه على المشتق دليل على علية المشتق منه كما في السارق والزاني
لما تقدم ان علة نفقتها على الزوج هو الاحتباس فلا يجوز ان يكون غيره علة لئلا
علتين على معلول واحد والجواب ان العلة هي الولادة لكونها هي المؤثرة في
النفقة اذ هو السبب للجزئية الحاصلة بين الزوجين والولد وكما تجب النفقة على
على جزئه والاحتباس علة العلة والمعتبر الصحيح سبب تفضي اليه فيجوز اضافة الحكم
اليه قبل تحقق الولادة فاذا تحقق يضاف الحكم اليه ويجوز ان يقال استدل
على نفي مشاركة احد في نفقة الزوجة بتقديم الظرف وكان عليه نفي المشاركة في نفقة
الولد لان كلا منهما لا يقبل الاشتراك فكذلك النفقة التي تتبعهما واذا انتفى
فاما ان تتبع الكل او تجاوزه بلا سبيل الا الى تعيين الاول كذا في العناية
سعدي افندي فيه تامل انتهى يقول الفقير وجه التامل والله اعلم انه يقال سلمنا ان الزوجة
لا تقبل الاشتراك لكن الولد مشترك بين الاب والام فانا يستقيم الاستدلال
وقيد الطفل بالفقير لانه اذا كان له مال فنفقته في ماله لان الاصل في نفقة الانسان
في ماله نفسه صغيرا كان او كبيرا كنفقة الابوين والزوجة يعني لا يشرك الاب
الولد احد كما لا يشرك الزوج في نفقة الزوجة احد ولا يشرك الولد في نفقة
احد ولا تجبر امه على ارضاعه لما بينا ان الكفاية على الاب واجرة الرضاع كالنفقة
فكما انه يجب عليه نفقته اذا فطم يجب عليه ان يستاجر من ترضعه اذا ... ولانها

بها
... الارضاع لعذر بها فلا معنى للجبر عليه قيل قوله تعالى لا تضار والدة بولدها معناه بالزا
الارضاع مع كراهتها فانه قيل فيها معنى قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن وليس كما ظن
... انه قوله تعالى يرضعن معناه الارضاع فعليهن فعل فلا يحتاج الى الجواب ان
... معناه الامر وهو الظاهر كان محمولا على الندب او الوجوب اذا لم توجد من ترضعه ولم
يقبل الصغير ثدي غيرها الا اذا تعينت الام للارضاع بان لا توجد من ترضعه او لم يقبل
الصغير ثدي غيرها فتجبر على ارضاعه صيانة للصبي عن الضياع ويستاجر الاب من ترضعه
عندها اذا لم تتعين الام اما استيجار الاب فلان الاجر عليه وقوله عندها يعني اذا
اراد ذلك لان الحضانة لها فلا يملك الاب ابطال حقها ولو استاجرها اي الام وهي
زوجته او معتدته من رجعي لترضع ولدها لا يجوز لان الارضاع مستحق عليها ديانة
... والوالدات يرضعن اولادهن الا انها عذرت لاحتمال عجزها فاذا اقدمت عليه ... الاب
... انها قادرة فكان الفعل واجبا عليها فلا يجوز اخذ الاجر عليه وهذا في رواية وعنه
... رواية فيه غيرها وفي معتدة البائن روايتان في رواية لا يجوز وفي رواية يجوز استيجارها
... قد زال وجه الاول انه ... وقد صحح بعض الائمة وبعد العدة يجوز استيجارها
... قد زال بالكلية فصارت كالاجنبية وهي اي الام احق من الاجنبية
... باستيجار للارضاع لانها اشفق فكان نظر الصبي في الدفع اليها انه لم تطلب زيادة
... وان التمست زيادة لم يجبر الزوج عليها دفعا للضرر عنه الى الاشارة في قوله تعالى لا
تضار والدة بولدها ولا مولود له بولده اي بالزام اكثر من اجرة الاجنبية وان رضيت الاجنبية
ان ترضعه بغير اجر او بدون اجر مثل والام باجر مثل فالاجنبية هنا اولى كذا في الزيلعي لو
استاجرها وهي زوجته لارضاع ولد من غيرها صح الاستيجار لانها غير مستحق عليها ونفقة
... بالغة والابن زمنا على الاب خاصة به يفتي وهذا ظاهر الرواية لقوله تعالى وعلى المولود له
... نفقتها لولد الصغير وقيل على الاب ثلثاها وعلى الام ثلثها لان ميراثهما على هذا

مطلب
ان رضيت الاجنبية ان ترضعه
بغير اجر او بدون اجر او بمثل
والام باجر مثل
فالاجنبية احق

المذارك قال صاحب الهداية وهذا رواية الخصاف والحسن فتعجب الفرق على هذه الرواية
بين نفقة الولد الصغير حيث وجبت بجملتها على الاب خاصة وبين نفقة الولد الكبير
حيث ثلثاها على الاب والثلث على الام كما في الكافي انه اجتمعت للاب في الصغير
ولاية ومؤنة حتى وجبت عليه صدقة فطره فكان بمنزلة نفسه فلهذا كانت نفقته عليه
فكذا في النفقة على الصغير واما الكبير فلا ولاية عليه لبلوغه فكان كسائر محارمه
نفقته معتبرة بميراثه وميراثه يكون بينهما اثلاثا فكذا نفقته وعلى الموسر يسارا تحرم به الصدقة
عليه نفقة اصوله الفقراء قال صاحب الهداية ثم اليسار مقدر بالنصاب فيما روي عن ابي يوسف
وعن محمد انه قدره بما يفضل عن نفقة نفسه وعياله شهرا اذا كان من اهل الغلة
او بما يفضل على ذلك من كسبه الدائم كل يوم اذا كان محترفا ينفق من كسبه لان المعتبر
العباد انما هو القدرة دون النصاب فانه للتيسير والفتوى على الاول اي على ان اليسار مقدر
بالنصاب لكن النصاب نصاب حرمان الصدقة وهو مائتا درهم اذا كان فاضلا عن حاجته الاصلية
وهو الصحيح لان النفقة اشبه بصدقة الفطر لكونها مؤنة من وجه صدقة من وجه والنفقة
مؤنة من كل وجه فلما لم يشترط لوجوب صدقة الفطر الغنا الموجب للزكاة فلان لا يشترط لها
مؤنة من كل وجه اولى ونقل في خلاصة الفتاوى عن الاجناس قال في نوادر ابي يوسف يشترط نصاب
الزكاة قال شمس الائمة الحلواني وكذا قال الصدر الشهيد وفي الفتاوى الصغرى ان نقص منه درهم لا
يجب كذا في العناية اذا عرفت هذا فاعلم ان على الموسر يسارا تحرم الصدقة عليه نفقة
اصوله الفقراء وان خالفوه في دينه اما الابوين فلقوله تعالى وان جاهداك على ان تشرك بي
ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا نزلت في الابوين الكافرين قال صاحب
العناية قيل نزلت في سعد بن ابي وقاص حين اسلم وقالت له امه جميلة يا سعد بلغني انك صبوت
فوالله لا يظلني سقف بيت من الضح والريح ولا آكل ولا اشرب حتى تكفر بمحمد وترجع الى ما
كنت عليه وكان احب ولدها اليها فابى سعد وصبرت هي ثلاثة ايام فلم تأكل ولم تشرب
ولم تستظل ثلاثة ايام حتى غشي عليها فاتى سعد الى النبي صلى الله عليه وسلم وشكى ذلك اليه

النظم

فنزلت

فنزلت هذه الآية وليس من المعروف ان يعيش الولد في نعم الله تعالى ويتركهما يموتان لانهما كانا سببا لوجوده
جوعا وقد فسر النبي صلى الله عليه وسلم حسن المصاحبة بان يطعمهما اذا جاعا ويكسوهما اذا عريا
في الفتح بكسر الضاد المعجمة والحاء المهملة الشمس وضوءها واما الاجداد والجدات فلانهم من الآباء
والامهات ولهذا يتناولهما النص ولهذا يقوم الجد مقام الاب عند عدمه ولانهم تسببوا لاحيائه
فاستوجبوا عليه الاحياء بمنزلة الابوين وشرط الفقر لانهم اذا كانوا ذوي مال فايجاب
نفقتهم في مالهم اولى من ايجابها في مال الغير قال صاحب العناية ولم يذكر صاحب الهداية ان
الاب اذا كان قادرا على الكسب هل يجبر الولد على الانفاق عليه اولا قال شمس الائمة السرخسي
ان كان الاب كسوبا والابن ايضا كسوبا يجبر الابن على الكسب والنفقة على الاب وقال شمس الائمة
الحلواني لا يجبر على ذلك واعتبره بذي رحم محرم بناء على ان استحقاق النفقة للعجز والحاجة وهي
تنعدم عند القدرة على الكسب وشمس الائمة السرخسي يحتاج الى الفرق بين نفقة الولد والوالد
فان الولد البالغ اذا كان قادرا على الكسب لا يجبر الاب على نفقته وفرق بينهما بفضيلة
الوالد على الولد حيث اعتبرت حاجة ضرورية كانت في النفقة والكسوة او غيرها كشهوة
الفرج فان للوالد استحقاق استيلاد جارية الولد وليس للولد استحقاق استيلاد جارية
الوالد فلا يشترط ههنا عجز الوالد عن الكسب لاستحقاق نفقته على ولده كما شرط في حق الولد
والنفقة للابوين على السواء مع قيام دليل المفاضلة بالسوية بين الابن والبنت في ظاهر الرواية
وهو الصحيح لان استحقاق الابوين انما هو بحق الملك في مال الولد لقوله صلى الله عليه وسلم
انت ومالك لابيك وهذا المعنى يشمل الذكور والاناث ولهذا اثبت لهما الاستحقاق مع
اختلاف الملة وان انعدم التوارث وقال بعضهم تجب على الولد الذكر والانثى على قدر
ارثهما لقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك ويعتبر فيها اي في النفقة يعني في وجوبها القرب
والجزئية لا الارث فلو كان له بنت وابن ابن فنفقته على البنت للقرب والجزئية
مع ان ارثه لهما فلم يعتبر الارث ولو كان له بنت بنت واخ فنفقته على بنت البنت

للجزئية لانها جزء جزئية مع ان كل ارثه للاخ لكونه عصبة ونفقة البنت في ذوي الارحام على الاقرب
القرب والجزئية لا الارث على نفقة كل ذي رحم محرم منه وهو من لا يحل نكاحه على التابيد
لو كان ذا رحم فقيرا صغيرا ذكرا او انثى او بالغا زمنا او اعمى او لا يحسن الكسب لخرقه اي
لحمقه وفساد عقله وفي القاموس في باب القاف وفصل الخاء المعجمة بعد الراء المهملة الخرق
بالضم والتحريك ان لا يحسن الرجل العمل والتصرف في الامور والحمق والخرقة والاوية
الاحمق ومن لا يحسن الصنعة ووقع فيه في باب الفاء وفصل الخاء المعجمة بعد الراء المهملة الخرف
وخرف كنفر وفرح وكرم فهو خرف ككتف فسد عقله فيجوز هنا كلاهما او لكونه من ذوي
البيوتات اي لكونه من العظماء الكبار والبيوتات جمع البيوت جمع البيت فكونه من ذوي البيوتات
كناية عن كونه شريفا عظيما وفي بعض النسخ من ذوي البيوتات جمع البيوتية والاسم
لو ظاهر اعتبر ان لكونه طالب علم لا يقدر على الكسب لاشتغاله بالعلم فيكون كالزمن لان العلم
في القرابة القريبة واجبة دون البعيدة والفاصل ان يكون ذا رحم محرم منه وقيل الاسم
الوارث مثل ذلك وتقييده بذي الرحم المحرم بقراءة ابن مسعود وعلى الوارث ذي الرحم المحرم مثل
ذلك وقراءته مشهورة مسموعة من النبي صلى الله عليه وسلم فتكون بمنزلة الخبر المشهور فجاز تقييد الكتاب
الكتاب به ثم انه لا بد من الحاجة والصغر والانوثة والزمانة والعمى امارة الحاجة لتحقق العجز بها
وشرط وجوب نفقة الكبير العجز عن الكسب حقيقة كالزمن والاعمى ونحوهما او معنى كمن به خرق
نحو ويجبر عليه اي على الانفاق لانها حق مستحق عليه وفي بعض النسخ ويجبر عليها
اي على النفقة وتقدر النفقة بقدر الارث لان الله تعالى نص على ان على الوارث مثل ذلك
تنبيها على اعتبار المقدار لانه رتب الحكم على المشتق ومأخذ الاشتقاق منه هو العلة فيثبت الحكم بقدر
علته وعلى هذا الوارث وعدت فلو كان له بنون وبنات كانت الوصية لهم على قدر الارث
حتى لو كان له اخوات متفرقات كان تكون له اخت لابوين واخت لاب واخت لام
فنفقته عليهن اخماسا ثلثة اخماسها على الاخت لابوين وخمسها على الاخت لاب

فهي

وتذكر هو
علة لوجوب
نفقة كل ذي
رحم محرم

فهي على الاخت لام كالارث منه فانه اصل المسألة في هذه الصورة من ستة نصفه وهو ثلثة للا صح
لاب وام سدسه وهو واحد للاخت لاب تكملة للثلثين وسدسه وهو واحد للاخت لام والباقي
وهو واحد للعصبة ان وجدت وان لم توجد يرد عليهن بحسب فروضهن ويعتبر فيها اي في النفقة اهلية
الارث لا حقيقته والمراد من اهلية الارث ان لا يكون محروما بالحرمان فنفقة من له
خال وابن عم على خاله وميراثه يحرزه ابن عمه ونفقة زوجة الاب على الابن لان نفقة
الاب على الابن فكذا نفقة من تحته ونفقة زوجة الابن على ابيه ان كان الابن صغيرا
او زمنا لانه ليس الابن كالاب في كون نفقته عليه فلا يكون نفقة زوجته عليه ما لم يكن صغيرا
او زمنا وذكر في المبسوط لا يجبر الاب على نفقة زوجة الابن ويجب على الابن نفقة خادم الاب
لان حاجة الاب الى خدمة الخادم متحققة على الابن فكذا نفقة من يخدمه ولا كذلك زوجة
الابن كذا في الاختيار ولا تجب نفقة للفقير على فقير لانها تجب صلة وهو يستحقها على غيره فكيف تستحق
عليه الا للزوجة والولد الصغير والكبير العاجز عن الكسب لكونه اعمى او زمنا لان الزوج التزم
نفقتها بالاقدام على العقد اذ المقاصد لا تنتظم دونها فلا يعمل فيها الاعسار وقد قال
الله تعالى ومن قدر عليه رزقه فلينفق مما آتاه الله وقال وعلى المولود له رزقهن ولا تجب النفقة
مع اختلاف الدين لبطلان اهلية الارث وقد قررنا انه تعتبر اهلية الارث فلا بد من اعتبار الارث
ولهذا قلنا لا يجب على النصراني نفقة اخيه المسلم وله عكسه الا للزوجة وقرابة الولاد فانه يجب
النفقة لهما مع الاختلاف في الدين اما الزوجة فلان نفقتها تجب باعتبار الحبس المستحق بعقد
النكاح وذلك يعتمد صحة العقد لا اتحاد الملة حتى لا تجب بالنكاح الفاسد ولا الوطء بشبهة
واما الاصول فلقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا ونزلت في الابوين الكافرين وليس من الحسن المعروف
تركهما يموتان جوعا واما الفروع فلان الفرع جزء ونفقة الجزء لا تمتنع بالكفر كنفقة نفسه
على الطفل ٧ لان الاجداد كالابوين على ما مر واولاد الاولاد كالاولاد لكونهم اجزاءه
بالواسطة وقيدهما صاحب الهداية بقيد الذميين احترازا عن الحربيين مستامنين اما الاول

٧ والجدات و

فلانا نهينا عن البر فيحق من قاتلنا واما الثاني فلو رضيته ان يلحق بدار الحرب فلا يجبر المسلم على
انفاق ابويه الحربيين ولا الحربي على انفاق ابنيه المسلم او الذمي لان الاستحقاق بطريق الصلة
والحربي لا يستحقها للنهي عن برهم بقوله تعالى انما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين الآية انتهى ولكل
بيع عرض ابنه لنفقته لان له ولاية الحفظ في مال ولده الغائب اذ للوصي ذلك فلكل اولى
لو فور شفقته وبيع المنقول من باب الحفظ اذ يخشى عليه التلف فان اجاز بيعه فالثمن من جنس حقه
وهو النفقة فله الاستيفاء منه اعترض عليه بانه كذلك لكن الغرض انه يبيعه لنفقته وانما يصح بيعه ان
لو كان قصد البيع للحفظ واجيب بانه لما جاز بيعه للحفظ حقيقة فيتصل الانفاق ولا ينقض
الحقيقة اذ لا اثر للعزيمة في تغير الحقيقة لا بيع عقاره لان العقار ليس كالعرض لانه محفوظ بنفسه
وانما قال ولكل لانه ليس لغير الاب من الاقارب بيع عرضه اذ لا ولاية لهم اصلا في التصرف
حال الصغر وفي تقرير اثرها بعد البلوغ وليس في الحفظ بعد الكبر لكل الاب على ما قال الفضل بشرط انه
فيه كلام وهو ان الابن اذا كان صغيرا يجوز للاب بيع عقاره ايضا لنفقته كما صرح به في النهاية
وسائر الكتب فالاولى تقييد الابن بالكبير ولا بيع العرض لدين له اي للاب على الابن اي
اي سوى النفقة وبهذا المجاز بيع عرض ابنه لنفقته لا بيع عقاره ولا بيع العرض لدين له على
الابن سواها مذهب ابي حنيفة واما عندهما فلا يجوز في كله وهو القياس اذ لا ولاية له لانقطاعها
بالبلوغ ولهذا لا يملكه حال الحضرة وجه الاستحسان ما ذكرنا من ان له ولاية الحفظ في مال ولده
الغائب وبيع المنقول من باب الحفظ قال الزيلعي وهذه المسئلة نوع اشكال وهو انه تعالى اذا كان
للاب حال غيبة ابنه ولاية الحفظ اجماعا فما المانع لهما من البيع بالنفقة عندهما او بالدين عند
الكل انتهى وقال صاحب البحر لا اشكال اصلا لان هنا مقدمتين احدهما ان للاب حال غيبة
ابنه ولاية الحفظ والثانية ان بيع المنقول من باب الحفظ ولا يلزم من كون الاولى اجماعية
كون الثانية كذلك فالمانع من البيع بالنفقة عندهما كونه منافيا للحفظ واما المانع من البيع
بالدين فهو ان ثبوت الدين يحتاج الى القضاء بخلاف نفقة الاولاد كما سبق في الجناية هذا

ع

يقول المعترف ولعل بحث
لانه انما يثبت عدم جبر
المسلم على انفاق ابويه
الحربيين فقط لا عدم
جبر الحربي على انفاق
ابنيه المسلم او الذمي
فالمثبت له انقطاع
الولاية تدبر
صح

الكلام في الظاهرية كيف ضح على من هو الفضل شهور قال صدر الشريعة قالوا ان للاب ولاية حفظ مال الابن
بيع المنقول من باب الحفظ لا بيع العقار لانه محصن بنفسه فاذا باع المنقول فالثمن من جنس حقه
فيصرفه اليهما ثم قال وفي هذا الكلام نظر انه هل يحل له بيع العروض لاجل النفقة لان البيع لاجل المحافظة
والانفاق من الثمن على ان العلة لو كانت هذه لجاز البيع لدين سوى النفقة بعين هذا الدليل
الا ان العلم انما يذكر في جواز البيع لاجل المحافظة لا اثبات جواز البيع للنفقة فان قال مدعي كلامهم
ان بيع المنقول يجوز لاجل النفقة انه يكون لاجل المحافظة بدليل جوازه للوصي فلان يكون ذلك
للاب الذي يستفيد الولاية من الاب فاذا جاز بيعه للمحافظة وباع حصل مال من جنس حقه النفقة
فيجوز للاب ان يأخذ من نفقته واما قوله على ان العلة لو كانت هذه الخ فباطل محض لان الفرق
ان المانع من البيع بالدين هو ان ثبوت الدين يحتاج الى القضاء والقضاء على الغائب لا يجوز
بخلاف نفقة الولاد فانه يلزم منه ان الاولى جواز ذلك انتهى وللام بيع ماله لنفقتها
لا ولاية لها في التصرف حال الصغر ولا في الحفظ بعد الكبر فانه قيل قد سبق ان للام ايضا حق التملك
في مال الابن بالحديث وهو مقتضى ان يجوز لها ايضا ان تبيع مال ولدها لنفقتها قلنا ان جواز
البيع ليس هو التملك بل ولاية التصرف في مال الولد فجاز ان لها ولاية التصرف فيجاز لها البيع
الا انها ضاعا مبلغ الغاية هذا على ما ذكر في الاقضية وما ذكره القدوري من جواز البيع للابوين
فان كان يكون في المسئلة روايتان في رواية الاقضية والقدوري يحمل الام البيع كالاب
من الولادة يجمعها وعلى ان استحقاق النفقة على السواء واما ان يكون ما في الاقضية الذي هو
انما ان الاب هو الذي يبيع لنفقتهما فاضاف البيع اليهما من ضيق ان منفعة البيع تعود
اليها وهو الظاهر وعندهما لا يجوز بيع ماله للنفقة لكل ايضا وهو القياس وقد بينا آنفا
الاستيداع فان عليهما لو انفقا من مال الابن عندهما اي عند الاب والام لانهما استوفيا
حقهما لان نفقتهما واجبة قبل القضاء على ما مر وقد اخذا جنس حقهما ولو انفق المودع بفتح
الدال مال الابن الذي اودع اباه عليهما اي على الاب والام بغير اذن قاض ضمن لانه تصرف في مال

القريب بغير ولاية لانه نائب في الحفظ لا غير بخلاف ما اذا امر القاضي لان امره ملزم لعموم ولايته ولا يرجع
المودع المنفق عليهما اي على الاب والام لو ضمن لانه ملكه بالضمان فظهر انه كان متبرعا بماله
ولو قضى بنفقة غير الزوجة ومضت مدة بلا انفاق سقطت النفقة لان نفقة هؤلاء تجب
كفاية للحاجة حتى لا تجب مع اليسار وقد حصلت الكفاية بمضي المدة بخلاف نفقة الزوجة اذا قضى
بها القاضي فانها لا تسقط بمضي المدة لانها تجب في مقابلة الاحتباس لا بطريق الحاجة ولهذا
تجب مع يسارها فلا تسقط بحصول الاستغناء فيما مضى الا ان يكون القاضي امر بالاستدانة عليه
يعني اذا امر القاضي بالاستدانة عليه لا يسقط نفقة غير الزوجة كنفقة الزوجة وان مضت
لان القاضي له ولاية عامة فصار اذنه بالاستدانة كامر المنفق عليه بالنفقة بالاستدانة
ولو امره بالاستدانة صار دينا في ذمته ولا تسقط بمضي المدة وكذا اذا امر القاضي
واذا تقررت نفقة الزوجة للاحتباس ونفقة الاقارب للكفاية ظهر وجه ما ذكر
ان القاضي اذا فرض للزوجة شهرا فمضت المدة ولم يدفع فانه لم يحتسب الا ولو كان لم يحتسب
نفقة الاقارب يحتسب به وان القاضي اذا فرض للزوجة كسوة لمدة معينة فتخرق قبلها
يكسوها حتى تنقضي تلك المدة ولو كان ذلك في الاقارب وجب عليه ان يكسوهم ثانيا كذا في
العناية وعلى المولى نفقة رقيقه لقوله عليه السلام في مماليكهم انهم اخوانكم جعلهم تحت ايديكم
اطعموهم مما تأكلون والبسوهم مما تلبسون ولا تعذبوا عباد الله ولانهم مشغولون بخدمته
محبوسون في ملكهم فيجب عليهم الانفاق عليهم لئلا يهلكوا جوعا فان ابى عن الانفاق
اكتسبوا اي اكتسب الارقاء الدال عليه لفظ الرقيق وانفقوا عليهم لان فيه نظرا للجانبين
حتى يبقى مملوكه حيا ويبقى فيه ملكه وان لم يكن لهم كسب بان كانوا زمنى او لا يؤجر غلام
مثلهم اجبر المولى على بيعهم لانهم من اهل الاستحقاق وفي البيع ابقاء حقهم وابقاء حق
المولى بالخلف وهو الثمن بخلاف نفقة الزوجة لانها تصير دينا فكان تأخيرا ونفقة المملوك
لا تصير دينا فيكون ابطالا وفي مدبر وام الولد اجبر على الانفاق لامتناع البيع فيهما

والرجل لا يستوجب على عبده ان تشترط الكسب ليس له ان يأكل منه مال مولاه بلا رضاه وان لم يقدر
على الكسب جاز اكله من مال مولاه بلا رضاه لانه مضطر وكذا ان منع مولاه عن الكسب جاز اكله
بلا رضاه وفي غيرهم من الحيوان المملوك يؤمر صاحبه بالانفاق عليه ديانة لان الحيوان ليس
من اهل الاستحقاق فلا يجبر على نفقته الا انه يؤمر به فيما بينه وبين الله لانه صلى الله عليه وسلم
نهى عن تعذيب الحيوان وفي ترك الانفاق ذلك ونهى ايضا عن اضاعة المال وفي ترك الانفاق
ايضا اضاعته وعن ابي يوسف انه يجبر على الانفاق في الحيوان ايضا وهو قول الشافعي لان
في ترك الانفاق تعذيبه واضاعته وهما منهيان وفي غير الحيوان ولا
ديانة ايضا

كتاب الاعتاق

ذكره بعد الطلاق لمناسبة
الى ان الاول قدم لمناسبة النكاح ثم الاسقاطات انواع يختلف احكامها
انواعها في اسقاط الحق عن الرق اعتاق واسقاط الحق عن البضع طلاق واسقاط
ما في الذمة ابراء واسقاط الحق عن القصاص والجراحات عفو ومن محاسن الاعتاق انه احياء حكمي
عن كونه ملحقا بالجماد الى كونه اهلا لكرامات البشرية من قبول الشهادة والولاية
والقضاء وتفسير العتاق في اللغة القوة تقال عتق الفرخ اذا قوي وطار عن وكره
قوة حكمية يصير بها اهلا للشهادة والولاية والقضاء واسبابه كثيرة منها الاعتاق
وهو اثبات القوة الشرعية في مملوك بحيث يصير المملوك بها اهلا لما ذكرنا آنفا وهو قربة
مندوب اليه قال صلى الله عليه وسلم ايما مسلم اعتق مؤمنا اعتق الله بكل عضو منه عضوا من
النار ولهذا استحبوا ان يعتق الرجل العبد والمرأة الامة ليتحقق مقابلة الاعضاء
بالاعضاء وانما يصح الاعتاق من مالك حر مكلف شرط الحرية لان الاعتاق لا يصح
الا في الملك ولا ملك للمملوك وشرط البلوغ لان الصبي ليس من اهله لكونه ضررا ظاهرا والعقل
لان المجنون ليس باهل للتصرف ولا بد ان يكون العبد في ملكه حتى لو اعتق عبد غيره لا ينفذ
لقوله صلى الله عليه وسلم لا عتق فيما لا يملكه ابن ادم بصريحه اي بصريح لفظ الاعتاق وان لم ينو

كانت حرا او محررا او عتيق او معتق او محررة او معتقة او اعتقتك لان هذه الالفاظ صريحة فيه لانها
مستعملة فيه شرعا وعرفا فاغنى ذلك عن النية والوضع وان كان في الاخبار فقد جعل انشا
في التصرفات الشرعية للحاجة كما في الطلاق والبيع وغيرهما ولو قال عنيت به الاخبار الباطل صدق
ديانة لانه يحتمله لا قضاء لانه خلاف الظاهر او هذا مولاي او يا مولاي او يا مولاتي او هذه مولاتي
فان لفظ المولى مشترك احد معانيه المعتق بفتح التاء وفي العبد لا يليق الا هذا المعنى
بلا نية او يا حر او يا عتيق وانما يثبت بهما العتق لان النداء لاعلام المنادى بالوصف ينبئ عن
ثبوته واثباته ممكن من جهته فيثبت تصديقا له الا ان يجعل ذكر اسما له لان الاسم
اذا كان علما له فانما يراد به الذات لا التوصيف حتى قيل لو سماه حرا ثم قال يا حر
او بالعكس يعتق لانه ما ناداه باسم علم وكذا يعتق بلا نية لو اضاف الحرية الى ما
يعبر به عن جميع البدن كراسك حر ونحوه كان يقول وجهك حر ورقبتك حر فان هذه الالفاظ
مما يعبر به عن جميع البدن وقد مر في الطلاق وكقوله لامته فرجك حر لان الفرج مما يعبر به عن النساء
وقد مر ايضا في الطلاق وان اضاف الى جزء شايع كالنصف والثلث ونحوهما يقع العتق
في ذلك الجزء وسيأتي الخلاف فيه في الباب الذي يلي هذا وان اضاف الى ما لا يعبر به عن الجملة
كاليد والرجل لا يقع عندنا خلافا للشافعي والكلام فيه كالكلام في الطلاق وقد
بيناه فيه ويقع بكناية عطف على قوله بصريحه ان نوى العتق كلا ملك لي عليك او لا
سبيل او لا رق لي عليك او خرجت من ملكي او خليت سبيلك لانه يحتمل نفي هذه الاشياء
بالبيع او بالكتابة كما يحتمله بالعتق فاذا نواه تعين ولو قال لعبده اذهب حيث
شئت او توجه انى شئت من بلاد الله لا يعتق وان نوى لانه يفيد زوال اليد
لا يدل على العتق كما في المكاتب كذا في التبيين نقلا عن غاية البيان او قال لامته اطلقتك
ان نوى به العتق يعتق اذ يقال اطلقته من السجن اذا خلى سبيله فهو كقوله خليت
سبيلك ولو قال لامته طلقتك لا تعتق وان نوى لانه نوى ما لا يحتمله لفظه لان

الاعتاق اثبات القوة الشرعية والطلاق رفع القيد وهذا لان العبد ألحق بالجمادات وبالاعتاق
يحيى ولا كذلك المنكوحة فانها قادرة الا ان قيد النكاح مانع وبالطلاق يرتفع المانع فيظهر القوة
ولا خفاء ان الاول اقوى والادنى لا يصلح ان يكون مستعارا للاعلى ولان ملك اليمين فوق
ملك النكاح فكان اسقاطه اقوى واللفظ يصلح مجازا عما هو دون حقيقته لا عما هو فوقه واذا
ظهر هذا ظهر عدم صلاحية الفاظ العتق للطلاق مثل ان يقول انت حرة لمنكوحته
ينوي به الطلاق دون عكسه اي لا يكون ان يقول لامته انت طالق او طلقتك وينوي به العتق
لكنا سلمنا الفاظ صريح الطلاق وكنايته اي لا يصح ان يكون مجازا عن العتق خلافا للشافعي
فانه قال يعتق اذا نوى ولو قال انت لله لا تعتق خلافا لهما لان اللام للاختصاص خصوصي
لانه انما يكون بزوال ملك العبد فيكون اعتاقا ولابي حنيفة ان العبد قبل هذا القول كان
لله لان الاشياء كلها تقع بحكم التخليق فيكون اخبارا لا انشاء ولو قال هذا ابني او ابي
للاصغر والاكبر عتق بلا نية فان كان هو يولد مثله لمثله ومجهول النسب ثبت نسبه منه ويعتق
فان لم يكن وان لم يكن يولد مثله لمثله او لم يكن مجهول النسب يكون هذا اللفظ مجازا عن
الحرية فيعتق وان لم ينو لان المجاز تعين وكذا هذه امي يعني تعتق الامة به سواء كان يولد
مثلها لمثله او لم يولد وفي الاكبر سنا منه خلاف الامامين وهو قال وعندهما لا
يعتق ان لم يصلح ان يكون ابنا له او ابا له او اما له لانه كلام محال فيلغو كقوله اعتقتك
قبل ان اخلق او قبل ان تخلق بخلاف معروف النسب وفي يولد مثله لمثله لان كلامه محتمل لجواز
ان يكون مخلوقا من مائه بالوطء عن شبهة ولابي حنيفة انه اقر بحرية عبده ظاهرا فيعتق
عليه كما اذا كان يولد مثله لمثله وهو معروف النسب وهذا لان الحرية من لوازم النسب في حكم
والاقرار بالشيء اقرار به وبلوازمه فكانه قال هو ابني وعتق ولو نص عليه يعتق مما يستحيل
في كلامه ويعتبر ما لا يستحيل كذا هنا كذا في الكافي ولو قال لصغير هذا جدي لا يعتق في
المختار لان الجد انما يجعل مجازا للحرية في حكم بواسطة الاب والواسطة منتفية فلم يمكن جعله مجازا

والابوة والبنوة ليستا كذلك لانهما يجعلان مجازا للحرية بلا واسطة قال صاحب العناية وهذا يشير
الى ان الواسطة لولاها لما يتحقق مثل ان يقول هذا جدي او ابو ابي عتق وقيل هذه مسئلة فانه
كالاولى وقال بعضهم لا رواية فيه بل لا يعتق اجماعا وكذا لا يعتق لو قال هذا اخي لان الاخوة
انما تجعل مجازا للحرية في الحكم بواسطة الاب والواسطة منتفية قال في المبسوط هذا اذا ذكره
مطلقا واما اذا ذكر مقيدا وقال هذا اخي لابي او لامي فيعتق من غير تردد لما ان مطلق
الاخوة مشترك قد يراد بها الاخوة في الدين قال الله تعالى انما المؤمنون اخوة وقد يراد بها
الاتحاد في القبيلة قال الله تعالى والى عاد اخاهم هودا وقد يراد بها الاخوة من النسب والمشترك
لا يكون حجة فان قيل البنوة ايضا مشترك بين نسب ورضاع فكيف يثبت العتق بان
قوله هذا ابني اجيب بان البنوة من الرضاع مجاز والمجاز لا يعارض الحقيقة او قال لعبده هذه
بنتي قيل لا يعتق بالاجماع لان المشار اليه ليس من جنس المسمى لان الذكور والاناث من بني آدم
جنسان مختلفان واذا لم يكن المشار اليه من جنس المسمى يتعلق الحكم بالمسمى كما تقدم في كتاب
النكاح والمسمى هنا معدوم فلا يكون معتبرا حقيقة ولا مجازا عن الابن لعدم علاقة بينهما
وقيل هو على الخلاف ولا يعتق بلا سلطان لي عليك وان نوى لان السلطان عبارة عن اليد
لعله سلطنة يراد بها العتق الثابت من جنس اليد والاستيلاء فنفيه نفي لليد فكأنه قال
لا يد لي عليك ولو قال ذلك ونوى به العتق لم يعتق لجواز ان يزول اليد ويبقى الملك كما في
المكاتب بخلاف قوله لا سبيل لي عليك لان السبيل بحصة لا للعبد كناية من العتق لانه طريق الزنا
المتفرقة ولو نوى الكبر باه قال لا ملك لي عليك ونوى العتق عتق وفي هذا المحل سؤال
وجواب في العناية وايضا في حاشيته بمتعلقات وتعليقات مولانا الفاضل سعدي افندي عليه الرحمة
ان شئت ان تطلع عليها فراجع هذه الكتب تركناها خوفا من الاطالة والاملال والله اعلم
الحكم المتعال ولا يعتق بيا ابني ويا اخي لان النداء للاعلام بالمنادى الا انه اذا كان
بوصف يمكن اثباته من جهته كان لتحقيق هذا الوصف في المنادى استحضارا له بالوصف المخصوص

كان

كان نوليا بابا فانه للاعلام على اثبات صفة الحرية فيه من جهته لطالب واذا كان النداء بوصف لا يمكن اثباته
من جهته كان للاعلام المجرد دون تحقيق الوصف فيه لتعذره والبنوة لا يمكن اثباتها حالة النداء
من جهته لانه لو انخلق من ماء غيره لا يكون ابنا له بهذا النداء فكان لمجرد الاعلام ويروى عن ابي
حنيفة شاذا انه يعتق فيهما اي في قوله يا ابني ويا اخي والحال انه يعتق بالنداء بثلاثة
الفاظ فظاهر الرواية وهو يا حر يا عتيق يا مولاي وفي رواية الحسن بخمسة الفاظ بالثلاثة
المذكورة وبقوله يا ابني ويا اخي والاعتماد على الظاهر كذا في العناية او قال لها انت
مثل الحرة لان مثل يستعمل للمشاركة في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية فلا تقع بالشك
قال صاحب العناية الحكم يشير الى انه نوى العتق او لم ينو لا يعتق وذكر في المبسوط لم يعتق
بالنية وفي تعليل صاحب الهداية اشارة الى ذلك لانه قال لان مثل يستعمل للمشاركة
في بعض المعاني عرفا فوقع الشك في الحرية ولا شك انه اذا نوى الحرية زال الشك انتهى قيل

بين الظاهر انه مفروض في قوله يا ابني ويا اخي وانت مثل الحرة جميعا لانه يروى العتق فيهما
عن ابي حنيفة شاذا على ما ذكرناه آنفا وفي قوله انت مثل الحرة قال بعض المشايخ يعتق اذا
نوى على ما نقل صاحب العناية عن المبسوط ولو قال ما انت الا حرة عتق لان الاستثناء
من النفي اثبات على وجه التأكيد كما في كلمة الشهادة وفيه كلام في اعتم محرم قال صاحب
الاصلاح ولا يضاع قوله محرم صفة الرحم وهو في الحقيقة سبب المحرمية الا انه جعل في
الشرع نفس المحرم مبالغة في التشبيه ثم قال في تفسير الفرائض كان الظاهر ان يقال محرما
لانه صفة لقوله ذا الا انه جر للجوار كما في قولهم كان جحر ضب خرب وعذاب يوم
اليم وماء شن بارد انتهى يقول الفقير اتفق السلف جميعا على ما ذكر في تفسيره لان ما
ذكر في الاصلاح ليس بسديد يعرف كونه كذلك بالتأمل تأمل منه انه من ملك عتق عليه
وهذا اللفظ مروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه عمر وعبد الله ابن مسعود وعائشة
رضي الله عنهم لعمر ورواه بعضهم هكذا من ملك ذا رحم محرم منه فهو حر والرحم في الاصل وعاء الولد

بطن او تحته لانه يحتج القرابة والوصلة من جهة الولاد بعيدا ومنه ذو الرحم المحرم هو الذي لا يجوز
المناكحة بينهما فان قيل الخبر بتأويله يوجد الى ما كان في قوله صلى الله عليه وسلم من دخل دار ابي سفيان
فهو آمن وامثاله لا يكون مجرى ايجابه ويقع جزاء لقوله من ملك يعني عن ذكر الفعل فيلزم
تحصيل الحاصل فهذا ممكن الا بتأويل حرمة اذ مملوك لا يملك شيئا فقوله فهو حر لو عاد اليه كان لغوا
غير مفيد ثم انه نبه بقوله عليه على انه لا دخل فيه لفعل الاعتاق بل الا اتصاله في بعض الصور
كما اذا ملكه بالارث فان قيل قد صح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لن يجزي ولد والده الا ان
يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فعطف بالفاء الى التعقيب فلو يعتق ما لم يعتقه اجيب بانه قول
اصحاب الظواهر ولا يصح ان يكون دليلا لهم للتعارض ومحمله ان مثله يستعمل في حصول الشيء بالفعل
لا بسبب آخر كما يقال اطعمه فاشبعه وسقاه فارواه وضربه فاوجعه وامثاله اكثر من ان يحصر
الاصطلاح والايضاح في تغيير الفرائض وذو الرحم المحرم اولاد الرجل واولاد ابويه وهم الاخوة
والاخوات واولاد الاخوة والاخوات وان سفلوا وآباؤه واجداده وجداته وان علوا
واول بطن من بطون الاجداد والجدات يعني الاعمام والعمات والاخوال والخالات دون اولادهم
وتحقيقه ان القرابة الحقيقية على ثلاثة انواع قرابة قريبة وهي قرابة ذي الرحم المحرم للولاد
وحكمها العتق بملكه اياه بالاتفاق بيننا وبين الشافعي خلافا لاصحاب الظواهر فانهم يقولون لا
يعتق عليه لكن يلزمه ان يعتق وقرابة بعيدة [illegible] وهي قرابة ذي الرحم غير المحرم اعني غير المحرم
المحرم فلا ينافي كونه محرما بسبب آخر كالرضاع والمصاهرة وحكمها عدم العتق عليه بالاتفاق
وقرابة متوسطة وهي قرابة ذي الرحم المحرم غير الولاد وحكمها العتق عليه عندنا خلافا
للشافعي ولو كان المالك صغيرا او مجنونا فانه يعتق القريب عليهما عندنا لان الحكم اذا تعلق
به حق العبد فشابه النفقة اي كما يجب على الصبي والمجنون نفقة الابوين وولدهما ونفقة
كل ذي رحم محرم منهما فكذا العتق ولان العمل يعم كله من حيث قوله ومن ملك ذا رحم الحديث
فيقتضي ان ينتظم الصغير والكبير والعاقل والمجنون والمسلم والكافر والمكاتب يتكاتب عليه قرابة

الولاد نفسه يعني اذا اشترى المكاتب اباه او ابنه يتكاتب عليه واذا اشترى اخاه ومن يجري مجراه
لا يتكاتب عليه عند ابي حنيفة لان ملك المكاتب ناقص حتى لا يقدر على الاعتاق والوجوب عند
القدرة فقرابة الولاد العتق فيها من مقاصد الكتابة لان عتق نفسه كما كان مقصودا كانت
كونه ينتهي بالرق فكذا كون رق الوالد والولد ينتهي به فاذا كان من مقاصدها امتنع البيع فيعتق
عليه تحقيقا للمقصود العقد واما قرابة الاخ فليس من مقاصد عقد الكتابة لعدم الجزئية
والبعضية لحوقه بزوج ابنه وابيه خلافا لهما فان المكاتب اذا اشترى اخاه ومن يجري
مجراه يتكاتب عليه عندهما وهو رواية عن ابي حنيفة لانه لو كان حرا يعتق عليه فاذا كان
مكاتبا يتكاتب عليه كقرابة الولاد ومن اعتق لوجه الله تعالى عتق وهو ظاهر وكذا يعتق
لو اعتق للشيطان او للصنم وان عصى لوجود ركن الاعتاق من اهله مضافا الى محله من
زمان شرعي فيترتب عليه الحكم ووصف القربة في اعتاقه لوجه الله زيادة فلا يختل العتق
بدونها فالقيد في اللفظ الاخير لكن يكون عاصيا لانه ذكر بدعة منكرة صنيع الكفرة وعبدة الاصنام
وكذا يعتق لو اعتق مكرها او سكران لصدور ركنه من الاهل في محل كما في الطلاق لو الطلاق مع
اضاف العتق الى ملك بان يقول لعبد الغير ان اشتريتك فانت حر او اضاف الى شرط
كقوله ان دخلت الدار فانت حر صح كما في الطلاق اما الاضافة الى الملك ففيه خلاف الشافعي
كما بين في كتاب الطلاق واما التعليق بشرط فلانه اسقاط فيجري فيه التعليق لان
الاسقاطات يجري فيها التعليق بالاتفاق بخلاف التمليكات على ما عرف في الاصول والخلاف
فيه بيننا وبين الشافعي من وجه آخر ايضا وهو ان زوال الملك عنده يبطل اليمين وعندنا
لا يبطله فاذا قال لعبده ان دخلت الدار فانت حر فباعه ثم اشتراه فدخل الدار عتق
عندنا خلافا له وقد عرف في الاصول ايضا ولو خرج عبد حربي الينا مسلما عتق لقوله
عليه السلام في عبيد الطائف حين خرجوا الى المسلمين هم عتقاء الله ولانه احرز نفسه
وهو مسلم ولا استرقاق على المسلم ابتداء وقيد بالابتداء لجواز ان عليه بقاء لانه

التبقاء من الامور الحكمية دون الحقيقية فيجوز بقاؤه كبقاء الاملاك بعد وجود اسبابها والحمل
يعتق بعتق امه تبعا لها اذ هو متصل بها وصح اعتاقه وحده دونها ولا تعتق امه
به اي باعتاق الحمل لانه لا وجه الى اعتاقها مقصودا لعدم الاضافة ولا اليه تبعا لانه
من قلب الموضوع وهو كون الام تبعا للولد والولد يتبع امه في الحكم يعني اذا كانت الام
مملوكة لزيد فولدت ولدا كان الولد ايضا ملكا له وان كانت مشتركة بينه وبين غيره كان
الولد ايضا كذلك والرق يعني ان كانت الام رقيقة كان الولد كذلك وان كان الاب
حرا والحرية يعني ان كانت الام حرة كان الولد كذلك وان كان الاب رقيقا فالولد
بين الملك والرق ان الرق هو الذي كتبه الله تعالى على بعض عباده جزاء استنكافهم عن طاعته
الشرع او حق العامة على الحالة فيه والملك هو تمكن الشخص من التصرف فيه وهو حقه واول ما
الاسير يوصف بالرق لا بالملك الا بعد الاخراج الى دار الاسلام والملك يوجد في الجماد
الحيوان غير الادمي لا الرق وبالبيع يزول الملك لا الرق وبالعتق يزول ملكه
قصدا لانه حقه ويزول الرق ضمنا ضرورة فراغه عن حقوق العباد وبهذا تبين لك
الفرق بينهما في العتق فام الولد والمكاتب فان الرق والملك كاملان في القن
ورق ام الولد ناقص حتى لم يجز اعتاقها عن الكفارات والملك فيها كامل والمكاتب رقه
كامل حتى جاز اعتاقه عن الكفارة وملكه ناقص حتى خرج عن يد مولاه ولا يدخل تحت قوله
كل مملوك لي حر كذا ذكره الزيلعي يقول الفقير يشكل ان الحكم في ام الولد كامل وهو لا
يقدر على بيعها وهبتها الا ان يقال كون الملك فيها كاملا باعتبار عدم خروجها عن يده
كالمملوك بتبعية دخولها تحت قوله كل مملوك لي وبه ينبغي كلام تم تمامه اذ اتقرر الفرق بين الملك و
الرق فاعلم ان معنى قولهم والولد يتبع الام في الملك والرق ان الولد يتبع الام في الرق
والخاص حتى قالوا ان كان الولد بين حرتين والاهما ينظران كان تبع الام حرية والا
اهليا لا يجوز اضحيته لانه يتبع الام وهي حلية فلا يكون الولد ملكا وان كان بالعكس

[illegible] على قوله الى اعتاقها

الولد

الولد لا يجوز اضحيته والتدبير يعني اذا كانت الام مدبرة كان الولد كذلك والاستيلاد
يعني ان كانت الام ام ولد فان وقعها من غيره فولدت منه يكون الولد في حكمها حتى يعتق بموت
مولاها كما يعتق الام والكتابة يعني ان كانت الام مكاتبة كان الولد ايضا مكاتبا لان
جانبها راجح فيه فكذا فيتبعها في الاوصاف وولد الامة من سيدها حر لانه مخلوق من مائه
فيعتق عليه ولا يعارضه ماء الامة لان ماءها مملوك لسيدها ومن زوجها ملك لسيدها
لان ماءها مملوك لسيدها فيها رضا فترجح جانبها بما ذكرنا والزوج قد رضي به لعلمه فيكون ملكا
لسيدها وولد المغرور حر بقيمته المغرور رجل اشترى امرأة على انها ملك البايع او نكح امرأة
انها حرة فولدت كل منهما ولدا ثم ظهر ان الاولى ملك لغير البايع والثانية امة فحكم كل من الولدين
انه حر بالقيمة اما حريته فلانه خلق من ماء الحر ولم يرض الوالد برقيته كما رضي في الاول
قلبيهما واما القيمة فرعاية للجهة الثانية **باب عتق البعض** اي اعتاق البعض
من اعتاق الكل لكونه مختلفا فيه والمتفق عليه اولى بالتقديم ومن اعتق بعض عبده صح اعتاقه
وسعى العبد في باقيه للمولى عند ابي حنيفة وهو اي معتق البعض كالمكاتب لان المستسعى
بمنزلة المكاتب عنده حتى لا يجوز له نكاح الاربع ولا يكون ابرعاته لان الاضافة الى البعض
توجب ثبوت المالكية في كله وبقاء الملك في بعضه يمنعه فعملنا بالدليلين اي قلنا بالمالكية
يدا لا رقبة باستحاله مكاتبا لانه مالك يدا لا رقبة والسعاية كبدل الكتابة فله ان
يستسعيه وله ان يعتقه لان المكاتب قابل للاعتاق وفي الطلاق والعفو لم يوجد للتجزي
قلنا بالمحرم واثبتناه في الكل لانهما لا يتجزيان اي لا فرق بينهما وهو انه اي معتق
البعض لا يرد في الرق لو عجز بخلاف المكاتب لانه يرد لو عجز لان الكتابة عقد يقبل
الفسخ والاعتاق اسقاط محض فلا يقبل الاقالة والفسخ وقالا يعتق كله ولا سعي
وهو قول الشافعي ايضا واصله ان الاعتاق يتجزى عنده فيقتصر على ما اعتق وعندهما
لا يتجزى وهو قول الشافعي فاضافته الى البعض كاضافته الى الكل فلهذا يعتق كله

٧ جانب م

الاعتاق نسخة

١٧ اذ المستسعى كالمكاتب كانت م

وتفصيل هذا المقام على ما ذكره بعض من الفضلاء الكرام هو ان العتق لا يتجزى اتفاقا على انا
لان العتق هو القوة الشرعية وهي غير متجزية وانما الخلاف في ان الاعتاق يتجزى اولا فعند
ابو حنيفة ومالك رحمهما الله ان الاعتاق يتجزى وعندهما والشافعي رحمه الله انه لا يتجزى ثم المعنى ليس المراد
من تجزي الاعتاق ان ذات القول او حكمه يتجزى لانه محال بل المراد منه ان المحل فهو ان
حكم الاعتاق يتجزى فيتصور ثبوته في النصف دون النصف وحاصل الخلاف راجع الى ان
اعتاق النصف مثلا هل يوجب زوال الرق عن المحل كله اولا فعنده لا يوجب ذلك بل الجزء
كله يبقى على الرق ولكن يزول الملك عن البعض وعندهما يوجب زوال الرق عن الكل وهذا ذكر الح
ظاهر لان العتق لا يتجزى وكذا الاعتاق ايضا لانه اثبات العتق فيلزم من العتق عدم
تجزي اللازم يستلزم عدم تجزي الملزوم وتفصيله ان الاعتاق اثبات العتق الذي هو
كلية صالحة للولايات يظهر اثرها في المحل لكونه صالحا للولايات كالقضاء والشهادة والتزوج
لا تثبت في المحل الا بزوال ضدها عنه وهو الضعف الحكمي الذي هو الرق وهما لا يتجزيان
سواء اضيف الى البعض او الكل كالطلاق والعفو عن القصاص والاستيلاد وما ذهب اليه ابو
حنيفة رحمه الله دقيق ومحتاج الى بيان احدهما ان الاعتاق اثبات العتق بازالة الملك وهو
الوصف الشرعي المطلق للتصرف والثاني ان الاعتاق ازالة الملك والملك متجز وكذا ازالته
الذي هو الاعتاق وانما قلنا انه اثبات العتق بازالة الملك او هو ازالة الملك ولم
نقل انه اثبات العتق بازالة الرق كما ذهبا اليه لان الاعتاق تصرف من
الانسان انما يصح فيما هو داخل تحت ولايته واثبات العتق بالمعنى الذي ذكر ليس بداخل
في ولاية العبد بل ذلك بتفريع وكذا الرق غير داخل في ولايته لان الرق انما شرع
لان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله جعلهم الله عبيدا لعبيده جزاء فكان سبب
ثبوته كفرهم او كفر اصولهم او هو حق لعامة المسلمين لانتفاعهم واقامة مصالحهم على
التقديرين لم يجز له ابطاله قصدا وابتداء لانه خلاف قاعدة الشرع لانه ينبغي

الان

الا ان لان من ابطل حق الغير قصدا وابتداء واما اذا ابطل حقه قصدا ولزم منه ابطال حق صح
الغير تبعا فانه غير ممنوع عنه الا يرى ان احد الشريكين اذا اعتق نصيب الآخر من العبد المشترك
قصدا وابتداء فانه لم يجز ولو اعتق نصيبه يعتق نصيب الآخر او يفسد على اصح
الاصلين فالعبد لا يقدر على اثبات حكم القوة وازالة هذا الضعف الذي هو الرق وانما
للعبد ازالة ملكه فحسب وازالة الملك لما يتجزى فيكون الاعتاق متجزيا هذا خلاصة ما ذكره
بعض الفضلاء وان اردت البلوغ الى قصوى هذا المبحث فراجع الكتب المتعلقة بالدرر والغرر
وان اعتق شريكه اي احد الشريكين في العبد نصيبه فللآخر اي للشريك الآخر ان يعتق او يحرر او
كاتب او يستسعي والولاء لهما او يضمن المعتق لو كان المعتق موسرا ويرجع به المعتق على العبد
والولاء له وقالا ليس للآخر الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار ولا يرجع المعتق على
العبد لو ضمن والولاء له في الحالين وتفصيل هذا المحل انه لو اعتق احد الشريكين نصيبه عتق فان
كان قادرا على قيمة نصيب شريكه فاضلا عن ملبوسه وقوت يومه وعياله فشريكه ان شاء اعتق وان
شاء دبر وان شاء كاتبه وان شاء استسعى العبد وان شاء ضمن المعتق وان كان معسرا
فكذلك الا انه لا يضمن وقالا ليس له الا الضمان مع اليسار والسعاية مع الاعسار والكلام في
هذه المسئلة في مواضع احدها الضمان مع اليسار والدليل عليه ما روي من احاديث النبي عليه السلام
انه اوجب الضمان على المعتق من غير فصل بين ... ولانه اتلف نصيب الساكت حيث امتنع عن التصرف
فيه فله ان يضمنه فاذا ضمنه فالمعتق ان شاء اعتق لانه ملكه بالضمان وان شاء استسعى العبد
لانه انتقل اليه ما كان لشريكه من الحقوق والولاء له في ذلك كله لانه هو الذي اعتقه والثاني للكل
ولاية الاعتاق لما تقدم انه على ملكه فله ان يعتق تسوية بينه وبين شريكه فاذا اعتق كان
الولاء نصيبه والثالث للساكت ان يستسعي العبد لحديث ابي هريرة وهو انه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وسلم من اعتق شقصا من مملوك فعليه ان يعتقه كله ان كان له مال وان لم يكن له
مال استسعي العبد غير مشقوق عليه فاذا استسعى فالولاء نصيبه ايضا لانه يعتق على ملكه والرابع

ان يدبر او يكاتب لانه لما ثبت له تملكه باوجه فيه كان قابلا للتدبير والكتابة ولان التدبير نوع اعتاق
والكتابة استسعاء منجم ويكون الولاء له ايضا وفي حالة الاعسار ان شاء الساكت اعتق او دبر
او كاتب او استسعى لما بينا ويكون الولاء له في الوجوه كلها لانه عتق على ملكه وهذه مسئلة تبتني على
تجزي الاعتاق فلما كان يتجزى عنده تفرعت هذه الاحكام عليه ولما لم يتجزى عندهما عتق كله
فان كان موسرا ضمنه لان ماليته محتبسة عنده فله ان يستمسك كما في
الغاصب ونحوه ولا يرجع العبد بما يؤدى باجماع بيننا لان منفعته حصلت للعبد بغير رضاه
فكان ضامنا بعوض حصل له ولانه يسعى لفكاك رقبته لا لقضاء دين على المعتق لانه موسر
فلحقه شيء والولاء له في الحالين ولهما ايضا قوله عليه السلام من اعتق نصيبا من عبد
كان غنيا ضمن وان كان فقيرا سعى في حصة الآخر قسم ... الشركة ثم انه يعتبر الاعسار واليسار
يوم الاعتاق حتى لو اعتق وهو موسر ثم اعسر لا يبطل التضمين وان كان معسرا فايسر
لا يثبت له حق التضمين لانه حق يثبت بنفس العتق فلا يتغير وان اختلفا في ذلك يحكم الحال
الا ان يكون بين الخصومة والعتق مدة يختلف فيها الاحوال فالقول للمعتق لانه منكر ولو اختلفا
في قيمة العبد يوم العتق فان كان قائما يقوم للحال وان كان هالكا فالقول للمعتق ايضا
وان كان الاعتاق سابقا على الاختلاف فالقول له ايضا لانه منكر للزيادة ولو اختلفا
في القيمة ووقت الاعتاق يحكم بالعتق للحال وعلى هذا التفصيل لو اختلف العبد و
الساكت في القيمة ولو مات العبد قبل ان يختار الساكت شيئا ليس له الا التضمين
لان العتق والسعاية فاتا بالموت فاذا ضمن يرجع المعتق على كسب العبد ان كان له كسب
فلو كان المعتق معسرا فللساكت ان يرجع في الكسب ولو مات الساكت قبل ان يختار
شيئا فللورثة اصل الخيار وان اختار بعضهم العتق وبعضهم الضمان فلهم ذلك
ضعفه الحسن عن ابي حنيفة رحمه الله انه ليس لهم الا الاجتماع على احدهما ولو اعتق
نصيبه وهو موسر وشريكه عبد ماذون ان كان مديونا فلجنايته الضمان او السعاية ان لم

بكن

لا يستحق الضمان لانه يدعي على نصيبه وهو موسر ولا يرجع على العبد عاجز وان كان معسرا ...

المعتق

يكن مديونا فالخيار الى المولى وان كان شريكه صبيا فان كان له ولي او وصي ان شاء ضمن وان شاء
استسعى وان لم يكن له ولي ينتظر بلوغه او ينصب القاضي وصيا كل ذلك في الاختيار ثم اعلم ان
المعتبر يسار التيسير وهو ان يملك من المال قدر قيمة نصيب الآخر لا يسار الغنى وبعضهم اعتبر
الكفاف وهو المنزل والخادم وثياب البدن وهو رواية الحسن استحسانا ولو شهد كل منهما ان
الآخر باعتاق شريكه سعى العبد لهما في حظهما والولاء بينهما كيفما كانا ان موسرين او
معسرين او احدهما موسرا والاخر معسرا عند ابي حنيفة لان كل واحد منهما يزعم ان
صاحبه اعتق نصيبه فكان كالمكاتب له فيحرم عليه استرقاقه فيصدق كل منهما في حق
نفسه فيستسعيه لهما لان كلا منهما ان كان صادقا كان كالمكاتب لكون الاعتاق متجزيا
عنده وان كان كاذبا يكون كسبه للمولى ولا يختلف ذلك باليسار والاعسار لان حقه في الحالين
احد شيئين احدهما التضمين والاخر السعاية لان يسار المعتق لا يمنع السعاية عنده وقد
تعذر التضمين لانكار الشريك فيتعين الاخر وهو السعاية والولاء لهما في الجميع لان كلا منهما
يقول عتق نصيب صاحبي عليه وولاؤه له وعتق نصيبي بالسعاية وولاؤه لي فيكون الولاء
بينهما على ما اتفقا عليه وقالا يسعى للمعسرين لان كلا منهما يدعي السعاية على الآخر فيصدق
في حق نفسه لا للموسرين لان اليسار يمنع السعاية عندهما ولا ضمان على شريكه لانه ينكر سببه
ولو كان احدهما موسرا وكان الاخر معسرا يسعى للموسر منهما فقط لانه لا يدعي الضمان
لان الضمان لا يجب مع الاعسار وانما يدعي عليه السعاية لانه يقول شريكي اعتق وهو معسر وليس لي الا استسعاء
العبد في قيمة نصيبي ولا يبرأ عن السعاية ولا يسعى للمعسر منهما لانه يدعي الضمان على صاحبه
لان يكون مبريا للعبد عن السعاية لانه يقول شريكي اعتق وهو موسر وحقي في الضمان فله
ذلك لا استسعاء العبد لبرائته منها ولا يجب الضمان له على شريكه لجحوده فيقول المعتق
ولانه شبهة تحرير في دعواهما وهي السعاية على الموسر وهذه المسئلة عندهما بناء على اصلها
المعروف ان يسار المعتق يمنع السعاية عندهما ثم انه يصح في اثنائه كذا اكثر من قرابة ...

ووجه الاندفاع ان ما نحن فيه سعاية ببيان المعتوق وفي تلك مسئلة ليس كذلك حتى قال بل بيسرا
تقرر الولاء موقوف في جميع الاحوال اي في حال يسارهما واعسارهما ويسار احدهما واعسار
الآخر حتى يتصادقا لان كلا منهما يحيله على صاحبه وينفي الولاء عن نفسه ويثبته لصاحبه
لزعمه انه هو المعتوق فيتوقف الى ان يتفقا على اعتاق احدهما ولو علق احدهما العتق
الشريكين عتقه اي عتق العبد المشترك بفعل غدا والشريك الآخر بعدمه اي بعدم الفعل
فيه اي في الغد كأن يقول احد الشريكين ان دخل فلان هذه الدار غدا فهو حر وقال الآخر ان لم يدخل
فهو حر فمضى الغد ولم يدر الفعل وعدمه اي لم يدر انه دخل او لم يدخل عتق نصفه وسعى في نصفه
لهما مطلقا اي موسرين او معسرين او مختلفين عند ابي حنيفة لان نصف السعاية ساقط
بيقين لكل واحد من الشريكين يقول لصاحبه ان النصف الباقي هو نصيبي الساقط
فيتنصف بينهما ولا فرق فيه بين ان يكونا موسرين او معسرين او كان احدهما موسرا والآخر
معسرا لان يسار المعتق عنده لا يمنع وجوب السعاية على العبد وعندهما ان كانا موسرين فلا
سعاية لان كل واحد منهما يتبرأ عن السعاية ويدعي الضمان على شريكه لان يسار المعتق يمنع السعاية
وان كانا معسرين فمن نصفه اي يسعى العبد في نصفه عند ابي يوسف كما هو كذلك عند ابي حنيفة
ويسعى في كله عند محمد لان المقضي عليه بسقوط نصف السعاية هو الذي تحقق شرط الحنث
مجهول هنا فلا يمكن القضاء على المجهول فيسعى في كله لهما وان كانا مختلفين بان كان
احدهما معسرا والآخر موسرا يسعى للموسر فقط في ربعه عند ابي يوسف لان المعسر يتبرأ
من السعاية ويقول شريكي اعتق وهو موسر ولي تضمينه فيسقط حصته منه وهي الربع والموسر
يدعي السعاية لانه يقول شريكي معسر ولي حق الاستسعاء فيسعى له في حصته وهي الربع
ويسعى للموسر في نصفه عند محمد لان المعسر يتبرأ عن السعاية ويدعي الضمان على شريكه
تعليه اثباته بالحجة والموسر يدعي السعاية على العبد ولو حلف كل بعتق عبده بان قال اذا
كان لكل واحد من الرجلين عبد على حدة فقال احدهما ان دخل فلان الدار غدا فعبدي حر وقال
الآخر

ان لم يدخل فلان الدار غدا فعبدي حر فمضى الغد ولم يدر انه دخل او لم يدخل لم يعتق واحد من العبدين لان المقضي عليه وهو العبد مجهول وكذا المقضي له وهو العبد مجهول ايضا
فلم يمكن القضاء لتفاحش الجهالة بخلاف العبد الواحد المشترك بين اثنين فان المقضي عليه فيها وان
كان مجهولا لكن المقضي له معلوم والمقضي به وهو عتق نصف العبد معلوم لان احدهما حانث لا محالة
فغلب المعلوم المجهول ومن ملك ابنه مع آخر بشراء او هبة او صدقة او وصية عتق حظه لانه
ملك شقص ابنه وملكه اعتاق لما روينا من قوله عليه السلام من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه ولا يضمن
الاب لشريكه ان يعتق او يستسعي سواء علم الشريك انه ابنه او لا لانه رضي بافساد نصيبه فلا
يضمنه كما اذا اذن له باعتاق نصيبه صريحا وذكر انه شاركه فيما هو علة العتق وهو الشراء
لان شراء القريب اعتاق فصح ذلك من غير الكفارات عندنا ولا تختلف الحال بين العلم بانه ابنه او
عدم العلم في ظاهر الرواية عن ابي حنيفة لان الحكم يدار على السبب كما اذا قال لغيره كل هذا الطعام
وهو مملوك للآمر ولا يعلم الآمر بانه ملكه بل امر على ظن انه ليس له فلا يضمن الآمر عليه شيئا لان الحكم
يدار على السبب وهو الامر بقوله كل هذا ولو وصل قوله سواء علم الشريك او لم يعلم بقوله ولا يضمن وذكر
قوله والشريك ان يعتق او يستسعي بعد لكان انسب وكان موافقا لما ذكره غيره فتبع
وقالا يضمن الاب ان كان موسرا لانه ابطل نصيب صاحبه بالاعتاق لان ملك القريب اعتاق
كما اذا كان العبد بين اجنبيين فاعتق احدهما نصيبه وعند عدم علمه اي علم الآخر انه ابن
الابن في نصف قيمته لشريك ابيه لان على احدهما الضمان بحسب الرواية مع اليسار
وكذا الحكم والخلاف لو علق عتق عبد بشراء بعضه ثم اشتراه مع لو من لو حلف وقال العبد
ان ملكت شقصا منك فانت حر ثم اشتراه مع من لا يضمن لشريكه شيئا وان كان موسرا
عند ابي حنيفة وقالا يضمن ان كان موسرا وان كان معسرا سعى العبد في نصف قيمته وان اشترى
نصف ابنه ممن يملك كله فلا يضمن له الا عند ابي حنيفة وان كان موسرا اتفاقا لهما في الصحيح
في الابن ما بيناه ولو اشترى الاجنبي نصفه اي نصف الابن ثم اشترى الاب باقيه موسرا

عتق الشريك اي للاجنبي الاب لانه ما رضي بافساد نصيبه في الشراء الا من نصيبه
لاختياره التملك عنده وهذا اعني ابو حنيفة لان يسار المعتوق لا يمنع السعاية عنده وقالا
يضمن فقط لان يسار المعتوق يمنع السعاية عندهما ولو ملكاه بالارث فلا ضمان اجماعا
صورته رجل اشترى من دار الحرب جارية وابنها ثم جاء به مع الاخرى مع ولدها ثم مات
وترك هذا الابن وابنا اخر مع غيرهن الجارية صار الغلام مع الاخرى ميراثا لهما ولا ضمان
عليه فان شاء اعتق نصيبه وان شاء استسعى العبد لان الارث ضروري لا اختيار
في ثبوته كذا في الكفاية وقيل صورته امراة ماتت ولها عبد هو ابن زوجها فتركه الزوج
مع الاخ فورث الاب نصفه فعتق عليه لا يضمن حصة اخيها اتفاقا كذا في الدرر
من الصورة انسب بما سبق من الصورة بقوله ولو ملكاه لان كلمة الشركة عبارة عن الا
والاجنبي تبر وذكر في الغاية صورتان ان شئت فراجع كتاب الموسوين دبر
احدهم واعتقه آخر وسكت اخر ضمن الساكت مدبّره ومدبّر معتقه ثلث مدبرا
لا ما ضمن يعني اذا كان العبد بين ثلثة نفر دبّره احدهم ثم اعتقه الاخر وهو موسر
والثالث ساكت فاراد الساكت ومدبّر الضمان فللساكت ان يضمن مدبّره ثلث
المعتوق والمدبر ان يضمن المعتوق ثلث قيمته مدبرا ولا يضمن الثلث الذي ضمن توضيحه ان
العبد اذا كانت قيمته سبعا وعشرين دينارا مثلا فالساكت يضمن مدبره تسعة ومدبر يضمن
المعتوق ستة وذلك لان قيمة المدبر ثلثا قيمة القن كما سيأتي فبالتدبير تلف تسعة وكان
الاتلاف بالاعتاق واقعا على قيمة مدبر وهي ثلثا قيمة القن وهي ثمانية عشر وثلثها
ستة فيضمن مدبر المعتوق ستة فقط ولا يضمن التسعة التي هي نصيب الساكت مع
السنة يعني اياها هذا عند ابي حنيفة والولاء ثلثاه للمدبر وثلثه للمعتق لان
ثلث العبد قد اوتلفه من المدبر فيكون ولاؤه للمعتوق والمدبر ثلثا ثلثا ثلث للمدبر
للمعتوق وقالا ضمن مدبره شريكه ولو معسرا يعني يكون العبد للذي دبره اولا يعني

ثلثي

عتق نصيب شريكه موسرا كان او معسرا واصل هذا ان التدبير يتجزى عند ابي حنيفة خلافا لهما كالاعتاق
لانه شعبة من شعبه فيكون معتبرا به ولما كان متجزيا عنده اقتصر على نصيبه وقد افسد بالتدبير نصيب الاخرين
فلكل واحد منهما ان يدبر نصيبه ويعتق او يكاتب او يضمن او يستسعي العبد او يتركه على حاله لان نصيبه باق
على ملكه اسفادا فان اختار بعضهم بعد تدبير ما تعين عليه طريق الانتفاع به بيعا وهبة فاذا اختار احدهما العتق تعين
حقه فيسقط اختيار غيره فتوجه للساكت سببا ضمان تدبير مدبر واعتاق هذا المعتوق غير ان
الاول الذي المدبر وللمدبر ان يضمن المعتوق على ما ذكرناه آنفا واذا لم يكن التدبير متجزيا عندهما صار كله
مدبرا للمدبر وقد افسد نصيب شريكيه لما بينا فيضمنه شريكاه ولا يختلف باليسار والاعسار لانه ضمان تملك
فانه الاستيلاد ويلحق الاعتاق لانه ضمان جناية والولاء كله اي للمدبر وهذا هو قيمة
ثلثا قيمته قنا لان المنافع ثلثة انواع البيع واشباهه والاستخدام وامثاله والاعتاق
وتوابعه فبالتدبير فات البيع واشباهه فالخز الدبرة فضمان ثلثا ولهذا اختلفوا في قيمة مدبر
فقال بعضهم قيمة مدبر قيمته لو كان قنا وقال بعضهم قيمة مدبر ثلثا قيمته لو كان قنا وقال بعضهم ينظر
الى استخدام مدة عمره فيجعل قيمته ذكره قال الفقيه ابو الليث قيمة مدبر نصف قيمته لو كان قنا وهكذا ذكر
شيخ الامام المعروف بخواهرزاده لان للعبد منفعتين منفعة البيع وما شاكله من التمليك في الاسباب
وذكر والثانية منفعة الاجارة والاستخدام وبالتدبير يفوت الاولى ويبقى الثانية فكانت قيمته
نصف قيمته لو كان قنا ولو كان التدبير معتبرا يتقوم قنا انتهى ولو قال الشريك هي ام ولد الامة
وذلك وانكر الشريك ذلك تخدمه المنكر يوما وتتوقف اصلا تتوقف في نصف
في نصيبها يوما عند ابي حنيفة وقالا للمنكر ان يستسعيها في حظه ان شاء ثم تكون
حرة كلها لا سبيل عليها لاحد لان المقر لو اقر على نفسه بالاستيلاد صح فاذا اضافه الى شريكه
ولم يصدقه ذلك انقلب اقراره عليه واذا انقلب اقراره عليه صار كانه استولدها فصار كما اذا
اشترى على البائع انه اعتق المبيع قبل البيع ولم يصدقه البائع فانه يجعل كانه اعتقه واذا
انقلب اقراره عليه امتنع الخدمة للمنكر لان المقر باقراره صار كالمستولد لها والكل للمنكر

قوله رجل اشترى من دار الحرب جارية اشتراه من دار الحرب لانه لا يمنع للاشتراء من دار الاسلام كذا في حاشية الامام

المكاتب

يضمن عقرا لانه ما اقر على نفسه بالاستيلاد فكان نصيب المنكر على ملكه في الحكم محتبسا عند الجارية فتخرج الى العتاق
بالسعاية كما في ولد النصراني اذا اسلمت تخرج الى العتق بالسعاية لتعذر ابقائها في يد مولاه وكذا
باقي بيانها ما مع امرأته ولابي حنيفة ان الخبر يحتمل الكذب والصدق وهما ضدان
لا يجتمعان ولا يرتفعان بناء على ان صدق الخبر وكذبه باعتبار المطابقة للواقع وعدمها
فالمقر اما ان يكون صادقا في اقراره او كاذبا فان كان الاول كانت الخدمة كلها للمنكر لانه
كان الكل له لا نصف الخدمة فيثبت ما هو متيقن وهو النصف ولا ضرورة للشريك الشاهد ولا
استسعاء لانه يتبرأ عن جميع ذكرنا من الخدمة بدعوى الاستيلاد واما عدم الاستسعاء
فبدعوى الضمان وما لام الولد تقوم عنده وعندهما لها القيمة لانها مملوكة محرزة منتفع بها
وطئا واجارة واستخداما فتكون متقومة كالمدبرة ولهذا الولد يملك مولى الكتابة ان
ام الولد واستباحة الوطء دليل الملك لانه لا يحل الا بالنكاح او بملك اليمين والاول منتف
فتعين الثاني وبقاء الملك دليل بقاء المالية والتقوم اذ المملوكية في الادمي ليست غير التقوم
والتقوم وهو للحرية لا ينافي التقوم كالمدبر ولابي حنيفة قوله صلى الله عليه وسلم اعتقها ولدها
رواه ابن ماجة والدارقطني ومقتضى الحرية زوال التقوم لكنه تعذر عن افادة الحرية لما
وهو قوله صلى الله عليه وسلم ايما امرأة ولدت من سيدها فهي معتقة من دبر منه وفي رواية بعده
رواه احمد ولا معارض له في زوال التقوم فيثبت فلا يضمن من اعتق نصيبه منها يعني اذا
كانت امة بين رجلين فولدت ولدا فادعياه فصارت ام ولد لهما فاعتقها احدهما وهو موسر
لا يضمن حصة شريكه عند ابي حنيفة بناء على عدم تقومها وعندهما هي متقومة لانها
فيضمن حصة شريكه منها في الصورة المذكورة بناء على تقومها باب العتق المبهم
لما فرغ من بيان عتق بعض العبد بين عتق احد العبدين وقدم الاول لان الواحد قبل
الاثنين له ثلاثة اعبد فقال لاثنين عنده احدكما حر فخرج واحد ودخل آخر فاعاد
القول يعني قال احدكما حر ثانيا فان كان حيا امر بالبيان ثم ان مات من غير بيان ان

مراده

نصف

مراده اتم عتق ثلاثة ارباع الثابت ونصف الخارج وكذا يعتق من الداخل نصفه لان نصف
الثابت عتق بالايجاب الاول فان كان المراد بالايجاب الثاني الثابت عتق النصف الباقي
وان كان الداخل لا يعتق منه شيء فالنصف الباقي عتق في حال ولم يعتق في حال فيعتق نصف
النصف للثابت من الايجاب الثاني فيعتق ثلاثة ارباعه وقال محمد يعتق ربع الداخل
لان المراد بالايجاب الاول ان كان الخارج يصح الايجاب الثاني لكونه دائرا بين عبدين فاذا
تردد بين الصحة والفساد واوجب عتق الربع من الثابت اوجب عتق الربع من الداخل ايضا
لتنصفه بينهما وعلى قولهما يخرج من عتق النصف يختص بالثابت ولا ما يخرج في الداخل يعتق
منه وكلام صدر الشريعة وقع هنا بحيث يتحير به الاذكياء حتى كتب بعضهم في تحقيقه رسائل
فله صحة المعنى بما ذكرناه ولهذا اعرضنا عنه ولو كان هذا في مرضه الذي توفي فيه ومات
قبل البيان ولم يكن له مال سوى العبيد ولم يجز الورثة جعل كل عبد سبعة كسهام العتق
يعتق من الثابت ثلاثة اسهم ويسعى في اربعة ويعتق من كل من الاخريين اثنان ويسعى كل منهما
في خمسة اسهم بيانه ان حق الخارج في النصف وحق الثابت في ثلاثة الارباع وحق الداخل
في النصف ايضا فيحتاج المخرج له نصف وربع واقله اربعة فحق الخارج في سهمين وحق
الثابت في ثلاثة وحق الداخل في سهمين فبلغت سهام العتق سبعة فيجعل ثلث المال سبعة لان العتق
في المرض وصية ومحل نفاذها الثلث واذا صار ثلث المال سبعة صار ثلثا المال اربعة عشر
لانه سهام السعاية وصار جميع المال احدا وعشرين ومال ثلاثة اعبد فيصير كل عبد سبعة فيعتق
من الخارج سهمان ويسعى في خمسة ويعتق من الداخل سهمان ويسعى في خمسة ويعتق من الثابت
ثلاثة ويسعى في اربعة فبلغت سهام الوصايا سبعة وسهام السعاية اربعة عشر فاستقام
الثلث والثلثان وعند محمد يجعل كل عبد ستة كسهام العتق عنده ويعتق من الثابت
ثلاثة ويسعى في ثلاثة ومن الخارج اثنان ويسعى في اربعة ومن الداخل واحد ويسعى في خمسة
لان عند محمد حق الداخل في سهم فكانت سهام العتق عنده ستة ويجعل كل رقبة ستة وسهام السعاية اثني

لكونه دائرا بين عبدين وان كان الثابت لا يصح الايجاب الثاني لكونه داخلاً صحيحاً

عشر وجميع ما هي ثمانية عشر فيبقى من الثابتة ثلثة ومن الخارجة ثلثة ومن الخا بقي سهمان وسهم في اربعة
الداخلة سهم ونصف ولو طلق كذلك قبل الدخول ومات بلا بيان يعني اذا كان له ثلث
نسوة فقال لهن على السواء فطلقهن قبل الوطء على الوجه المذكور ومات بلا بيان يسقط ثلثة اثمان
مهر المرأة الثابتة وربع مهر المرأة الخارجة وثمن مهر المرأة الداخلة بالاتفاق لان
بالايجاب الاول سقط نصف مهر الواحدة منصفا بين الخارجة والثابتة فسقط ربع مهر كل
واحدة منهما ثم بالايجاب الثاني سقط الربع منصفا بين الثابتة والداخلة لان الايجاب الثاني
متردد لانه ان اراد بالايجاب الاول الثابتة لا يصح الايجاب الثاني وان اراد الخارجة
صح الايجاب الثاني فينتصف النصف فيسقط به الربع ويكون ذلك بين الثابتة والداخلة فيصيب
كل واحدة منهما الثمن فيسقط ثلثة اثمان مهر الثابتة بالايجابين ويسقط ثمن مهر الداخلة
ويسقط ربع مهر الخارجة وانما وضع المسئلة في الطلاق قبل الدخول ليكون الايجاب الاول
موجبا للبينونة فما اصابه الايجاب الاول لا يبقى محلا للايجاب الثاني فينصرف هذا المعنى
في المتنوع هو اي كونه بالاتفاق المختار وقال صاحب الهداية قيل هذا قول محمد خاصة وعندهما
يسقط ربعه وقيل هو قولهما ايضا وقد ذكرنا الفرق في الزيادات انتهى ورجح المصنف كونه
بالاتفاق فلهذا قال هو المختار وقال صاحب الكافي هذه المسئلة مذكورة في الزيادات وهي قول
محمد واما عندهما فيسقط من مهر الداخلة ربعه وقيل هو قولهما ايضا والفرق لمحمد على
اصل ابي حنيفة ان الاعتاق عنده يتجزى فصار الرق ثابتا في الثابت فصح الايجاب
الثاني من كل وجه واما الطلاق فلا يتجزى فاذا اصابها جزء من الطلاق صارت مطلقة
فكان جامعا بين مطلقة وغير مطلقة قائلا احديكما طالق فلا يصح انشاء لوقوعه
اخبارا فلم يصح الايجاب الثاني بكل حال والفرق للجمهور انه يوجد تشخص متردد الحال بين
الحرية والرق فيكون محلا لانشاء العتق وهو مخاطب والثابت بينهما متابعة لتردد الحكم
بين الرق والعتق فيكون محلا للايجاب الثاني فامكن تصحيح الكلام الثاني من هذا الوجه كل
قال

قال واما في الطلاق فلا يوجد تشخص متردد الحال بين ان تكون مطلقة ومنكوحة ثم يصح ايقاع الطلاق
عليها فلا وجه لتصحيح الكلام الثاني من كل وجه فقلنا ان صح سقط به نصف مهرها وان لم يصح
لم يسقط به شيء فيسقط ربع مهرها ثم يتردد هذا الربع بين الداخلة والثابتة فيصيب الداخلة
نصف الربع وهو الثمن انتهى والبيع بيان في العتق المبهم يعني اذا قال لعبديه احدكما حر فباع
احدهما يكون بيانا بان المعتق هو الاخر لان العبد الذي بيع لم يبق محلا للعتق وكذا العرض
على البيع يعني اذا قال لعبديه احدكما حر ثم عرض احدهما على البيع يكون المعتق هو الاخر لان العرض
على البيع كالبيع لان مثل هذا التصرف لا يصح الا في المملوك فصار الاقدام عليه بيانا بانه
اي هذا المحل مملوك ومن ضرورته تعين الاخر للعتق وكذا الموت والتحرير والتدبير والاستيلاد
والهبة والصدقة مسلمتين يعني اذا قال احدكما حر ثم مات احدهما او حرر او دبر او استولد
احدى امتيه بعد ذكر القول او وهب احدهما وسلم او تصدق به وسلم يكون بيانا بان
المعتق هو الاخر لانه بحصول هذه الاشياء لم يبق محلا للعتق قال صاحب الهداية
لا فرق بين البيع الصحيح والفاسد مع القبض او بدونه والبيع المطلق عن الخيار والبيع بشرط الخيار لاحد
المتعاقدين لاطلاق جواب الكتاب انتهى يعني به الجامع الصغير فان محمدا رحمه الله ذكر فيه باع احدهما
ولم يقيد بشيء والمعنى انه قصد الوصول الى الثمن والوصول اليه ينافي العتق فتعين الاخر له
وفي هذا المعنى يشترك العرض على البيع مع البيع لان قصده من عرضه على البيع الوصول الى الثمن
ايضا والعتق ينافيه وقوله مسلمتين احترازا عما اذا وهب احدهما او تصدق به
ولم يسلم بعد فانه لا يكون بيانا بان المعتق هو الاخر كذا قال صاحب غاية البيان وقول صاحب
الهداية والهبة والتسليم والصدقة والتسليم بمنزلة البيع ولنا فيه نظر لانه لم يشترط التسليم
في البيع الفاسد مع ان الملك فيه لا يثبت الا بعد القبض وهنا اشترط التسليم والحق عندنا
انه لا يشترط التسليم في الفصلين جميعا لوجود تصرف يختص بالملك فيهما ولهذا اطلق الحاكم
الشهيد الهبة والصدقة جميعا ووقع في بعض شروح الهداية ان التسليم لم يشترط فيهما اذ الهبة

والتصدق بدون التسليم لا يكون ادنى حالًا من الموهوب على البيع قال صاحب العناية قبل التسليم ليس بشرط وانما ذكره
تأكيدًا لان محمدًا ذكر في الاملاء اذا وهب احدهما واقبضه او تصدق واقبض عتق الاول
فقال مولانا سعد الدين يعني انما ذكر بقيد المجد لا لانه شرط انتهى بقول الفقير ذكر صاحب المجمع
بقيد المجد لكن نص ان محمدًا لم يذكره مع عدم كونه شرطًا وهو في صحة كونه في قوله تأكيد ابلغ
بقيد مع عدم مناسبة بينهما تدبر والوطء ليس بيانًا فيه اي في العتق المبهم يعني لو قال لامتيه
احديكما حرة ثم جامع احديهما لم يكن بيانًا عند ابي حنيفة خلافًا لهما لان الوطء لا يحل الا
في الملك فصار الاقدام عليه دليل الاستبقاء ولابي حنيفة ان الملك قائم فيهما ولهذا كان له
ان يستخدمهما وكان له الارش اذا جنى عليهما والمهر اذا وطئتا بشبهة والحال ان الاخرى
في الملك والوطء في المعينة فكان وطئها حلالًا ولا يجعل بيانًا لان الوطء في الامة لا
يدل على استبقاء الملك بخلاف الطلاق لان المقصود الاصلي في وطئها الولد وقصد الولد بالوطء
يدل على استبقاء الملك في الموطوءة صيانة للولد واما الامة فوطئها للاستخدام لان المقصود
قضاء الشهوة دون الولد فلا يدل على استبقاء الملك ثم اعلم ان الخلاف فيما اذا وطئ احديهما
ولم يعلق منه ولد اما اذا اعلقت كان بيانًا اتفاقًا لانها صارت ام ولد فاستحقت العتق
فوجلا فلما صح كونها ام ولد انتفى العتق فيتعين عنها الاخرى وفي الطلاق المبهم هو اي الوطء
وكذا بيان يعني اذا قال لامرأتيه احديكما طالق فوطئ احديهما او مات تكل منهما بيان
ان المراد هي الاخرى اما الوطء فلان النكاح عقد موضوع لحل الوطء والطلاق
وضع لازالة ملك النكاح اي ازالة حل الوطء اما في الحال او بعد انقضاء العدة
فالوطء دليل على ان الموطوءة لم تكن مرادة بالطلاق واما الموت فلما عرف ان البيان
انشاء من وجه فلا بد له من محل وبالموت لم تبق محلًا للطلاق وان قال لامته اول ولد
تلدينه ذكرًا فانت حرة فولدت ذكرًا وانثى ولم يدر اولهما فالذكر رقيق ويعتق نصف
كل من الام والانثى لان كل واحد منهما يعتق في حال وهو ما اذا ولدت الغلام اول

مرة

حرة الام بالشرط والجارية لكونها تبعًا لها اذ الام حرة حين ولدتها وترق في حال وهو ما اذا ولدت
الجارية اولًا لعدم الشرط فيعتق نصف كل واحد ويسعى في النصف اما الابن فرق في الحالين اما
اذا ولدت الجارية اولًا فظاهر واما اذا ولدت الغلام اولًا فلانه ولادته شرط العتق والحكم
بعد الشرط قال صاحب العناية وقال شمس الائمة السرخسي في المبسوط فذكر محمد في الكتاب نتاج
ان هذا الجواب الذي ذكر ليس بجواب هذا الفصل بل في هذا الفصل لا يحكم بعتق واحد منهم
بل يحلف المولى بالله ما تعلم انها ولدت الغلام اولًا فان نكل عن اليمين فنكوله كاقراره
وان حلف فهم ارقاء واما جواب صاحب الهداية فهو في فصل آخر وهو ما اذا قال الامتان كان
اول ولد تلدينه غلامًا فانت حرة وان كانت جارية فهي حرة فولدتهما جميعًا ولا يدرى ايهما
اولًا فالغلام رقيق والجارية حرة ويعتق نصف الام لانها ان ولدت الغلام اولًا فهي حرة
والغلام رقيق وان ولدت الجارية اولًا فالجارية حرة والغلام والام رقيقان فالام دائر
بين حال دون حال فيعتق نصفها والغلام عبد بيقين والجارية حرة بيقين اما
بعتق نفسها او بعتق الام قال صاحب العناية وما ذكر في الكتاب نتاج هو صحيح لما ان شرط
الدليل يتقن بوجوده وهو ما اذا كان في طرف وعلى المتولي قوله نسكن وجوده باليمين كما
اذا قال العبد ان دخلت الدار غدا فانت حر فمضى الغد ولم يدر انه دخل ام لا لا يعتق لانه
وقع الشك في شرط العتق وكذلك ههنا وقع الشك في شرط العتق وهو ولادة الغلام اولًا واما
اذا كان الشرط في طرفي الوجود والعدم كان احدهما موجودًا لا محالة فيحتاج الى العتاق
الاول كما في مسئلة الكتاب نتاج انتهى ما ذكره صاحب العناية بقول الفقير العجب انه لم يتوقف
كلما وقف على شرح واحد وقعا على وفاق ما في الهداية ولم يتفطن احدهم بما ذكره في الكتاب
بما يخص صاحب النهاية قال صاحب الكافي بعدما ذكر المسئلة على وفاق ما في الهداية لو توقف
في المسئلة على وجوه احدها ان يصدر التصادق بعدم العلم بالمولود اولًا فالجواب ما ذكرنا أي
يعتق نصف الام ونصف البنت والغلام عبد بكل حال تقدمت ولادته او تأخرت لان ولادته

شرط العتق والحكم يعقب الشرط وان كان ادعت الام ان الغلام اول فانكر المولى ذكره وقال البنت الاول
والبنت صغيرة فالقول للمولى مع يمينه لانه منكر لشرط العتق ويحلف على العلم لانه تحليف على فعل الغير
فان حلف لم تعتق واحدة منهما الا ان تقيم الام البينة بعد ذكرنا انها ولدت الغلام اولا
وان نكل عتقت الام والبنت لان دعوى الام حرية الصغيرة معتبرة لانها نفع محض وثبت لها
عليها ولاية لا سيما اذا لم يوجد لها اب فاعتبر النكول في حريتهما فعتقتا كذا اذا
كانت كبيرة لانقطاع الولاية بالكبر والثالث ان يوجد التصادق باولية الغلام فتعتق الام
والبنت دون الغلام لانه لا حظ له من العتق بحال والرابع ان يوجد التصادق باولية
البنت فلم يعتق احد والخامس ان تدعي الام اولية الغلام ولم تدع البنت شيئا وهي كبيرة فان
المولى يحلف فان حلف لم يثبت شيء وان نكل عتقت الام دون البنت لان النكول حجة
ضرورية والضرورة فيما وجدت فيه الدعوى فلا حجة فيما وجدت فيه الدعوى فقط والدعوى
وجدت من الام خاصة فلم تظهر في حق البنت والسادس ان تدعي البنت وهي كبيرة اولية الغلام
دون الام فتعتق البنت دون الام لما قلنا انتهى ووقع في الهداية مثل هذا التفصيل لكن
ليس فيه التفصيل الذي ذكره الشارح فليحفظ انتهى منه ولا تشترط الدعوى لصحة الشهادة
على الطلاق لانها تتضمن تحريم الفرج وحرمة الفرج من حق الله تعالى والدعوى ليست بشرط في حقوق
الله تعالى ولا تشترط ايضا في عتق الامة معينة لانها ايضا تتضمن تحريم الفرج فيكون من
حقوق الله تعالى وفي عتق العبد سواء كان معينا او غير معين وغير معينة اي غير الامة المعينة
تشترط الدعوى لصحة الشهادة عند الامام خلافا لهما فلو شهدا بعتق احد عبديه
او امتيه لا تقبل الا في وصية وعندهما تقبل مطلقا وان شهدا بطلاق احدى نسائه
تقبل اتفاقا اعلم ان كلام صاحب الشرح هنا ان الشهادة على عتق العبد سواء كان
معينا او غير معين لا تقبل من غير دعواه عند ابي حنيفة وعندهما تقبل لان المشهود به حق
الشرع وعدم الدعوى لا يمنع قبول الشهادة لان المشهود به العتق وهو حق الشرع الا انه

الا

انه لا يقع الا بقول العبد ولا يرتد برده وله ان المشهود به حق العبد لانه يثبت به قوة حكمية تنفي
والقوة الحقيقية حقه فكذا القوة الحكمية ولانه يصير بها اهلا لما لم يكن اهلا به ومالكية الا
في المالكية فلو شهدا على رجل انه اعتق احد عبديه بطلت الشهادة عند ابي حنيفة الا ان يكون
في وصية استحسانا اذا شهدا انه اعتق احد عبديه في مرض موته تقبل الشهادة عنده ايضا
استحسانا وجه الاستحسان ان العتق في مرض وصية والخصم في الوصية انما هو الموصي لان تنفيذ الوصايا
في التركة فكان الميت مدعيا تقديرا فلهذا تقبل من غير دعوى العبد واذا شهدا على
عتق الامة المعينة او طلاق منكوحة معينة او غير معينة تقبل من غير دعوى بالاتفاق
لما بينا آنفا انها تتضمن تحريم الفرج وحرمة الفرج حق الله تعالى والدعوى ليس بشرط في حقوق
الله تعالى وان شهدا على رجل انه اعتق احدى امتيه لا تقبل عند الامام وان لم تكن الدعوى شرطا
في عتق الامة لانه انما لا تشترط الدعوى في الشهادة على عتق الامة بعينها لما فيه تحريم الفرج
فشابه الطلاق لكن العتق المبهم لا يوجب تحريم الفرج عنده لما انه يمكن وطؤهما عنده على ما مر
فصارت الشهادة على عتق احد العبدين وعندهما تقبل واعترض بان عتق العبد يتضمن
تحريم استرقاقه وهذا ايضا حق الله تعالى فوجب ان تستغني الشهادة فيه عن الدعوى
والجواب لان عتقها اعظم الكبائر ولان عتقه حرمة لم يبق الشارع عليها فضلا عن
ان يكون من الكبائر فالتسوية بينهما خطأ كذا في العناية **باب الحلف بالعتق**
الحلف بالعتق هو ان يجعل العتق جزاء للشرط وقد كان المعلق قاصرا في السببية اخر التعليق
عن التنجيز ومن قال ان دخلت الدار فكل مملوك لي يومئذ حر يعتق بقوله الدار من
يملكه عند الدخول سواء كان في ملكه وقت الحلف او تجدد بعده لان قوله يومئذ تقديره
يوم اذ دخلت الا انه اسقط الفعل وعوض عنه التنوين فكان المعتبر قيام الملك وقت
الدخول واعترض عليه بانه يجب ان لا يعتق ما يشتريه بعد اليمين وان قال يومئذ لانه
ما اضاف العتق الى الملك ولا الى سببه فكان كما لو قال لعبد الغير ان دخلت الدار فانت

وارد صدر الشريعة ...

وقال ... سعدي افندي ... انتهى

عرفنا اشتراه ثم دخل الدار فانه لا يعتق لكن كرهنا واي حينئذ وجد الاضافة الى الملك دلالة
لان قوله كل مملوك لي يومئذ معناه الذي يكون مملوكا وقت دخول الدار فهو حر فيكون تكرر شرطه
لانه لم يوجد الاضافة فيها الا صريحا ولا دلالة كذا في العناية ولو لم يقل يومئذ لا يعتق الا من
كان في ملكه وقت الحلف لا من تجدد بعده لان قوله كل مملوك لي للحال لان اللام للاختصاص
والاختصاص انما يكون للمملوك له في الحال اذ لو لم يكن مملوكا له في الحال كان هو وغيره سواء
وحاصله ان قوله كل مملوك لي للحال وكان الجزاء حرية المملوك في الحال الا انه لما دخل الشرط
على الجزاء وهو العتق تأخر الى وجود الشرط فيعتق من في ملكه حين حلف اذا بقي على ملكه الى زمان
الدخول ولا يتناول من اشتراه بعد اليمين لعدم الاضافة الى الملك او سببه صريحا ودلالة ولو
قال كل مملوك لي حر بعد غد وله مملوك فاشترى آخر بعد الحلف ثم جاء بعد غد عتق الذي
في ملكه يوم حلف لا الذي اشتراه بعده لانه قد ذكر في آيته قوله كل مملوك لي للحال فلا يتناول
ما ملكه بعد الحلف وقوله بعد غد ظرف لقوله حر لا لقوله مملوك لانه للحال ولو مملوك لا
يتناول الحمل لان اسم المملوك يطلق والحمل مملوك تبعا للام ولانه عضو من وجه وليس مملوك
يتناوله الا تبعا لا الاعضاء ولهذا لا يكون بيعه منفردا فلو قال كل مملوك لي ذكر
حر وله امة حامل فولدت ذكرا لاقل من نصف حول منذ حلف لا يعتق تفريع على عدم
تناول الحمل وقوله لاقل من نصف الحول انما اتى به ليكون وجود الحمل وقت الحلف
متيقنا لا لانه لو ولدت لنصف حول وما فوقه عتق لانه لا يعتق على ذكر التقدير
ايضا ولو قال كل مملوك لي حر ولم يقل ذكرا عتق الحمل تبعا للامة لان لفظ مملوك يتناول
الذكور والاناث مجتمعين واما الافراد حتى لو قال ... الكمال ... لم يصرح
تعلق الاثم لدخولها تحت قوله كل مملوك ويعتق الحمل تبعا لها لا الفنا ولو مملوك ...
بني انهم لم يتعرضوا لهذه الصورة صريحا لبيان عدة والقياس يقتضي ان يعتق الحمل ...
لامه اذا ولدت لاقل من نصف حول لوجود الحمل وقت الحلف بيقين ... اذا ولدت

لتحقق

لنصف حول او اكثر فانه لا يتيقن بوجود الحمل وقت الحلف على ذكر التقدير وقد تقدم ان قوله كل مملوك لي للحال
فيدخل ... من في ملكه عند الحلف مدبرا مطلقا لا من ملكه بعده فانه لا يكون مدبرا مطلقا بل مدبرا
مقيدا فجاز له ان يبيعه لكن يعتق الجميع من الثلث عند موته كما هو حكم المدبر المقيد على ما سيأتي في بابه ان شاء
الله تعالى اعلم انه لما اضاف العتق الى الموت فمن حيث انه ايجاب العتق يتناول المملوك في الحال فيصير
مدبرا التعليق بالموت فلا يجوز بيعه ومن حيث انه ايجاب بعد الموت يصير وصية فيتناول ما يملكه بعد هذا
القول لان الوصايا تتعلق بالملك حالة الموت ولا يكون مدبرا لانه لم يوجد فيه الايجاب فيجوز بيعه
لكن اذا مات يعتق من الثلث وقال ابو يوسف لا يعتق من ملكه بعد اليمين لان اللفظ حقيقة
للحاضر فلا يتناول من سيملكه ولهذا صار من كان في ملكه وقت اليمين مدبرا دون الآخر

باب العتق على جعل

الجعل بضم الجيم ما يجعل للانسان على شيء يفعله وكذلك الجعالة بكسر الجيم وانما
أخر هذا الباب لكون العتق على جعل فرعا للعتق لعدم توقف مطلق العتق على مال ... ذكره اذا
اعتق على مال او بيع اي مال كان مثل ان يقول انت حر على الف درهم او بالف درهم او على ان تعطيني
الف درهم او على ان تؤدي الي او على ان تعطيني الفا او على ان تجيئني بالف فقبل العبد عتق ساعة
قبوله لانه معاوضة المال بغير المال اذ العبد لا يملك نفسه ومن قضية المعاوضة ثبوت الحكم بقبول العوض
للحال كما في البيع فاذا قبل صار حرا وان رد او اعرض عن المجلس بالقيام او ما اشتغال
بما يعلم به قطع المجلس بطل وما شرط دين عليه تصح الكفالة به لانه دين صحيح لكونه دينا على حر
بخلاف بدل الكتابة لانه دين ثبت مع المنافي وهو قيام الرق فلا يثبت على خلاف القياس اذ
القياس يقتضي ان لا يستوجب المولى دينا على عبده فلما ثبت على خلاف القياس ضرورة حصول الحرية
للمكاتب وحصول المال للمولى اقتصر على موضع الضرورة ولم يعد الى الكفالة وبه ظهر الفرق
بينه وبين الكتابة لان المكاتب لا يتحرر ما دام عليه شيء من بدل الكتابة ويحتمل ان
المكاتب يرد الى الرق بالعجز دون المعتق على مال لانه حر مديون وان قال ان اديت الي
الفا فانت حر او اذا اديت صار مأذونا لا مكاتبا لانه صريح في تعليق العتق بالاداء

والاصل مولانا الشهير بقره باغي ... في تعليقاته على صدر الشريعة ... ولو قال كل مملوك لي صح

اي كالمدبر المطلق له حكم المدبر المقيد في البيع وعتقه من الثلث صح

وانما صار ماذونا لان المولى رغبه في الاكتساب بطلب الاداء منه ومراده التجارة لا التكدي
طريق الاداء الاكتساب بالتجارة غالبا فكان اذنا له دلالة واذا كان ماذونا معلق عتقه
بالاداء لا مكاتبا جاز للمولى ان يبيعه قبل اداء المال بخلاف المكاتب ويعتق ان ادى في المجلس
او خلى بين المولى وبين المال فيه اي في مجلس التعليق بان لان ان لمجرد التعليق
اي في اي وقت فيتقيد بالمجلس واما عتقه بالتخلية فمذهبنا وقال زفر لا يعتق الا بالاداء اليه
فلا يعتق قبله لنا ان هذا تعليق لفظا معاوضة مقصودا لان الالف يصلح عوضا عن العتق
نص على المعاوضة بعوضها فينعقد معاوضة بين الالف والعتق تحصيل المقصود باعتبار
نزل المولى قابلا للبدل الذي وصل اليه لئلا يتضرر العبد به وقد رضي المولى بنزول العتق عند
وصول الالف اليه والتخلية قد وصل اليه فجعلنا تعليقا ابتداء عملا باللفظ دفعا للضرر عن
المولى لئلا يخرج من ملكه قبل الاداء ومعاوضة عند الاداء دفعا للضرر عن العبد حتى
بل على ما بينا في يعتق متى ادى او متى خلى في التعليق باذا او متى لا يتقيد بالمجلس لانها
للوقت كما علم في باب الطلاق ويجبر المولى على القبض يعني ان العبد اذا احضر المال بحيث
يتمكن المولى من قبضه وخلى بينه وبين المال اجبره الحاكم على القبض ونزله قابضا وحكم بعتق العبد
قبض او لا كذا في الكافي وقال صاحب العناية والمراد بالاجبار تنزيل الحاكم المولى قابضا والحكم
بعتق العبد قبض او لا وليس المراد من الاجبار ما هو المفهوم منه عند الفقهاء من الاكراه بالضرب
او بالحبس انتهى وان ادى العبد البعض يجبر على القبض ايضا اعتبارا للبعض بالكل الا
انه لا يعتق ما لم يؤد الكل لعدم وجود المعلق به كما لو حط عنه البعض فادى الباقي
اذا حط المولى بعض الالف ثم ادى الباقي لا يعتق اذا قال ان اديت الي الفا درهم فانت حر ثم ادى العبد
باقي الالف لا يعتق لعدم وجود الشرط وهو اداء الالف واذا حط الجميع لم يعتق ايضا لانتفاء
الشرط بخلاف الكتابة فان المال هناك واجب على المكاتب فيتحقق ابراؤه عنه سواء
ابراءه عن الكل او البعض قال صاحب الغاية البيان ولو ادى الفا زيوفا كان الدراهم لم يعتق ايضا

ثم ان

ثم ان ادى الالف كسبه قبل التعليق يرجع المولى عليه بمثلها ويعتق يعني ان المولى يرجع على العبد بالالف
اي بمثلها لان المولى كان مستحق الالف المؤداة لان العبد وما في يده لمولاه لان المولى ما رضي
بخروجه عن ملكه الا بالالف تحصل له لا بالف حاصل له لكنه عتق باداء الالف المكتسبة قبل التعليق
لوجود شرط العتق ويطلق الالف كما لو غصب الفا من انسان فادى عتق ثم يرجع المغصوب منه
عليه وان ادى الالف كسبه بعده اي بعد التعليق لا يرجع عليه بشيء لكونه ماذونا من جهته
في الاداء منه لكنه ياخذ الباقي لان ما في يد الماذون في التجارة للمولى ولو قال انت حر بعد
موتي بالف فان قبل بعد موته واعتقه الوارث عتق بالالف والا اي وان لم يقبل
العبد العتق بالالف بعد او قبله ولم يعتق الوارث فلا اي لا يعتق بالالف وان كان
يعتقه الوارث مجانا وانما اعتبر القبول بعد موته لان ايجاب العتق اضيف الى ما بعد الموت
فلا يعتبر وجود القبول قبل وجود الايجاب فصار كقوله انت طالق غدا ان شئت حيث لا
يعتبر مشيئتها قبل غد واعتبر اعتاق الوارث حتى ان العبد ان قبل بعد موته لا يعتق ما لم
يعتقه الوارث لان الميت ليس باهل للاعتاق لان العتق ليس معلقا بالموت فيما نحن فيه
لا يعتق الا باعتاق الوارث كما لو قال انت حر بعد موتي بشهر بخلاف المدبر لان عتقه
تعلق بنفس الموت فلا يشترط فيه اعتاق احد ولو حرر على ان يخدمه سنة فقبل العبد حر في
سنة عتق وعليه ان يخدمه تلك المدة لان الاعتاق على شيء يقتضي وجود القبول لا
وجود المقبول كسائر العقود وصورته ان يقول اعتقتك على ان تخدمني سنة واما اذا
قال ان خدمتني كذا مدة حيث لا يعتق حتى يخدمه تلك المدة لانه معلق بشرط والاول
معاوضة فان مات المولى قبلها اي قبل الخدمة لزمه اي العبد قيمة نفسه عند ابي حنيفة
وابي يوسف وعند محمد يلزمه قيمة خدمته وكذا الواقع لو باع المولى العبد من نفسه بعين فهلك
العين قبل القبض يلزمه قيمة نفسه عندهما وعند محمد قيمة العين قالوا ان خلافية
المسئلة الاولى مبنية على خلافية هذه المسئلة وصورتها ان يقول المولى للعبد بعت نفسك

مثل بعض العين فهلكت العين قبل القبض يجب قيمة العبد عندهما وقيمة العين عند محمد لانه
مال بغير مال لانه نقل العبد الى مال فحقه اذ لا يملك نفسه فصار كما لو تزوج امرأة على عبد
فهلك فانها ترجع عليه بقيمة العبد لا بقيمة البضع وهو مهر مثلها لانه معاوضة مال
لان العبد مال في حق المولى وكذا المنافع صارت مالا بايراد العقد عليها فصار كما لو
اشترى اباه بامة فهلكت قبل القبض فان البائع يرجع بقيمة الامة لا بقيمة الاب وجه
البناء انه كما يتعذر تسليم العين بالهلاك يتعذر الوصول الى الخدمة بموت المولى ففات
نظيرها ومن قال لامرأة اعتقي امتك عني على ان تتزوجني ففعل وابت ان تتزوجه
فلا شيء عليه اي على القائل لكن عتقت الامة لان اشتراط البدل على الاجنبي جائز
في الطلاق لا العتاق فان من قال لغيره اعتق عبدك على الف درهم علي ففعل لا يلزمه
شيء ويقع العتق عن المعتق بخلاف ما اذا قال لغيره طلق امرأتك على الف درهم علي ففعل
حيث يجب على الآمر الالف والفرق ان الاجنبي في باب الطلاق كالمرأة في عدم ثبوت شيء
لها بالطلاق اذ الثابت به سقوط ملكه عنها لا غير فكما جاز التزام المرأة بالمال
فكذلك الاجنبي بخلاف العتاق فانه يثبت للعبد بالاعتاق قوة حكمية لم يكن له قبل ذلك
فكان المال في مقابلة ذلك وليس الاجنبي كالعبد حيث لا يثبت له شيء اصلا فكان
اشتراط البدل عليه كاشتراط الثمن على غير المشتري فلا يجوز كذا في النهاية قوله
[illegible] لانه يثبت بالطلاق للمرأة قوة ان تتزوج باخر لم يكن لها قبل ذلك كما يثبت
للعبد بالعتاق قوة حكمية لم يكن له قبل ذلك فلا يظهر الفرق اللهم الا ان يقال ان
الطلاق من قبيل الاسقاطات والاعتاق من قبيل الاثباتات فاعتبر كونه اسقاطا ولم يلتفت
الى ثبوت القوة التي ذكرناها به تبعا ولو قال اعتقي عني اي لو قال اعتقي امتك عني بالف
والمسألة بحالها قسمت الالف على قيمتها اي قيمة الامة ومهر مثلها ولزمه حصة القيمة وسقط
ما يخص المهر لانه لما قال عني تضمن الشراء اقتضاء على ما عرف في الاصول واذا كان

كذلك

كان مقابلا بالالف بالرقبة شراء وبالبضع نكاحا فانقسم الالف عليهما ووجبت حصة ما سلم له
وهي الرقبة وبطل عنه حصة ما لم يسلم وهو البضع حيث لم تتزوجه فلو فرضنا ان قيمتها الف
ومهر مثلها خمسمائة فثلثا الالف حصة القيمة وثلثه حصة مهر مثلها فيجب عليه اداء ثلثي الالف
ويسقط عنه ثلث الالف ولو زوجت نفسها بعد [illegible] وقسمت اي الالف وحصة المهر لها اي للامة في
الوجهين اي في صورة ما اذا قال عني وفي صورة [illegible] وحصة القيمة للمولى في الوجه الاول
اي حصة القيمة هدر في صورة ترك العتق وحاصله انه اذا قال اعتق امتك بالف على ان تزوجني نفسها
نفسك ولم يقل عني فتزوجت قسم الالف على قيمتها ومهر مثلها فما اصاب مهر مثلها كان لها وما اصاب القيمة يكون هدرا
لانه لم يكن للآمر نفع شيء واذا قال اعتق امتك عني بالف والمسألة بحالها قسم الالف ايضا فما
اصاب المهر يكون للامة ايضا وما اصاب القيمة يكون للمولى والوجه في الجميع ظاهر باب التدبير
ذكر الاعتاق الواقع بعد الموت عقيب الاعتاق الواقع في الحياة ظاهر المناسبة والتدبير في اللغة
هو النظر في عاقبة الامر وفي الشريعة ايجاب العتق الحاصل بعد الموت بالفاظ تدل عليه صريحا كقوله
دبرتك او انت مدبر او دلالة كقوله اذا مت فانت حر او انت حر بعد موتي او في موتي او
كقوله اوصيت لك بنفسك او برقبتك او بعتقك وحكمه انه لا يجوز اخراجه عن ملكه الا بالحرية كما
في الكتابة [illegible] اذا مت فانت حر او انت
حر بعد موتي او انت حر يوم اموت او مع موتي او عند موتي او في موتي او انت مدبر
او قد دبرتك او ان مت الى مائة سنة فانت حر وغلب موته فيها اي في مائة سنة بان يكون
ابن ثمانين سنة مثلا فانه في الصورة مقيد وفي المعنى مطلق لانه لا ثمرة له [illegible]
الحسن عن ابي حنيفة وذكر الفقيه ابو الليث في نوازله لو ان رجلا قال لعبده انت حر
ان مت الى مائة سنة وغلب موته فيها قال ابو يوسف هذا مدبر مقيد وله ان يبيعه وقال الحسن
هو مدبر مطلق لا يجوز بيعه لانه يعلم انه لا يعيش الى اكثر من ذلك فصار كما لو قال ان مت
فانت حر كذا في الكفاية او اوصيت لك بنفسك او برقبتك او بثلث مالي اما لفظ التدبير

فهو صريح فيه كلفظ الاعتاق في العتق وامّا تعليق الحرية بالموت فلانه معنى التدبير واما قوله
فلانها للقران والمشروط لا بد منه تقديمها فلانه قال بعد موتي وانه تدبير وعند موتي تعليق
العتق بالموت فلا بد منه وجوده اولاً ومن موتي لانه من حروف الظرف اذا دخل على الفعل
شرطا وكذا اذا ذكر مكان الموت الوفاة او الهلاك لانهما بمعنى واحد واما الوصية
بالنفس ونحوها فلان العبد لا يملك رقبة نفسه والوصية تقتضي زوال ملكه عنه الى نفسه
لا عوض له وانه في العبد حرية مثل قوله بعد موتك ملكك او عتقتها لكم واما الثلث
بالثلث ونحوه فلانه يقتضي ملكه ثلث جميع ماله ورقبته من ماله فيملكها ويعتق كذا
فلا يجوز اخراجه عن ملكه بطريق من الطرق الا بالعتق وكذا الك فلا يجوز بيعه وهبته
تعليق بالشرط فلا يمنع به البيع والهبة كما في سائر التعليقات عند قول الهدار
ونحوها وكان مدبرا مقيدا فان البيع والهبة جائزان فيه ولان التدبير وصية من بعد
والوصية لا تمنع الموصي من التصرف بالبيع ونحوه كما لو اوصى برقبته له ثم ولنا قوله عليه السلام
المدبر لا يباع ولا يوهب ولا يورث وهو حر من الثلث رواه نافع عن ابن عمر رضي الله عنهما
استخدام وكتابة واجارة وللامة التي هي مدبرة توطأ فتنكح لان الملك ثابت
له وبه يستفاد ولاية هذه التصرفات فاذا كان ملكه باقيا كان له ولاية استخدام
وكتابة واجارة والوطء والتزويج واذا مات سيده اي سيد المدبر عتق من ثلث ماله لما
روينا آنفا من قوله وهو حر من الثلث ولان التدبير وصية لانه تبرع مضاف الى ما بعد
ولا نعني بالوصية الا ذلك وكل وصية تنفذ من الثلث وان لم يخرج المدبر من الثلث
يسعى في ثلثيه يعني يخرج ثلثه فيعتق منه بقدره ويسعى في باقيه وان لم يترك غيره اي غير
المدبر من المال وله وارث ولم يجز الوارث يسعى في ثلثيه ولو لم يكن له وارث او كان
اجاز يعتق كله لانه في حكم الوصية فيتقدم على بيت المال ويجوز باجازة الوارث وان
استغرقه اي المدبر دين المولى سعى في كل قيمته لانه لا يمكن نقض العتق فيجب رد قيمته ولو

ام

المشتركين وحصل نصف شريكه ثم مات عتق نصفه بالتدبير وسعى في نصفه لان النصف على ملكه غير
مدبر عند الامام خلافا لهما فانهما يقولان يعتق جميعه بالتدبير لان تدبير بعضه تدبير الجميع عندهما
مسألة التجزي ومدبر مقيد مثل ان قال له ان مت من مرضي هذا او سفري هذا او في مرض
كذا او الى عشر سنين او الى مائة سنة واحتمل عدم موته فيهما بان يكون الى عشر سنة
يجوز بيعه وهبته ورهنه لان الموت على تلك الصفة ليس كائنا لا محالة فلم ينعقد سببا
في الحال واذا انتفى معنى السببية لتردده بين الثبوت والعدم بقي تعليقا كسائر
التعليقات فلا يمنع البيع ونحوه قبل وجود الشرط بخلاف مدبر مطلق لانه علق عتقه بمطلق
الموت كائن لا محالة وان وجد الشرط عتق عتق المدبر لان الصفة متعينة واخرجه
من الحياة فاخذ حكم مدبر مطلق لوجود الاضافة الى الموت وزوال التردد

باب الاستيلاد

لما فرغ من بيان التدبير شرع في باب الاستيلاد عقبه لمناسبة بينهما من حيث
ان كل منهما من الحرية لا حقيقتها والاستيلاد طلب الولد وام الولد تصدق
لغة على الزوجة وغيرها ممن لها ولد ثابت النسب وغير ثابت
النسب كلفظ الصغرى فانه من الصفات الغالبة في العرف لا تثبت نسب ولد الامة من مولاها
الا ان يدعيه لان وطء الامة يقصد به قضاء الشهوة دون الولد لوجود مانع عنه وهو سقوط
التقوم عنده ونقصان القيمة عندهما لانه اذا استولدها سقط عنها التقوم عنده وتنتقص
قيمتها عندهما فلا بد من الدعوة بخلاف العقد لان الولد يتعين مقصودا منه فلا حاجة الى
الدعوة واذا ثبت نسب ولد الامة من مولاها صارت الامة ام ولد له لا يجوز اخراجها
عن ملكه بطريق من الطرق لقوله صلى الله عليه وسلم لما ولدت مارية ابراهيم من رسول الله
صلى الله عليه وسلم وقيل له الا تعتقها اعتقها ولدها (يعني قول النبي عليه السلام) اخبر عن اعتاقها فيثبت بعض مواجب
الحرية البيع وغيره مما يوجب ابطالها عن ملكه لان الحديث وان دل على تنجيز الحرية ولكن
عارضه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ايما رجل ولدت امته

منه حتى يعتق عن دبر منه فعلنا بهما جميعا ورفعنا البيع بالحديث الاول والتنجيز بالحديث الثاني لان
البيع معلومة فيها بيقين فلا يرتفع الا بيقين مثله وخبر الواحد لا يوجبه لانا نقول الاحاديث
الدالة على عتقها من غير شرط وقد انضم اليها الاجماع الذي هو الاقوى في العتق فاذا اعتقها
كالصبية تعتق لان الملك فيها قائم وله اي للمولى وطئها واستخدامها واجارتها
تزويجها وكتابتها فقد ذكر ان الاستيلاد يوجب حق الحرية لا حقيقتها فكان الملك
قائما كالمدبرة فجاز له ان يطأها ويستخدمها ويؤجرها ويزوجها ويكاتبها ويعتق
الولد بمعرفة من جميع ماله والاصل فيه ذكره ابو محمد بن الحسن باسناده ان رسول الله
اعتق امهات الاولاد من جميع المال وعن ابن عباس ان النبي صلى الله عليه وسلم امر بعتق امهات
الاولاد من جميع المال ولا تسعى لغرمائه لقوله عليه السلام ولا يسعين لدين ويثبت
ولدها بعد ذلك بلا دعوة لانه بدعوى الاول تعين الولد مقصودا منها فصارت
كالمعقودة وان نفاه انتفى لان فراشها ضعيف بالنسبة الى المنكوحة حيث لا ينتفي
الولد بنفيه الا باللعان لتأكد الفراش وكذا ان الفراش على ثلثة ضعيف ومتوسط وقوي فالضعيف
الامة لا يثبت نسب ولدها الا بدعوة من سيدها والمتوسط وهو فراش ام الولد يثبت
نسب ولدها اولا بدعوة حيث يثبت نسب ولدها الثاني بلا دعوة لكن ينتفي بنفيه
والقوي فراش المنكوحة يثبت نسب ولدها بلا دعوة ولا ينتفي بالنفي الا بعد اللعان وكذا لو
بنكاح ثم ملكها صارت ام ولد له يعني لو تزوج امة غيره فجاءت بولد منه ثم ملكها
صارت ام ولد له وكذا لو استولدها بملك ثم استحقت في يده ثم ملكها
لان نسب الولد ثابت منه في الصورتين فيثبت امومية الولد لانها تبتنى على
بزنا ثم ملكها حيث لا تصير ام ولد له لان نسب الولد غير ثابت منه ولو اسلمت ام ولد
النصراني عرض عليه الاسلام فان اسلم فهي له وان ابى عن الاسلام سعت في قيمتها
كالمكاتبة لا تعتق حتى تؤدي السعاية وقال زفر تعتق في الحال والسعاية دين عليها

لان ازالة الذل عنها بعد الاسلام واجبة وذلك بالبيع او الاعتاق وقد تعذر البيع فتعين الاعتاق
ولنا ان النظر من الجانبين في جعلها مكاتبة لانه يندفع الذل عنها بصيرورتها حرة يدا والضرر
عن الذمي لانبعاثها على الكسب نيلا لشرف الحرية فلو قلنا بعتقها في الحال تتوانى في الكسب
والاداء الى الذمي فيتضرر ولا ترد الى الرق بعجزها لانها لو ردت فيه بعجزها اعيدت مكاتبة
لقيام الموجب وهو اسلامها مع كفر مولاها وان مات مولاها الذمي عتقت بلا سعاية لانها
ام ولد له ومن ادعى ولد امة مشتركة اي ولد الامة شريك ثبت نسبه اي ممن ادعاه لانه
لما ثبت النسب في نصفه لمصادفته ملكه ثبت في الباقي ضرورة انه لا يتجزى لما ان سببه لا يتجزى
وهو العلوق اذ الولد الواحد لا يتعلق من مائين وصارت ام ولده لان الاستيلاد لا
يتجزى عندهما وعند ابي حنيفة يصير نصيبه ام ولد له ثم يتملك نصيب صاحبه لانه قابل
للنقل ولم يحصل لها شيء من اسباب الحرية قبله كالتدبير وغيره وضمن لشريكه نصف قيمتها لانه
تملك نصيب صاحبه حين استكمل الاستيلاد ويعتبر قيمتها يوم العلوق لان امومية الولد تثبت
من ذلك الوقت سواء كان موسرا او معسرا لانه ضمان تملك بخلاف ضمان العتق على ما تقدم ثم هذا الضمان لازم
ونصف عقرها لانه وطئ جارية مشتركة اذ ملكه ثبت بعد الوطء حكما
للاستيلاد فيعقبه الملك في نصيب صاحبه بخلاف الاب اذا استولد جارية ابنه حيث لا يجب عليه
العقر لان الملك هناك يثبت شرطا للاستيلاد فيتقدم فصار واطئا ملك نفسه لا قيمة
ولدها لانه علق حر الاصل اذ النسب يثبت مستندا الى وقت العلوق والضمان يجب في ذلك
الوقت فيحدث الولد على ملكه ولم يعلق شيء منه على ملك شريكه وان ادعياه معا ثبت نسبه
منهما معناه اذا حبلت في ملكهما وانما قيد بذلك لانه اذا كان الحبل على ملك احدهما نكاحا
ثم اشتراها هو وآخر فهي ام ولد له لان نصيبه منها صارت ام ولده والاستيلاد لا
يتجزى فيثبت في نصيب شريكه ايضا وقال الشافعي يرجع الى قول القافة لان اثبات النسب
من شخصين مع علمنا ان الولد لا يتخلق من مائين متعذر فعملنا بالشبه وقد سر رسول الله صلى
اللهم سلم

بقول القائف في اسامة لفرح سعد وروي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على عائشة رضي الله عنها
ووجهه يبرق من السرور فقال اما علمت ان مجززا المدلجي مر باسامة وزيد وعليهما قطيفة
قد غطيا وجوههما بها وارجلهما بادية فقال ان هذه الاقدام بعضها من بعض ولولا
الحكم بالشبه باطلا لما جاز اظهار السرور ولوجب عليه الرد والنكير والقافة جمع قائف
كالباعة جمع بايع وهو الذي يتبع آثار الانساب قيل فانه اذا ابتغى وبنو مدلج قبيلة
من كنانة مشهورة بعلم القيافة ومدلج على وزن محسن ومجزز اسم رجل منهم بتقديم الجيم
ولنا كتاب عمر الى شريح وهو ما روي ان عمر رضي الله عنه كتب الى شريح في هذه الحادثة
لبسا فلبس عليهما ولو بينا لبين لهما وهو ابنهما يرثهما ويرثانه وهو للباقي منهما اي الولد
يكون للباقي من الابوين اذا مات احدهما حتى يكون كل ميراث الاب للحي دون ان يكون
نصفه لورثة الاب الميت وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم من غير نكير فحل محل
الاجماع ولانهما استويا في سبب الاستحقاق فيستويان في النسب وان كان لا يتجزى
فله احكام متجزية مثل النفقة وولاية التصرف في المال والحضانة والميراث فما يقبل
التجزية فما يقبل الوصف بالتجزي كالنفقة والارث يثبت في حقهما على التجزية وما لا يتجزى
يثبت في حق كل واحد منهما كملا كانه ليس معه غيره كولاية الانكاح لانها لا تقبل الوصف
بالتجزي واما اظهار رسول الله صلى الله عليه وسلم السرور فلان في ذلك قطع طعن الكفار لانهم كانوا
يطعنون في نسب اسامة وكانوا يعتقدون قول القائف حجة فسر به لانه كان سبب قطع طعنهم
على زعمهم وهو ام ولد لهما لصحة دعوى كل منهما في نصيبه من الولد لان دعوى كل واحد منهما
في نصيبه راجحة على دعوى صاحبه فيصير نصيبه منها ام ولد له تبعا لولدها ويجب على كل واحد
منهما نصف عقرها وقصاصا فانه قيل لا فائدة في وجوب العقر لانه يصير قصاصا قلنا
فيه فائدة فربما يسقط احدهما حقه فيتوجه للآخر المطالبة ويرث من كل منهما
ميراث ابن لان كل واحد منهما اقر على نفسه ببنوته على الكمال

قوله

الآباء في ح

قوله فيرث من ماله ميراث ابن كامل ويرثان منه ميراث اب واحد لان الاب احدهما
لكنه غير معلوم فيتوزع ميراث الاب عليهما قوله وان ادعى اي مولى ولد امة مكاتبه فصدقه ثبت
نسبه منه لتصادقهما على ذلك فصار كما لو ادعى نسب ولد جارية الاجنبي فصدقه
وعليه قيمته اي قيمة الولد لانه في معنى المغرور حيث اعتمد دليله وهو انه كسبه فلم يرض بكونه
رقيقا فيكون حرا بالقيمة ثابت النسب منه كما ان المغرور اعتمد دليله وهو ملك ظاهر وان لم
يثبت حقيقة وعليه عقرها لانه وطئ بغير نكاح ولا بملك يمين وقد سقط عنه الحد للشبهة والوطء الحرام
لا يخلو عن الحد او العقر فاذا سقط الحد يلزمه عقرها ولا تصير ام ولد له اذ لا ملك له فيها حقيقة
لانه الحق كاف في صحة الاستيلاد فلا حاجة الى النقل وتقديم الملك بخلاف امة الابن اذ ليس للاب فيها
حقيقة ملك ولا حق وانما له حق التملك وهو غير كاف في صحة الاستيلاد فاحتجنا الى نقل
الملك الى الاب ليصح الاستيلاد وان لم يصدقه المكاتب لا يثبت النسب وقال ابو يوسف يثبت
لان الجارية كسبه فصار كجارية الابن بل اولى لان للمولى في كسب المكاتب حق الرقبة وللاب
عدم الرق على قولهما ان للاب ان يتملك مال ابنه اذا احتاج اليه ولهذا لا يجب عليه عقرها
ولا قيمة الولد ولا تصير ام ولد له وليس للمولى ان يتملك مال مكاتبه لانه بالعقد حجر نفسه عن التصرف
بالاصالة ولهذا يجب عليه عقرها وقيمة ولدها ولا تصير ام ولد له فيشترط تصديقه الا
ان دخل الولد في ملكه وقتا ما بان عجز المكاتب ويعود الى الرق ثم يثبت نسبه
وتصير ام ولد له لان الاقرار باق وهو موجب وزال حق المكاتب وهو المانع

كتاب الايمان

ذكر الايمان عقيب العتاق لمناسبتها له في عدم تأثير الهزل والاكراه فيهما والايمان
جمع يمين وهو في اللغة القوة قال الشاعر لاخذنا منه باليمين اي بالقوة وفي الشرع تقوية احد
طرفي الخبر بالمقسم به نحو والله لافعلن كذا او والله لا افعل كذا او ما فعلت كذا وهو
ابتداء نوعان يمين بالله او صفة ويمين بغيره فالاول مشروعة بالكتاب وهو قوله تعالى
تالله لاكيدن اصنامكم تالله تفتؤ تذكر يوسف تالله لقد آثرك الله علينا بالسنة وهو قوله

صلى الله عليه وسلم والله لاغزون قريشا والاجماع فان الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ومن بعدهم كانوا [illegible]
يحلفون بل يحلفون واليمين بغير الله تعالى مشروع وهو تعليق الجزاء بالشرط نحو ان دخلت الدار
فانت حر او فانت طالق او فعلي حج او عمرة او ما اشبه ذلك لانه التزام حكم عند الشرط وله شبه
التزام في الحال فصح التزامه عند شرط وليس بيمين وضعا وانما سمي يمينا عند الفقهاء لحصول معنى [illegible]
باليمين بالله تعالى وهو الحمل على الشرط او المنع عن الشرط فكان يمينا معنى حتى لو حلف ان لا يحلف
بالطلاق او نحوه يحنث واليمين بالله تعالى لا يكره لان النبي عليه السلام واصحابه رضي الله عنهم [illegible]
يباشرونه في العهود وغيرها ولكن تقليله اولى من تكثيره حتى لا يقع في هتك حرمة اسم الله تعالى [illegible]
بغير الله تعالى مكروهة عند البعض لقوله عليه السلام من كان حالفا فليحلف بالله او ليذر [illegible]
على ان اليمين بغير الله تعالى واجيب بان ذلك وقوله عليه السلام ملعون من حلف بالطلاق او حلف به [illegible]
في اليمين تعظيم المقسم به وله يجوز ذكر لغيره وعند عامة العلماء لا يكره لانه يحصل بها الوثيقة
في العهود خصوصا في زماننا فان اصلا لا يصدق ولا يؤتمن عليه في اليمين بالله تعالى [illegible]
مبالاة ظهرت في الناس فمست الحاجة الى الوثيقة بالطلاق ونحوه وقد روي عن عبد الله
بن عمرو بن العاص انه حلف بالطلاق عند النبي صلى الله عليه وسلم فلم ينكر عليه ولو كان مكروها
لانكر عليه وما ذكرنا محمول على الحلف لا على وجه الوثيقة او على الحلف به في الماضي [illegible]
عندنا مكروه لانه لا يحصل به معنى الوثيقة وركن اليمين بالله تعالى ذكر اسم الله تعالى او صفته
وبغيره ذكر شرط صالح وجزاء صالح كل ذكر في الكافي وهي اي اليمين ثلثة انواع
غموس وهي اي اليمين الغموس حلفه على ماض او حال كذبا عمدا وحكمها الاثم اي
اثم من حلف لقوله عليه السلام اليمين الغموس تدع الديار بلاقع اي خالية عن اهلها ولقوله
عليه السلام من حلف كاذبا ادخله الله النار وسمي غموسا لانه يغمس صاحبه في النار ولا كفارة
فيها اي في اليمين الغموس الا التوبة استثناء منقطع او متصل بتأويل والشافعي يوجب فيها
الكفارة لانها شرعت لرفع ذنب هتك حرمة اسم الله تعالى وقد تحقق ذلك الذنب بالاستشهاد

[illegible] باسم كاذبا فلا يتحقق رفعه وذكرنا الكفارات كما في المبتغى ولنا انها كبيرة محضة لقوله عليه السلام خمس من
[illegible] الكبائر لا كفارة فيهن وذكر منها الغموس ولان ما هو كبيرة محضة لا يكون مناطا للكفارة التي هي
عبادة بل المراد انها بالصوم ونحوه عبادة وهو انه لو كان ما ذكرتم صحيحا لما وجب الكفارة
[illegible] الظهار لكونه منكرا من القول وزورا والجواب ان الكفارة لم تجب بالظهار بل بالعود الذي هو
[illegible] النهي عن الوطء واعترض ايضا بان الكبيرة سيئة والعبادة حسنة واتباعها اياها مباح
[illegible] لقوله عليه السلام اتبع السيئة الحسنة تمحها واجيب بان الحسنة تمحو السيئة [illegible]
[illegible] مقابلة هذه الحسنة بهذه السيئة ممنوعة بل يعطون [illegible] مقابلة لقوله صلى الله عليه وسلم
[illegible] الكبائر لا كفارة فيهن كالحديث وثانيها من انواع اليمين لغو وهو اي اليمين اللغو
[illegible] على ماض او حال يظنه كما قال وهو خلافه يقول والله ما فعلت كذا وهو يظن
[illegible] فعل والله فعلت كذا وهو يظن انه فعل وما فعل او راى شخصا من بعيد فظنه
[illegible] والله انه لزيد يظنه زيدا وهو عمرو او طائرا فقال والله انه لغراب يظنه غرابا وهو
حداة وحكمها رجاء العفو اي نرجو ان لا يؤاخذ الله صاحبها بها والا [illegible] لا يؤاخذكم
[illegible] باللغو في ايمانكم فانه يحتمل معنى تعليق نزول المؤاخذة بالرجاء وهو صحيح [illegible] يكون مقطوعا
[illegible] قلنا نحن لا نشك في نزول [illegible] اللغو مذكور في النص انما الشك في الصورة التي ذكرنا
[illegible] اختلفوا فيها [illegible] من يمين اللغو اي يجري على اللسان بلا قصد [illegible] وهي
[illegible] بان [illegible] يجري على اللسان اليمين وما ذكرنا من تفسير اللغو مروي عن زرارة
[illegible] عن ابن عباس [illegible] وثالثها منعقدة وهي حلفه على فعل آت او تركه
[illegible] وحكمها وجوب الكفارة ان حنث لقوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام [illegible]
[illegible] اليمين في المستقبل [illegible] لقوله تعالى واحفظوا ايمانكم وانما يتصور حفظ اليمين عن الحنث في
المستقبل ولانه قال بما عقدتم الايمان فالعقد يقتضي ارتباط الكلام بالكلام على وجه يتعلق
[illegible] به حكم ويصير عقدا شرعيا كسائر العقود الشرعية ولانه قال ولا تنقضوا الايمان بعد

موكدها والنقض يكون موضع العقد وهذا انما يتصور في مستقبل فالكفارة شريعة في نوع قول الحج
الشرعية من تلك اي الايمان التي اعتبرها الشرع ورتب عليها الاحكام ثلاثة وانما قلنا هذا لان
مطلق اليمين اكثر من الثلاثة كاليمين على الفعل بها في صادقا وعينا بترتيب الاحكام عليها
ترتيب حولهن كالغموس ومدحها على اللغو والكفارة على المنعقدة وقال مولانا الفاضل
فيه كلام وهو ان ترتيب الحكم بالمعنى المذكور موجود في الحلف على الماضي الصادق كما لا يخفى فلا بد
التقييد بمذكور الا ان يقال المراد منه اعتبارا ومقاصمتها باسم خاص في تسمية ليس بموجود في
الحلف المذكور او يقال المراد النص بترتيب الحكم ولا نص في الحلف المذكور كما لا يخفى انتهى يقول الفقير
ومتى ما كان يختلج هذا البحث وجوابه الثالث في خاطري عرضته على بعض من هو الفضل
فاستحسن ثم وجدته بسطا ان في حاشية مولى [illegible] محمد [illegible]
على التقدير المراد بالحكم الحكم المعتد به المحتاج الى البيان وفيه ان حكم اليمين الصادق
الى البيان لكونه بيّنا انتهى ثم انهم قسموا المنعقدة الى اقسام من هذا وقال ومنها اي من المنعقدة
ما يجب فيه البر كفعل الفرائض كان يقول والله لاصلين الظهر اليوم وترك المعاصي
مثل ان يقول والله لا اشرب الخمر ومنها ما يجب فيه الحنث كفعل المعاصي مثل ان يقول والله
لاشربن الخمر اليوم وترك الواجبات مثل ان يقول والله لا اصلي الظهر اليوم فيجب ان يترك
ويصلي الظهر ويكفر لقوله صلى الله عليه وسلم من نذر ان يطيع الله فليطعه ومن حلف ان يعصي الله
فلا يعصه ومنها ما يفضل فيه الحنث على البر كهجران المسلم ونحوه لقوله عليه السلام من حلف على
يمين فرأى غيرها خيرا منها فليأت بالذي هو خير وليكفر عن يمينه وما عدا ذلك يفضل فيه البر
على الحنث حفظا لليمين قال الله تعالى واحفظوا ايمانكم عن الحنث ولا فرق في وجوب الكفارة
بين العامد والناسي كما اذا ذهل عن التلفظ باليمين ثم تذكر انه تلفظ بلفظ اليمين والمكره
المستيقظ وهو ان يكرها او نائما سائما والذي [illegible] اي مخطئا كما اذا اراد ان يقول
اسقني الماء فقال والله لا اشرب [illegible] الماء وقال مولانا محمد الواني في تعليقاته على تفسير القاضي

بالخطاب

[illegible]

الحنث بالكسر گناه وخلف يمين ونقض عهد

بالخطاب بشرعية الكفارة بينهما لكن يمكن الفرق بانه ان جرى على اللسان ما لم يكن في القلب يقال
عن ذلك الحلف يكون خطأ وان كان حالفا بما قال هو المقصود عنه يكون ناسيا انتهى يقول الفقير
لم يتعرض صاحب التفسير على تفسيره مخطئا بل قال يعني وقيل في اهلاء التلفظ به بان قيل له
الا تأتينا فقال بلى والله غير قاصد لليمين وهذا احقيقة الثاني ثم يتوجه على اطلاق
لفظ الناسي على المخطئ وهو غير معهود ووجه عدم الفرق في وجوب الكفارة بين العامد والناسي
قوله عليه السلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين فان قلت يسمى
عند تنويعهم اعم الحالف على الفعل او الترك فهو من الافعال الاختيارية فكيف يكون ناسي
قلنا [illegible] ذلك هو [illegible] وقد ترك بالنص لا بقول النص معارض بقوله عليه السلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان لانه محتمل ونص اليمين متفق فيكون الحلف او الحنث اي لا
فرق في وجوب الكفارة بين ما يكون في الحلف او الحنث وبين غيره اما المكره في الحلف فلما روينا
قوله ثلاث جدهن جد وهزلهن جد واما المكره في الحنث فلان الفعل الحقيقي لا ينعدم
بالاكراه وهو الشرط وكذا اذا حنث وهو مغمى عليه او مجنون لتحقق الشرط حقيقة
ولو كانت الحكمة رفع الذنب فالحكم يدار على دليله وهو الحنث لا على حقيقة الذنب كذا
في الهداية وتفصيله ما قال ان الحكمة في ايجاب الكفارات رفع الذنب و[illegible] المغمى عليه والمجنون
لا ذنب عليهما لعدم فهم الخطاب فكيف يجب عليهما الكفارة فقيل الحكم وهو وجوب
الكفارة دائر مع دليل الذنب وهو الحنث لا مع حقيقة الذنب كوجوب الاستبراء فانه دائر
مع دليل شغل الرحم وهو استحداث الملك لا مع حقيقة الشغل حتى انه يجب وان لم
يكن شغل اصلا بان اشترى جارية بكرا او اشتراها من المرأة وهذا سؤال
الغاية ان شئت فراجعه وهي اي الكفارة عتق رقبة اي اعتاقها او اطعام عشرة
مساكين كما في عتق الظهار اي يجزئ فيها ما يجزئ في الظهار من الرقبة وقد مر واطعامه
اي يجزئ فيها ما يجزئ في الظهار من الاطعام وقد مر ايضا او كسوتهم اي كسوة عشرة مساكين

مطلب الطعوم المذكورة

سطر فتح قوله او اطعام عشرة مساكين كل واحد منهم ثوبا يستر عامة بدنه هو الصحيح فلا يجزئ
السراويل لان لابسه يسمى عريانا في العرف وعن محمد هو الصحيح اي هو الصحيح احترز به عن ابي يوسف
وارتضى لا ما روي عن محمد ان ادناها ما يجوز فيه الصلاة فيجزئ السراويل على هذه الرواية
وفي رواية عن ابي يوسف ان اعطى السراويل المرأة لم يجزئه وان اعطى الرجل يجزئه ثم ان الاصل في
وجوب الكفارات قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط
ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فالواجب واحد من هذه الثلثة والعبد مخير
فيه لان كلمة او للتخيير فان عجز متن اي للفقر الظاهر وان عجز فهو بالواو تبرعا
اي عن احد من الثلثة عند الاداء اي عند ارادة اداء الكفارة لا عند الحنث بناء
المعتبر في الباب انما هو وقت التكفير حتى لو كان معسرا وقت الحنث فايسر وقت
التكفير كفر باحد هذه الاشياء الثلثة ولم يكفه الصوم ولو كان الامر بالعكس لا يكفر
باحدها بل يكفيه الصوم والاصل فيه ان شرعية البدل عند عدم القدرة على الاصل قال
تعالى فمن لم يجد فصيام ثلثة ايام كما قال في التيمم فلم تجدوا ماء فتيمموا ثم
معتبر حالة الاداء فكذا هنا المعتبر حالة الاداء صام ثلثة ايام متتابعات وقال
الشافعي لا يلزمه التتابع لاطلاق النص ولنا قراءة ابن مسعود رضي الله عنه فصيام ثلثة ايام
متتابعات وهي كالخبر المشهور فيزاد بها على الكتاب ولا يجوز التكفير قبل الحنث وقال الشافعي
يجوز التقديم اذا كانت بالمال بناء على ان اليمين عنده سبب في الحال فيكون الاداء بعد السبب
فاشبه التكفير بعد الجرح قبل الموت ولنا ان الكفارة لستر الجناية ولا جناية قبل الحنث لان
واليمين ليس بسبب لانه مانع غير مفض بخلاف الجرح لانه مفض ولو قدم لا يسترد
من المسكين لوقوعه صدقة ولا استرداد في الصدقة والكفارة تفوت فلهذا لا
ليس باهل لليمين لانها تنعقد لتعظيم الله تعالى ولا تعظيم مع الكفر وليس هو اهلا للكفارة لانها عبادة
حتى تتأدى بالصوم وليس الكافر من اهلها بخلاف التحليف في الدعاوى والخصومات

فان

فان قصد منه ظهور حق عرضه بالنكول او الاقرار والكفر لا ينافي ذلك وان حنث مسلما
وقال الشافعي ما لم يكفر بالمال لان اليمين تعقد للبر وهو من اهله ولا يصح يمين الصبي والمجنون
والنائم اما يمين الصبي والمجنون فلانعدام اهليتهما واما يمين النائم فلانعدام الاختيار
الذي هو عليه كالنائم ثم فصل لما فرغ من بيان ضروب الايمان والكفارات شرع في بيان حروف القسم
وبيان ما يكون يمينا وما لا يكون وحروف القسم الواو والباء والتاء لان كل ذلك معهود في الايمان
مذكور في القرآن والاصل فيها الباء ولهذا تدخل على المظهر والمضمر نحو بالله وبك لافعلن والواو بدل منها
لانه تدخل على المظهر الا نحو والله لافعلن ولا يقال وك لافعلن والتاء بدل من الواو ولهذا
اختصت بلفظ الله تعالى لانه اسم واحد وهو اسم ابيح قال تعالى تالله لافعلن ولا يقال ترب الكعبة وقد تضمر
الله افعله لان حذف الحرف من عادة العرب ايجازا ثم قيل وهو اختيار اهل البصرة ينصب
بانتزاع حرف الخافض وقيل يخفض وهو اختيار اهل الكوفة ويكون الكسرة دالة على المحذوف
ولو قال لله يكون يمينا لان معناه بالله اذ الباء واللام يتعاقبان قال تعالى آمنتم به آمنتم له
اي وقال ابن عباس دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج كذا في الكافي ومعنى
تمثيل المصنف بقوله لا الله افعله على حذف حرف النفي اي لا افعله والا يلزم ان يقول لافعلنه
لان نون التأكيد تلزمه في جواب القسم ولهذا قالوا اذا قال والله اصوم اليوم يحنث لان حرف
النفي فيه محذوف وتقديره والله لا اصوم والا يلزم ان يقول والله لاصومن واليمين بالله اي
بهذا الاسم الشريف او باسم من اسمائه تعالى كالرحمن والرحيم والحي وجميع اسمائه سواء تعارف
الناس الحلف بها او لا هو الظاهر من مذهب اصحابنا وهو الصحيح لان اليمين باسم
ثبت بقوله عليه السلام من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر والحلف بسائر اسمائه
حلف باسمه تعالى وما ثبت بالنص او بدلالته لا يراعى فيه العرف وقال بعض اصحابنا كل اسم لا يسمى
به غير الله كالله والرحمن فهو يمين وكل ما يسمى به غيره كالحكيم والعليم والقادر فان اراد
يمينا فهو يمين وان لم يرد به يمينا لم يكن يمينا والمصنف اختار هذا القول تبعا لصاحب المختار

ولهذا قال ولا يفتقر الى النية الا فيما يسمى به غيره اي غيره تعالى كالحكيم والعليم فانه يفتقر الى النية
او بصفة من صفاته يحلف بها عرفا كعزة الله وجلاله وكبريائه وعظمته وقدرته قال صاحب
الغاية والمراد بالاسم ههنا لفظ دال على الذات الموصوفة بصفة كالرحمن والرحيم والصفة
المصادر التي تحصل عن صفة اسمه تعالى باسماء فاعليها كالرحمة والعلم والعزة والقدرة والصفة على نوعين
صفة ذات وصفة فعل لانه اما ان يجوز الوصف به وبضده اولا والثاني صفة الذات كالعزة
والعظمة والعلم والاول صفة الفعل كالرحمة والغضب لجواز ان يقال رحم الله المؤمنين
ولم يرحم الكافرين وغضب على اليهود دون المسلمين ومشايخنا العراقيون على ان الحلف
بصفات الذات يمين وبصفات الفعل ليس بيمين ولا يلزمهم ان يكون وعلم الله يمينا والقدرة
لانه المقدور ولكنه ترك التحقيق بعض العلوم مشايخ ما وراء النهر على ان الحلف بكل صفة
تعارف الناس الحلف بها يمين وبكل صفة لم يتعارف ليس بيمين وهو مختار صاحب الهداية
انتهى والمصنف اختار ايضا هذا ولهذا قال يحلف بها عرفا لا بغير الله كالقرآن والنبي
والكعبة لما روينا من قوله من كان منكم حالفا فليحلف بالله او ليذر وروي ما اخرج الشيخان
عن نافع ان رسول الله صلى الله عليه وسلم ادرك عمر رضي الله عنه وهو يسير في ركب وهو يحلف بابيه
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله ينهاكم ان تحلفوا بآبائكم فمن كان حالفا فليحلف
بالله او ليصمت قال مولانا الفاضل سعدي افندي القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وليس
غيره تعالى بل هو من صفاته الازلية ولذلك لم يجعله صاحب الهداية مع النبي والكعبة في قرن
بل ذكره مستقلا وعلله بعدم التعارف انتهى يقول الفقير وانت خبير بان ما ذكره انما يتمشى
اذا اريد من القرآن ما هو غير مخلوق وهو الكلام النفسي ومن البين ان من حلف بالقرآن
لا يريد بل يريد النظم المتلو الحادث فتدبر ثم قال صاحب الهداية واما لو قال انا بريء من
النبي او من القرآن يكون يمينا لان البراءة منهما كفر اذا بر تعالى ولا بصفة لا يحلف بها
عرفا كرحمته وعلمه ورضاه وغضبه وسخطه وعذابه لان الحلف بها غير متعارف وقال الرازي

يمين

يمين والعمر بالفتح والضم البقاء الا ان الفتح غلب في القسم ولا يجوز فيه الضم قال في المبسوط لعمر الله يمين
باعتبار المعنى كانه تعالى لعمر الله هو البقاء والبقاء من صفات الذات فكانه قال والله
الباقي كذا في الغاية وكذا وايم الله قال صاحب الكافي معناه ايمان الله وهو جمع يمين عند الكوفيين
وقال البصريون معناه والله وكلمة ايم صلة اي كلمة مستعملة كالواو والتحقيق في قطع همزتها و
وصلها وغير ذلك وظيفة نحوية انتهى وقال صاحب الكافي ومعناه ايمن الله عند اهل الكوفة وهو جمع
يمين وعند اهل البصرة هو صلة القسم ومعناه والله انتهى يقول الفقير ولو قال المصنف
وكذا ايم الله بدون الواو لكان اولى لان كلمة ايم اذا كان صلة القسم عند البصريين تكون
بمنزلة الواو فلا تحتاج الى الاتيان بالواو بل يكون لغوا نعم يمكن ان يقال ان كان جمع يمين
كما هو مذهب الكوفيين لا يكون لغوا لكن لو لم يؤت به على ذكر التقدير ايضا لا يفوت معنى اليمين
قال صاحب الهداية والحلف بهذه اللفظ متعارف يحلف بها عادة ولم يرد نهي شرعي
وكذا لو قال بالفارسية سوكند مي خورم بخداي يكون يمينا لانه للحال وكذا قوله وعهد الله
وميثاقه لان العهد يمين قال الله تعالى اوفوا بعهد الله والميثاق عبارة عن العهد وكذا اقسم و
احلف واشهد وان لم يقل بالله فان هذه الالفاظ مستعملة في الحلف وصيغة الحال حقيقة
او لا وكذا يكون يمينا لو قال علي نذر او يمين او عهد وان لم يضف الى الله تعالى حتى اذا لم يف فعليه
كذا فعليه نذر فان نوى قربة من قرب الله يصح النذر بها لزمته وان لم ينو فعليه كفارة يمين لقوله
عليه السلام من نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين وكذا قوله علي يمين لان معناه موجب
يمين والعهد بمعنى اليمين قال مولانا محمد افندي في تعليقاته على الدرر الظاهر ان عدم الاضافة
بالنظر الى ظاهر اللفظ فان الاضافة بحسب المعنى لابد منها اذ اليمين لا تكون الا بالله فتأمل
انتهى وكذا قوله ان فعل كذا فهو كافر او يهودي او نصراني او بريء من الله يمين
يوجب الكفارة اذا حنث لانه لما جعل الشرط علما على الكفر فقد اعتقده واجب الامتناع لان
تحريم الشيء ايجاب ضده وقد صار كلامه عبارة عن الايجاب بشرط لا يصلح واجبا اذ الله علم

فصار ان يكون واجبًا لغيره والواجب لغيره لا بد له من موجب وليس ذا الا اليمين بالله وقد روي عن ابن
عباس رضي الله عنه انه قال من حلف بالتهود او التنصر فهو يمين ولا يصير كافرًا فالحنث فيها لو
علقه بماضٍ او مستقبل ان كان يعلم انه يمين وان كان عنده انه يكفر يصير به كافرا في الحال
الماضي وهذا اذا كان في مستقبل واما اذا كان في ماض كبيرة فعله فهو الغموس ولا يكفر فيها الا
عند ابي يوسف رحمه الله اعتبارًا للماضي بالمستقبل وهذا لانه قصد به اليمين ولم يقصد به تحقيقه
وقال محمد رحمه الله يكفر لانه علق الكفر بما هو موجود والتعليق بشيء كائن تنجيز فكأنه قال انا كافر
والاصح انه ان كان الرجل عالما يعرف انه يمين لا يكفر به في ماض او مستقبل وان كان جاهلا او عنده
انه يكفر بالحلف يكفر في ماض او مستقبل لانه اذا اقدم على ذلك الفعل وعنده انه يكفر به فقد رضي
انتهى قوله الكفر دليل غير واضح على المدعى لان المدعي انه ان كان جاهلا او عنده انه يكفر
بالحلف يكفر والدليل يثبت الشق الثاني فقط ولا يثبت الشق الاول وهو كونه جاهلا الا ان
يتكلف ويقال ان او بمعنى الواو او يحرف عنها لكن يبقى انه اذا كان غير عالم بكونه يمينا لا يكون
كافرا به مالم يكن حكم تعبر وقوله ان فعله فعليه غضب الله او سخطه او لعنته او هو زان او سارق
او شارب خمر او آكل ربا ليس بيمين اما قوله فعليه غضب الله او سخطه او لعنته فلانه دعاء
على نفسه ولا يتعلق ذكر بالشرط لانه غير متعارف واما قوله هو زان او سارق او شارب
خمر او آكل ربا فلان حرمة هذه الاشياء يحتمل النسخ والتبديل فلم يكن في معنى حرمة الاسم ولانه
ليس بمتعارف كذا في الهداية قال صاحب النهاية اما الزنا والسرقة فانهما لا يحتملان
النسخ ولكن ذكر الفعل المقصود بالزنا والعين المقصودة بالسرقة بعينها جاز ان يكون كل
منهما حلالا له بوجه النكاح وبملك اليمين فتحقق احتمال انقلابهما من الحرمة الى الحل بالسبب
نسخًا وتبديلا واما الخمر والربا فيحتمل النسخ اما الخمر فظاهر فانها كانت حلالا ثم نسخ
واما الربا فيحتمل النسخ ايضا وان لم يرد النسخ فحرمته الا يرى انه يحل في دار الحرب انتهى
قال صاحب العناية واقول في كلام صاحب النهاية لف ونشر على غير الترتيب وذكر لان قوله يحتمل

النسخ

النسخ يتحقق بشرب الخمر واكل الربا وقوله والتبديل يتعلق بالزنا والسرقة ويراد بالتبديل انقلابهما
للحل ذكره هذا الفائدة والجاري على ما ذكره صاحب النهاية اعادة والاولى اولى انتهى وكذا قوله
حقا لان الحق يراد به تحقيق الوعد ومعناه افعل هذا لا محالة فلا يكون يمينا او وحق
الله ليس بيمين عند ابي حنيفة ومحمد لان الحق اذا اضيف الى الله يراد به طاعة الله اذ
الطاعات حقوقه فيكون يمينا بغير الله وعن ابي يوسف لان الحق صفة من صفات
الله وهو حقيته فصار كانه قال والله الحق والحلف به متعارف فيكون يمينا ولو قال والحق يكون يمينا
اتفاقا على ما ليس وكذا قوله سوكند خورم بخداي يا بطلاق زنم قال صاحب الهداية في
شرحه او بطلاق زنم ثم قال في شرحه وقوله او بطلاق زن لان لفظة يا بالفارسية الواقعة
في عبارة الوقاية بمعنى او غير صحيحة فتدبر انتهى قال مولانا محمد الكواني في تعليقاته على
الشرح ويمكن دفعه بان المحكي مجموع قوله سوكند خورم بخداي يا بطلاق زنم فتكون كلمة يا من
كلام المحكي عنه لا من كلام المصنف ويفهم منه ان كل جزء ايضا لا يكون يمينا بقول المصنف ويكون
حاصله اذا قال سوكند خورم بخداي يا بطلاق زنم لا يكون يمينا وكذا اذا قال سوكند
خورم بخداي او قال سوكند خورم بطلاق زنم لا يكون يمينا ايضا غاية ما في الباب ان صاحب
الوقاية والمصنف يكونان كانهما بينا المسئلة الاولى صريحا والثانية والثالثة ضمنا تبعا
ومن حرم ملكه مثل ان يقول حرمت علي نفسي ثوبي هذا او طعامي هذا لا يحرم وان استباحه
او شيئا منه يعني عامل به معاملة المباح فعليه الكفارة وقال الشافعي لا كفارة عليه لان
تحريم الحلال تبديل المشروع فلا ينعقد به تصرف مشروع وهو اليمين كعكسه وهو تحليل الحرام ولنا ان
اللفظ ينبئ عن اثبات الحرمة فاما ان يثبت به الحرمة لعينها وهو غير جائز لانه قلب المشروع او
لغيرها باثبات موجب اليمين فيصار اليه اعمالا للفظ وتحصيل الاعمال اللفظ عند الامكان اصوب
قال صاحب العناية وبهذا التقرير يندفع ما قيل ان بين قوله لم يحرم وبين قوله ان
استباحه تنافيا لان الاستباحة انما تستعمل فيما فيه تحريم وقوله لم يحرم ينافيه وذلك لان قوله

لم يحرم معنا لم يحرم الا لعينه وقوله ان استباحه اثبات الحرمة لعينه انتهى وقوله كل حل
على حرام يحمل على الطعام والشراب الا ان ينوي غير ذلك والقياس ان يحنث عقيب فراغه
لمباشرته فعلا مباحا وهو التنفس ونحوه كما ذهب اليه زفر وجه الاستحسان ان المقصود وهو البر
لا يحصل مع اعتبار العموم فاذا سقط اعتباره ينصرف الى الطعام والشراب للعرف فانه يستعمل
فيما يتناول عادة واذا لم يكن العموم مرادا لا يتناول المرأة الا بالنية فاذا نواها كان
ايلاء كذا في صاحب العناية وهذا على ظاهر الرواية ومشايخ بلخ كابي بكر الاسكاف وابي
بكر [illegible] والفقيه ابي جعفر وبعض مشايخ سمرقند قالوا يقع به الطلاق بلا نية ان
[illegible] وعليه الفتوى انه تطلق امرأته بلا نية لغلبة الاستعمال ولوجود قرينة ان
ارادة العموم مشكلة لان بعض الافعال مباحة لا يمكن الامتناع عنها وارادة البعض الغير
غير معينة مع شيوع الحلف بالطلاق فيما بين الناس فالحمل على اليمين [illegible] اقرب كذا في مولانا
محمد الواني في تعليقاته على الدرر ومثله قوله حلال بروى حرام او حلال الله او حلال [illegible]
[illegible] انه الطلاق لم يصدق قضاء لانه صار طلاقا عرفا كذا في الكافي ومثله
قوله هرچه بدست راست گیرم بروى حرام فالصاحب الكافي قيل يحمل طلاقا بلا نية وهو
اختيار مشايخ سمرقند لان مراد العامة من هذا اللفظ الطلاق وقال بعض مشايخنا
لم يتضح لي عرف الناس في هذا لان من لا امرأة له يحلف به كما يحلف ذو الحليلة ولو
كان العرف مستفيضا في ذلك لما استعمله الا ذو الحليلة ولانه متى نص على لفظ التناول
باليد فالظاهر انه يراد به ما يتناول باليد وهو المأكول والمشروب فالصحيح انه يتقيد بالنية
وقالوا ان نوى الطلاق يكون طلاقا واما من غير دلالة فالاحتياط ان يتوقف الرجل فيه
ولا يخالف المتقدمين ولو قال هرچه بدست چپ گیرم بروى حرام قيل لا يكون طلاقا
الا بالنية لانه لا عرف فيه ولو قال هرچه بدست گیرم بروى حرام قيل لا يكون طلاقا الا بالنية
وقيل لا تشترط النية انتهى ومن نذر نذرا مطلقا ولم يعلقه بشرط ما كقوله لله علي صوم
شهر

شهر او معلقا بشرط يريده كقوله ان قدم غائبي فعلي كذا ووجد الشرط لزمه الوفاء بالمنذور
في الفصلين لقوله عليه الصلاة والسلام من نذر وسمى فعليه الوفاء بما سمى ومن نذر ولم يسم فعليه كفارة يمين
ولو علقه بشرط لا يريده كان زنيت تخير بين الوفاء والتكفير هو الصحيح وبه يفتى
وفي ظاهر الرواية ان علقه بشرط سواء كان يريده او لا وجد فعليه الوفاء بنفس النذر لا الكفارة
لاطلاق الذي رويناه انفا كذا [illegible] وروي ان ابا حنيفة رجع الى القول بالتفصيل قبل موته بسبعة ايام
وبه كان يفتي اسمعيل الزاهد وكثير من الائمة الحنفية وغيرهما كذا في الكفاية وذكر ان
كان نذرا ظاهرا يمين معنى لانه قصد به منع عن ايجاد الشرط اذ هو يمتنع عن التزام
ان الطاعة بالنذر مخافة ان لا يفي بها فيميل الى الجهتين شاء [illegible] اذا علق بشرط
يريد كونه لان معنى اليمين وهو قصد المنع غير موجود فيه لان قصده اظهار الرغبة فيما جعله شرطا
قال صدر الشريعة اقول ان كان الشرط حراما كان زنيت مثلا ينبغي ان لا يتخير لان التخيير للتخفيف
والحرام لا يوجب التخفيف انتهى ورده شراحه بان موجب التخفيف ليس هو الحرام بل وجود دليل
التخفيف لان اللفظ لما كان نذرا من وجه ويمينا من وجه لزمه ان يعمل بمقتضى الوجهين فعلم
بجزاء احدهما فلزم التخيير موجب التخفيف بالضرورة [illegible] يقول الفقير لا نسلم المقدمة
القائلة بان التخيير تخفيف لانه لو كان كل تخيير تخفيفا لما صح التخيير في الكفارات بين الخصال
الثلث في مقابلة ارتكاب القبيح وهو هتك حرمة اسم الله تعالى مثلا فان قيل في الكفارات معنى العقوبة
فالتخيير للتخفيف من هذه الجهة قلنا فيما نحن فيه الامر كذلك اذ كفارة اليمين والوفاء
بالنذر [illegible] معنى العبادة فيهما [illegible] ومن وصل بحلفه ان شاء الله فلا حنث
عليه يعني اذا حلف على فعل او ترك وقال يمين متصلا به ان شاء الله لا يحنث لما رويناه [illegible]
اللفظ موقوفا ومرفوعا من حلف على يمين وقال ان شاء الله فقد استثنى ومن استثنى فلا حنث
عليه ولا كفارة لكن لا بد من الاتصال لانه بعد الفراغ رجوع ولا يصح الرجوع في الايمان فان
هذا التعليل في مقابلة المنفصل لان الحديث باطلاقه لا يفصل بين المتصل والمنفصل قلت الدلالة

من النصوص وغيرها على لزوم المقصود هي التي توصيلا لاتصال فان جواز الاستثناء المنفصل ينفي
انواع العقود كلها من البيوع والانكحة وغيرها فانه يكون لازمة ونقض كلمة [illegible] لكن
فيحمل حديث الاستثناء على الاتصال توفيقا بين الادلة وقد روي عن ابن عباس جواز الاستثناء
منفصلا وقد ذكرنا تفصيله في باب تعليق الطلاق **باب اليمين في الدخول والخروج**
والاتيان والسكنى وغير ذلك لما كان انعقاد اليمين على فعل شيء او تركه لم يكن بد من ذكر
انواع الافعال الواردة في اليمين فذكرها في الباب وقدم الدخول والخروج والسكنى والاتيان
على غيرها من الاكل والشرب ونحوهما لان اول ما يحتاج اليه الانسان الذي يتحقق منه اليمين
وجود مسكن يدخل فيه ويخرج منه ويأتي اليه ثم تتوارد عليه سائر الافعال من الاكل والشرب وغيرهما
واليه وقعت الاشارة في قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم لعلكم
تتقون الذي جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات
رزقا لكم وهذا لانه ذكر الثمرات بعد جعل الارض فراشا كذا في شرح الهداية ثم ان الاصل
ان الالفاظ المستعملة في الايمان مبنية على العرف عندنا وعند الشافعي على الحقيقة لانها حقيقة
بان يراد دون المجاز وعند مالك على معاني كلام القرآن [illegible] محمد [illegible] في تعليقنا على
[illegible] الظاهر ما اختاره ائمتنا فان معنى [illegible] هو الاكثر خطورا بالبال فيجب
اعتباره [illegible] هذا الاصل [illegible] صاحب [illegible] في قلنا ان غرض الحالف ما هو المتعارف فيتقيد به
الا ترى ان من حلف ان لا يستضيء بالسراج او لا يجلس على البساط فاستضاء بالشمس او جلس على
الارض لا يحنث وان سمى في القرآن الشمس سراجا والارض بساطا انتهى حلف لا
يدخل بيتا فدخل الكعبة او المسجد او البيعة او الكنيسة البيعة معبد النصارى والكنيسة معبد
اليهود وقيل عكسه لا يحنث لان البيت ما اعد للبيتوتة وهذه البقاع ما بنيت لها وان
سمى الله الكعبة بيتا في قوله ان اول بيت وضع للناس للذي ببكة مباركا الآية وكذا
البيوت [illegible] في قوله في بيوت اذن الله ان ترفع الآية [illegible] لان بناها

على الرواية الفاظ [illegible] وما ذكر بعضهم انه اذا حلف لا يهدم بيتا فهدم بيت
العنكبوت يحنث فذلك بعيد لكونه مخالفا للاصل المذكور ولكونه مخالفا للرواية الا ترى انه في شرح
[illegible] لو حلف لا يخرب بيتا فخرب بيت العنكبوت لم يحنث وان سماه الله بيتا انتهى
وكذا لو دخل دهليزا وهو بالكسر ما بين الباب والدار فارسي معرب او ظلة باب الدار وهي التي تكون على
باب الدار ولا يكون فوقها بناء ولو كان فوقها بناء لا يسمى ظلة واذا كان [illegible] على باب الدار
[illegible] على السكة لم يكن بيتا فلا يحنث ان كان لو اغلق الباب يبقى خارجا والا اي وان
[illegible] خارجا لو اغلق الباب يحنث [illegible] الدهليز والظلة جميعا [illegible]
[illegible] يعني اذا كان الدهليز بحال لو اغلق الباب يبقى خارج البيت واما اذا كان
[illegible] لو اغلق الباب يبقى داخل البيت وهو مسقف يحنث لانه يصلح للبيتوتة وكذا الظلة
[illegible] الذي يكون على باب الدار ولا يكون فوقه بناء ليس ببيت لانه لا يبات فيهما وفي صاحب
الهداية وقيل اذا كان الدهليز بحيث اذا اغلق الباب يبقى داخلا وهو مسقف يحنث لانه يبات فيه
[illegible] انتهى نقل المصنف الظاهر من تقرير صاحب الهداية ان يكون التردد [illegible] والتفصيل مختصا بالدهليز
[illegible] سياقه وسباقه ان [illegible] كما لو دخل صفة فانه يحنث بدخولها لانها
تبنى للبيتوتة فيها مع ان البيت اسم لمبني مسقف يبنى للبيتوتة سواء كان حيطانها اربعة او
ثلاثة وهذا المعنى موجود في الصفة فتسمى بيتا ولها اسم البيت فيحنث بدخولها الا ان ينوي [illegible]
[illegible] صاحب الهداية هو الصحيح وقيل لا يحنث في الصفة ايضا اي كما لو دخل دهليزا او ظلة
باب دار بحيث لو اغلق الباب يبقى خارجا قال صاحب العناية وقيل هذا اذا كانت الصفة
ذات حوائط اربعة وهكذا كانت صفافهم في الكوفة ذكر [illegible] القاضي انه قال ان
[illegible] المسألة مشكلة علي حتى دخلت الكوفة فرأيت صفافهم ذوات حوائط اربعة على هيئة
البيوت فعلمت ان الايمان وضعها على تعارفهم [illegible] لو دخل دارا خربة لا يحنث
[illegible] لا يدخل هذه الدار فدخلها خربة [illegible] او بعد ما [illegible] وبنيت دارا اخرى حنث

الدهليز بالكسر [illegible] ما بين الباب والدار [illegible]
[illegible]

قوله كذا وقع في نسخ الكافي التي عندنا بالزيادة والنقصان تتبع [illegible]
ح

قوله لان البيت [illegible] ما اعد للبيتوتة [illegible]

لان الدار اسم للعرصة عند العرب والعجم يقال دار عامرة ودار غامرة بالغين المعجمة ضد العامرة وكم من دار
يذكر فيها ما قيل الدار دار وان زالت حوائطها والبيت ليس ببيت بعد انهدامه وقال النابغة الذبياني
محلها ومقامها وقالت النابغة يا دارمية بالعلياء فالسند اقوت وطال عليها سالف الامد
لان الكلام ابلغ في التعريف فاغنت عن الوصف الذي وضع للتوضيح فاستوى وجودها وعدمها
تعلقت اليمين بذاتها وذاتها باقية بعد انتقاض الحيطان وزوال الجدران وفي الغائب الوصف
لان الغائب يعرف بالوصف فيتعلق اليمين بدار موصوفة بصفة فلا يحنث بعد زوال تلك الصفة
قيل ما ذكر ان الصفة في الحاضر لغو لا يصح فانه لو حلف ان لا ياكل هذا الرطب فاكله بعد ما صار
تمرا لا يحنث ولو كانت الصفة ملغاة في الحاضر لحنث قلنا الصفة في الحاضر لغو الا اذا كانت
داعية الى اليمين كما في مسئلة الرطب لانه ربما يتضرر باكل الرطب دون التمر وصفة كون الدار بناء
لا تدعو الى ترك الدخول فتعلقت اليمين بالاصل دون الوصف كما لو حلف ان لا يكلم هذا الصبي
لم يتقيد بزمان صباه لان الصبا لا يدعو الى اليمين بل داعي الى الشفقة والرحمة ولذلك قال
وفضل قال عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك التكلم ترك الترحم
فتعلقت اليمين بالذات دون الصفة فانه قال لا اكلم هذا الى ان قال ولصاحب الدرر هنا
اعتراض على صدر الشريعة لم ار في ايراده فائدة ويكون هنا موافقة ودعوى ان كتب الباب
فارجع اليها وكذا يحنث لو وقف على سطحها اي سطح الدار لان السطح من الدار الا ترى ان
المعتكف لا يفسد اعتكافه بالخروج الى سطح المسجد ولا يجوز للجنب الحائض الوقوف عليه وقيل
لا يحنث به اي بالوقوف على سطحها في عرفنا لانه لا يسمى داخلا بالوقوف على السطح الا ترى ان
المكان وينبغي ان لا يحنث ان كان الحالف من بلاد العجم وعليه الفتوى لان الصاعد على السطح
والحائط لا يسمى داخلا في عجم الا ترى انه يقال هو على السطح ولا يقال هو في الدار
اما ان كان الحالف من بلاد العرب يحنث وهو جواب الاصل لان السطح والحائط من الدار
يدخلان في البيع بلا ذكر ومن نام على سطحها اذا بات الليلة في داري لا يكذب

دار

ولو دخل طاق بابها اي باب الدار او دهليزها ان كان لو اغلق الباب يبقى خارجا لا يحنث والا
حنث سر النقشبندي كيفية اكثر هذا التفصيل في دهليز الدار بعدما فسروا الدهليز بما بين الباب
الدار وهذا ظاهر ولعمري ان وجود هذا التفصيل فيه بعدما فسروا به يفتقر الى تمييز الا ان
يتكلف تامل في وجه التكلف حتى تصل الى حقيقة الحال والعلم والحقيقة الا الحكم المتعال وهذا السؤال
وارد ايضا فيما سوى ولا يدخل بيتا فدخل دهليزا او ظلة على الدار يسمى بها او صار مسجدا او حماما او بستانا
او بيتا الفرق بين الدار والبيت مرتب بعدما خربت الدار متعلق بجميعها فدخلها الحالف لا
يحنث لانها لم تبق دارا لاعتراض اسم آخر عليها ومنصرفة عرف لم اعود الى الذكر الكلم
البيت ثم انهدمت لا يسمى دارا ولم يبق وكذا لا يحنث لو دخل بعد انهدام الحمام واشباهه
ولو قال لا يدخل هذه الدار فجعلت حماما او مسجدا او بستانا ثم انهدمت هذه الاشياء فدخل العرصة
لا يحنث ايضا لان اسم الدار قد زال بالكلية باعتراض هذه الاسماء عليها وبانهدامها
يعود اسم الدار وفي لا يدخل هذا البيت فدخله بعد ما انهدم البيت وصار صحراء او بعدما بني
بيتا او لا يحنث اما اذا انهدم وصار صحراء فلان اسم البيت عنه فانه لا يبات فيه
اذا بني بيتا اخر فلان الاسم لما زال بالانهدام اذ البناء معنى اصيل في البيت صار البناء
غير الاول لانه بصفة جديدة حتى ما لو سقط السقف وبقي الحيطان فانه يحنث بدخولها
لانه يبات فيه والسقف وصف فيه ولان الكلام بادية فكرار بيوتهم خاوية على
عروشها فهي بيوت منهدمة السقوف وفي لا يدخل هذه الدار وهو فيها والحال ان الحالف
فيها اي في الدار لا يحنث ما لم يخرج ثم يدخل استحسانا والقياس ان يحنث بالمقام فيها
لان الدوام له حكم الابتداء وجه الاستحسان ان الدخول لا دوام له لانه انفصال من
الخارج الى الداخل فيكون له دوام كذا في الهداية فالطلاق الانتقال يدل الانفصال
لان الدخول كون بحركة ابتداء منتقلة ولكن معطوفا على الفصل وهذا بعينه بل ما ذكر
صاحب الهداية اولى حيث يخرج عنه ما اذا وضع احد رجليه في الداخل والاخرى في الخارج

بحلف ما ذكره انتهى تعول بعضهم اذا لم يصدق الانتقال بما اذا اوضع اموري جليه في الاول
والاخري في الخايع كيف يصدق عليه الانفصال والحال ان تسمية الحركة الاينية نقل بكليته م
توضح اولويته اطلاق الانتقال بدل الانفصال البتة تدبر وفي لا يلبس هذا الثوب وهو
لابسه او لا يركب هذه الدابة وهو راكبها او لا يسكن هذه الدار وهو ساكنها الحق
اي شرع في النزع اي نزع الثوب وفي النزول من الدابة وفي النقلة اي نقلة متاعه بها من غير
لبث متعلق بالجميع لا يحنث وقال زفر يحنث لوجود الشرط ولنا ان اليمين تعقد للبر فيستثنى
منها زمان تحققه والا اي وان لم يأخذ في النزع والنزول والنقلة ولبث ولو
ساعة لطيفة حنث لان هذه الافعال لها دوام بتجدد امثالها حتى يضرب لها مدة
يقال ركبت يوما ولبست يوما بخلاف الدخول اذ لا يقال دخلت يوما بمعنى المدة والتوقيت
وان جاز بمعنى الظرف قال صاحب العناية ولو نوى ابتداء اللبس لا يصدق لانه خلاف
كلامه فلهذا يحنث باللبث ثم من لا يسكن هذا البيت او هذه الدار لا بد من خروجه بجميع
متاعه حتى لو بقي وتد من متاعه حنث لان يمينه انعقدت على السكنى الذي كان
يسكن بنفسه ومتاعه واهله فيكون ساكنا ببقاء اهله ومتاعه فيها عرفا وهذا لان
السكنى عبارة عن الكون في مكان على سبيل الاستقرار والدوام فالحالف المحلف لا يعد
ساكنا فيه والسكون فيه على سبيل الاستقرار والدوام يكون بهذه الاشياء قال صاحب
الكافي وهذا اذا كان الحالف في عيال غيره او كان ابنا كبيرا ساكنا
مع ابيه او كانت امرأة فلا يحنث بترك متاع فيها لان المعتبر هنا سكونه فقط ثم انما
هذا اذا كانت اليمين بالعربية فانه قال بالفارسية من بدين خانه ... فخرج
بنفسه بعزم ان لا يعود لا يحنث وان خرج بعزم ان يعود يحنث وعند ابي يوسف
يعتبر نقل الاكثر اقامة له مقام الكل لان نقل الكل قد يتعسر فيعتبر الاكثر قال صاحب
الكافي وعليه الفتوى وعند محمد يعتبر نقل ما يقوم به كدخدائيته اي يعتبر نقل ما لا

في البيت الآن الاشتغال دون ما لا حاجة اليه في الاشتغال وهو الاحسن والارفق بالناس
والادون بالتبعية قال صاحب الكافي قالوا هذا الاحسن في نقل الامتعة واما الكل فلا بد
من نقل الكل وقال صاحب الاختيار ولو كان غنيا فاخذ في نقل الامتعة من حين حلفه حتى بقي
اذ كثيرا لم يحنث هكذا ايضا عن محمد وكذا لو كان في طلب مسكن اياما حتى وجد لم يحنث
اذا لم يترك الطلب في هذه الايام انتهى ثم لا بد من نقلته الى منزل آخر حتى لو بقي يتم نقلته
السكة او المسجد قال صاحب الاختيار ولو انتقل الى السكة او الى المسجد قيل يبر وكذا
منزل آخر وقيل يحنث لانه لما لم يتخذ وطنا آخر بقي وطنه الاول كالمسافر اذا خرج
بلده مصر فما لم يتخذ وطنا آخر حتى قرب منه اتم الصلاة لان وطنه لم يتغير وكذا
ما ذكر ابو الليث لو انتقل الى السكة وسلم الدار الى صاحبها او آجرها وسلمها
بر في يمينه وان لم يتخذ دارا اخرى لانه لم يبق ساكنا انتهى ما في الاختيار ويقول
الفقير وهو الارفق لعل المتوفى عليه وكذا من لا يسكن هذه المحلة لا بد من خروجه بجميع اهله
ومتاعه عند ابي حنيفة وعند ابي يوسف يعتبر نقل الاكثر وقال محمد يعتبر نقل ما يقوم به
كدخدائيته ومن لا يسكن هذه البلدة او القرية يتم بخروجه وترك اهله ومتاعه فيها
في البلدة او القرية لان الرجل يكون اهله في بلدة وهو يسكن في بلدة اخرى وكذا القرية
قال بعضهم القرية بمنزلة الدار والمحلة قال صاحب العناية والحاكم ذكر القرية في ليس
الا ومن لا يخرج من المسجد مثلا فامر حمله واخرجه حنث لان فعل المأمور مضاف
الى الآمر فصار كما اذا ركب دابة فخرجت الدابة ولو حمل واخرج بلا امر مكرها او راضيا
لا يحنث اما اذا اخرج مكرها فلان الفعل لم ينتقل اليه لعدم الامر واما اذا حمل واخرج
بلا امر راضيا فلان الانتقال بالامر لا بمجرد الرضا واما اذا اهدد حتى فخرج بنفسه
حنث لوجود الفعل منه ومثله لا يدخل حتى لو امر بحمله وادخله حنث ولو حمل وادخل
بلا امر مكرها او راضيا لا يحنث ومن لا يخرج من داره الا الى جنازة فخرج اليها ثم

مسكين م

لو كان في طلب مسكن اخر اياما حتى وجد لم يحنث اذا لم يترك الطلب في هذه الايام

الى

الى حاجة لغيره لا يحنث لان موجود ضع مستثنى وهو بعده كلي يخرج لان الخروج عن الانتقال من الداخل الى الخارج ولم يوجد ومن لا يخرج الى مكة فخرج يريدها ثم رجع لوجود الخروج على قصد مكة وهو الشرط اذ الخروج كما ذكرنا آنفا هو الانفصال من الداخل الى الخارج ومن لا يأتيها لم يحنث ما لم يدخلها لان الاتيان عبارة عن الوصول ولم يوجد وفي الخروج في الاصح وقال ان هنا ثلاثة الفاظ الخروج والاتيان والذهاب فالاول لا يشترط فيه الانفصال بمجاوزة العمران قاصدا لذكره دون الوصول قال الشيخ ومن يخرج من بيته مهاجرا الى الله ورسوله الآية اراد به الانفصال والثاني شرطه الوصول قال الشيخ فأتيا فرعون فقولا الآية فاذا وصل حنث سواء كان قاصدا او لم يكن والثالث اختلف فيه المشايخ نصير بن يحيى هو بمنزلة الاتيان لقوله تعالى اذهبا الى فرعون ومراد به الاتيان وقال محمد بن سلمة هو بمنزلة الخروج لان الذهاب والخروج يستعملان استعمالا واحدا يقال ذهب الى مكة وخرج الى مكة بمعنى واحد قال الشيخ انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت والاذهاب بالازالة فيكون الذهاب زوالا فلا يشترط فيه الوصول قال صاحب الهداية وهو الاصح لانه عبارة عن الزوال انتهى يريد ان كون الاذهاب ازالة لا يستلزم الوصول الى المحل لغة فكذا الذهاب الذي هو الزوال لا يشترط فيه الوصول ايضا قال صاحب الكافي وهذا الاصل فيما اذا لم يكن له نية فان نوى الخروج او الاتيان فعلى ما نوى لانه يحتمل كلا منهما انتهى ومن ليأتينه فلم يأته حتى مات حنث في آخر اجزاء حياته لان البر قبل ذلك مرجو وان قيد الاتيان بغد ان استطاع يعني لو حلف ليأتينه غدا ان استطاع فهو محمول على سلامة الاسباب وعدم الموانع دون القدرة الحقيقية اعلم ان الاستطاعة تطلق على معنيين احدهما سلامة الاسباب والآلات قال الشيخ ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا فسره رسول الله صلى الله عليه وسلم بالزاد والراحلة والثاني القدرة الحقيقية التي يترتب عليها الفعل عند ارادته ارادة

جازمة يخلقها الشيخ عند قصد الفعل لا قبله عندنا قال الشيخ ما كانوا يستطيعون السمع على ما تقرر في كتب الكلام اذا عرف هذا فاعلم ان فيما نحن فيه كلامه ينصرف الى الاول دون الثاني لانه هو المتعارف بين الناس فلو الظاهر فلو لم يأت ولا مانع فيه من مرض او سلطان حنث ولو نوى الاستطاعة الحقيقية بين حقيقي الله صدق ديانة لا قضاء في المختار لانها مما يقع عليه اسم الاستطاعة قال الشيخ ولن تستطيعوا ان تعدلوا فما استطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقبا الا انه خلاف الظاهر لان المتعارف هو الاول فلا يصدقه القاضي ويصدق فيما بينه وبين الشيخ لانه نوى حقيقة كلامه وهذا بناء على انه اذا نوى حقيقة كلامه والظاهر لا يخالفها صدق ديانة وقضاء وان كان يخالفها ففي تصديقه قضاء روايتان وفي المختار عدم التصديق ولهذا قال في المختار ومن لا تخرج امرأته الا باذنه اي باذن شرط الاذن لكل خروج لان الاصل ان النكرة في موضع النفي تعم وان الفعل يدل على المصدر فان المستثنى يكون من جنس المستثنى منه وان الباء تقتضي ملصقا به فيصير التقدير لا تخرج امرأته خروجا الا خروجا ملصقا باذنه فيكون ما وراء الخروج المقرون بالاذن باقيا تحت الحظر العام فيحنث اذا وجد الخروج لا عن اذنه لوجود شرط الحنث كقوله ان خرجت من الدار الا بملحفة فانت طالق فخرجت بملحفة لا تطلق ولو خرجت بلا ملحفة تطلق ولو نوى الاذن مرة صدق ديانة لا قضاء لانه محتمل كلامه لكنه خلاف الظاهر لكونه مخالفا لمقتضى الباء ومن لا تخرج امرأته الا ان اذن يكون الاذن مرة فلا يحنث ان خرجت بلا اذن بعد ما خرجت باذنه مرة لانه لا يمكن حمله على حقيقة الاستثناء لان الاذن ليس من جنس الخروج فحمل على الغاية لمناسبة بينهما فان الغاية قصر لامتداد المغيا وبيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وان اراد الا وقت اذني بان يحمل المصدر حينا فيجب لكل خروج اذنه والحيلة انه اذا اذن مرة فخرج ثم خرج مرة اخرى بلا اذن فعلى التأويل الاول لا يحنث وعلى الثاني يحنث فله

وقيل يصدق قضاء ايضا لما ثبت انه نوى حقيقة كلامه ح

ما بل

يحنث بالشروع في الصلاة وقوله الا ان اذن لك كحتى اذن عندنا ولو قال حتى اذن لك
لما مرة سقطت اليمين وله يحنث بعد ذلك ان خرجت بغير اذنه لان حتى للغاية فيفيد ما ثبت
ما قبلها وله صدر الكلام فكذا هنا وعند الفراء الا باذني فيحنث لان ان مع الفعل بمصدر بلا
للمصدر ما تقتضيه الا نصلية فوجب تقدير الباء فيصير كقوله الا باذني وفيما قال تجوز الاستثناء
والحمل على المجاز ما امكن لانه حقيقة في الغاية مجاز ولنا قوله تعالى الا ان تغمضوا فيه بالاتفاق
بكم الى حتى تغمضوا وحتى ان يحاط بكم انتهى واعترض علينا بقوله تعالى لا تدخلوا بيوت النبي
الا ان يؤذن لكم وكان تكرار الاذن لازما واجيب بان ذكر بدليل آخر هو قوله ان
ذلكم كان يؤذي النبي كذا في العناية وفي لا تخرج الا باذنه لو اذن لها فيما اي الخروج مرة
شاعت بغير اذن حنث ان خرجت الا باذني فانت طالق ثم قال لها اذنت لك ان تخرجي كلما
شئت ثم نهاها عن الخروج فخرجت لا يحنث عند ابي يوسف لانه لما اذن لها بالخروج مرة
فقد اتصل الاذن بجميع الخروجات ممكنة ففات شرط الحنث وهو الخروج بغير اذن فبطل اليمين
لفوات شرطها وبالنهي لا يعود خلافا لمحمد لان الاذن بطل بالنهي فكان خروجا بغير اذن
ولو ارادت امرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق او ارادت ضرب العبد فقال ان ضربت
فانت طالق يتقيد الحنث بالفعل اي الخروج او الضرب العبد فورا حتى لو لبثت ثم فعلت
او ضربت لا يحنث وهذه تسمى يمين الفور وهو من افراد ابي حنيفة [illegible] اذا [illegible]
ثم سميت به الحالة التي لا لبث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان وخرج من ساعته من فوره
ثم ان ابا حنيفة رحمه الله تفرد باظهار هذه اليمين اي باستنباطها ولم يسبقه احد بها وكانوا
من قبل يقولون اليمين نوعان مطلقة كلا يفعل كذا وموقتة كلا يفعل كذا اليوم ثم خرج
ابو حنيفة رحمه الله قسما ثالثا وهو اليمين الموقتة معنى المطلقة لفظا وقد اخذه
من حديث جابر وابنه حين دعيا الى نصرة رجل فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه
ذكره ولم يحنثا ووجهه انه مراد المتكلم الزجر عن تلك النصرة والضربة عرفا فيتقيد بذلك الحال

بعيد

بعيد بالحالة [illegible] وقوله اعتبارا [illegible] فلو قال لآخر اجلس فتغد معي فقال ان تغديت فكذا
لا يحنث بالتغدي لا معه والقياس ان يحنث وهو قول زفر والشافعي رحمهما الله لانه عقد يمينه
على مطلق الغداء فيتناول كل غداء كما لو قال ابتداء والله لا اتغدى ولنا انه عقد يمينه على
غداء بعينه وهو الغداء المدعو اليه فلا يحنث بغداء آخر كما لو نص عليه وقال ان تغديت
هذا الغداء فكذا وهذا لان كلامه خرج جوابا لسؤاله وقد امكن ان يجعل جوابا اذ لم
يزد على الجواب فيجعل جوابا والسؤال وقع عن غداء بعينه واذا ثبت هذا في السؤال ثبت
في الجواب لان الجواب يتضمن اعادة ما في السؤال فكانه قال ابتداء لان كلاما لم يخرج جوابا
لا يتقيد بل خرج ابتداء وهو مطلق فانصرف الى كل غداء ولو تغدى لا معه في ذلك
اليوم الا ان قال ان تغديت اليوم فيحنث بالتغدي في اليوم سواء كان معه او لا معه
لانه زاد على حرف الجواب فيجعل مبتدأ لان في تطبيقه على السؤال الغاء الزيادة فان قيل
الزيادة لا تنافي كونه جوابا للسؤال الا ترى الى قوله تعالى هي عصاي اتوكأ عليها واهش
بها على غنمي ولي فيها مآرب اخرى في جواب قوله وما تلك بيمينك يا موسى كيف زاد على مقدار
الجواب وهو ان يقول عصاي ولم يخرج عن كونه جوابا اجيب بان كلمة ما تستعمل للسؤال
عن الذات وللسؤال عن الصفة وحيث وقعت في هذا السؤال اشتبه على موسى عليه السلام ان السؤال
وقع عن الذات او الصفة فجمع بينهما ليكون مجيبا عن كل منهما قال صاحب النهاية الى هذا اشار
في الفوائد الظهيرية قال صاحب العناية وفيه نظر لان اهل اللغة قالوا ان ما يسأل به
عن وصف العقلاء والعالم يكون عاقلا [illegible] الاوصاف المستندة الى موسى عليه السلام
لا يكون اوصافا وليس ما وقع للاكثر اوصافا للعصا وكان هو الفاضل [illegible] قال العلامة
الشريف في شرح المفتاح استعمال ما في السؤال عن وصف او العلم او غيرهم كثير في اللغة فيما
ذكره الشارح بحث ثم قال وانه يجيب بانه لا مانع من ان ما وقع لحيث يكون اوصافا للعصا
انتهى ثم قال صاحب العناية اقول الزيادة على موضع الجواب لا تخرجه عن كونه جوابا البتة وانما
يجعل كلاما مبتدأ اذا كان ثمة مصرف يمكن حمله عليه اعمالا للزيادة كما في مسألتنا

الآية ذكرنا لم تعرف الزيادة على كونه دابة وإن حلف لا يركب دابة فلان فالأصل فيه أن الدابة في اللغة كل ما يدب من الحيوان أي يتحرك ماشيا على وجه الارض قال الله تعالى وما من دابة في الارض إلا على الله رزقها ويتعلق الركوب بها فيتقيد ما يركب منها عادة كالفرس والبغل والحمار والجمل والبقر والجاموس والفيل في القياس واستحسن العلماء في عقد اليمين حملها على ما يركب في غالب البلدان وهو الخيل والبغال والحمير أخذا من قوله تعالى والخيل والبغال والحمير لتركبوها ذكر الركوب في هذه الانواع الثلاثة وأما في الانعام فقد ذكر منفعة الاكل بقوله والانعام خلقها لكم الآية ولأنه من العرف فإنه إذا قيل ركب فلان دابة لم يفهم منه أحد أنه ركب البقر أو الفيل وإن كان يركب في بلاد الهند إلا إذا نوى جميع ذلك فيكون على ما نوى لأنه نوى حقيقة كلامه فركب دابة عبد مأذون لا يحنث إلا أن ينواه وهو غير مستغرق بالدين يعني إذا قال لا يركب دابة فلان فركب دابة عبد المأذون سواء كان مديونا أو غير مديون لا يحنث عند أبي حنيفة إذا لم ينو لأن مركب العبد يضاف إلى العبد عرفا وشرعا قال النبي صلى الله عليه وسلم من باع عبدا وله مال فهو للبائع وأما إذا نوى مركب دابة عبد فيحنث بركوب دابة عبد إذا لم يكن مديونا أو كان مديونا غير مستغرق وأما إذا كان عليه دين مستغرق لا يحنث وإن نوى لأنه لا ملك للمولى فيه عنده وعند أبي يوسف يحنث مطلقا أي سواء كان غير مديون أو مديونا غير مستغرق أو مديونا مستغرقا إن نواه لأن دين العبد وإن كان لا يمنع وقوع الملك للمولى عنده إلا أنه يضاف إلى العبد فيختل الإضافة إلى المولى فلا يدخل تحت مطلق الإضافة إلا بالنية وعند محمد يحنث مطلقا أي سواء كان غير مديون أو مديونا مستغرقا أو غير مستغرق وإن لم ينو لاعتبار حقيقة الملك إذ الدين لا يمنع وقوع الملك عندهما

وفيه تشديد عليه انتهى م

باب اليمين في الأكل والشرب واللبس والكلام

قد ذكرنا أن أول ما يحتاج إليه الإنسان المسكن ثم الأكل والشرب واللبس وهذا الباب لبيان اليمين على الثلاثة المذكورة والكلام الذي له يوصف اليمين الآتية وقدم على سائر الأيمان الآتية من اليمين على العتق والطلاق والبيع والشراء والحج والصوم والصلاة لأنها من أنواع الكلام في الكثير يشتمل على ذكر النوع بقول الفقير لو ذكر اليمين على الكلام ربما بعلامة وعلم مذهبه في بعض الكتب كما وقع في الهداية والكافي وأكثر الكتب لكان أنسب قال ومن حلف لا يأكل من هذه النخلة فهو محمول على ثمرها ودبسها غير المطبوخ بل يحصل بالسيلان لأنه أضاف اليمين إلى ما لا يؤكل وهي النخلة فينصرف إلى ما يخرج منها لأن الحقيقة إذا تعذرت أو صارت مهجورة يصار إلى المجاز وما يخرج منها صالح لكونه مجازا لأن ما لا يؤكل سبب لما يخرج منه فيكون ذكر السبب وإرادة المسبب وهو مجاز شائع لكن بشرط أن لا يتغير بصنعة جديدة وعن هذا قيد دبسها بغير المطبوخ وقال لا يحنث بنبيذها وخلها ودبسها المطبوخ لأنها وإن كانت مما يخرج منها إلا أنها تغيرت بصنعة جديدة قال صاحب العناية وقيد الدبس بالمطبوخ وإن كان الدبس لا يكون إلا مطبوخا احترازا عما إذا أطلق اسم الدبس على ما يسيل على ما ذكره في مواضع الخضرة وعين انتهى ولو أكل من عين النخلة لا يحنث لأنها حقيقة مهجورة ولا يأكل من هذه الشاة فهو واقع على اللحم دون اللبن والزبد لأن عين الشاة مأكول فانصرف اليمين إلى اللحم خاصة فلا يحنث باللبن والزبد والسمن والزبد بضم الزاي المعجمة معروف والسمن بفتح السين المهملة وكسرها معروف أيضا ومن لا يأكل من هذا البسر فأكله رطبا لا يحنث وكذا إن لا يأكل من هذا الرطب أو اللبن فأكله تمرا في الأول وشيرازا في الثاني لا يحنث لأن هذه صفة داعية إلى اليمين فتتقيد بها وقد مر في الكافي وعن أن الصفة في معين لغو إلا إذا كانت داعية إلى اليمين كما في هذه المسائل إذ ربما يضر البسر ولا يضر الرطب وكذلك العكس وربما يضر اللبن ولا يضر الشيراز والشيراز بكسر الشين المعجمة وسكون الياء مثناة وبعدها راء مهملة وبعدها ألف وبعدها زاي معجمة اللبن الذي استخرج ماؤه بخلاف ما لو حلف لا يكلم هذا الصبي فكلمه شابا أو شيخا أو لا يأكل هذا الحمل فأكله كبشا فإنه يحنث لأن هجر الأوصاف غير داعية إلى اليمين أما الصبي فلأن الشرع أمرنا بالترحم بالصغار والصبيان ومداراة الصبيان وأما الحمل فلأن الامتناع عن لحم الحمل أقل من الامتناع عن لحم الكبش فلم تكن الصفة داعية إلى اليمين فتقيدت الذات بوجودها.

قوله الفقير يمكن ان يخرج من هذه مسائل وضابطها بمسئلة لغوية وهي انه اذا حلف
لا يكلم هذا الامرد او الغلام فكلمه بعد ما صار ملتحيا او شيخا ينبغي ان لا يحنث لان الصفة
فيها داعية الى اليمين عند اعتبار الوقوع في العقد تدبر ومن لا ياكل بسرا فاكل رطبا لا يحنث
لانه ليس ببسر والفرق بين هذه المسئلة وبين ما تقدم ان صفة البسرية والرطبية وصف ناقصة في اليمين
مقتضى قولهم الصفة في معين لغو ان يكون لغوا لكنها لم تلغ لكون الصفة داعية الى اليمين على ما بينا
آنفا وههنا وصف الصفة في منكر وهي غير معتبرة قال صاحب ... فظهر منه ان هذا الذي
صدر ... واعلم انه لا فرق بين قولنا لا ياكل من هذا البسر فاكله رطبا وبين قولنا
لا ياكل بسرا فاكل رطبا بناء على ان البسر والرطب من اسماء الاجناس فاذا صار رطبا
صار ماهية اخرى كما بينا في لا يدخل بيتا مع كونه مبنيا على كلام ... في اول الباب
مخالف لكلام صاحب الهداية والكافي وغيرهما ان صفة البسرية والرطبية داعية
اليمين فان اعتبار صفة البسرية ونحوها بناء على اعتبار كون البسر ونحوه من اسماء الاجناس
وان كان البسر ونحوه اسم صنف في الواقع فتدبر وتأمل انتهى ولو اكل مذنبا بعد ما حلف
لا ياكل بسرا حنث وكذا لو اكله اي المذنب بعد ما حلف لا ياكل رطبا عند ابي حنيفة
وقالا لا يحنث فيهما قال صاحب العناية بنى المسئلة على اربعة اوجه اذا حلف لا ياكل بسرا
فاكل بسرا مذنبا بكسر النون وهو ما بدا الارطاب من قبل ذنبه حنث في يمينه في قولهم جميعا
وكذا اذا حلف لا ياكل رطبا فاكل رطبا مذنبا وهو الذي عامته رطب وفيه شيء من البسر
حنث ايضا في قولهم ولو حلف لا ياكل بسرا فاكل رطبا فيه شيء من البسر حنث في قول ابي حنيفة
وقالا لا يحنث ولو حلف لا ياكل رطبا فاكل بسرا فيه شيء من رطب حنث عنده ايضا خلافا لهما له ان
الرطب المذنب ما يكون في ذنبه قليل بسر والبسر المذنب على عكسه فيكون آكله آكل البسر والرطب فيحنث
في الصورتين ولهما ان الرطب المذنب يسمى رطبا فاذا حلف لا ياكل بسرا فاكل الرطب المذنب
آكل الرطب لا البسر فلا يحنث وكذا في العكس انتهى اقول الفقير فعلى هذا التفصيل كان ذكره

وحاصله انه هو الذي عامته بسر وفيه شيء من الرطب ح

المصنف

المصنف ثلاثة لا ان الخلاف بينهم فيما اذا اكل رطبا مذنبا في لا ياكل بسرا او اكل بسرا مذنبا
في لا ياكل رطبا لا فيما اذا اكل بسرا مذنبا في لا ياكل بسرا او اكل رطبا مذنبا في لا ياكل رطبا
كما يفهم من ظاهر كلام المصنف لاطلاقه تدبر حتى يظهر لك ما فيه ثم اعلم ان محمدا مع ابي يوسف على
ما ذكر صاحب الهداية ومع ابي حنيفة في شرح الجامع الصغير والمبسوط والمنظومة والاكمل رب
الايضاح ... صاحب النهاية فيه التفصيل والتوضيح والله اعلم بالصحيح والمصنف اختار ما اختار
صاحب الهداية ولو اكله اي المذنب سواء كان رطبا مذنبا او بسرا مذنبا من حلف لا ياكل رطبا
او بسرا حنث اتفاقا وهذا ظاهر ومن لا يشتري رطبا فاشترى كباسة بسر الكباسة
بكسر الكاف والباء الموحدة والسين المهملة العذق الذي هو من التمر بمنزلة العنقود من العنب
فيها رطب لا يحنث لان الشراء يصادف الجملة والمغلوب تابع ... ولو كان اليمين على
الاكل فانه يحنث لان الاكل يصادفه شيئا فشيئا فكان كل واحد مقصودا كما لو حلف لا يشتري
شعيرا او لا ياكله فاشترى حنطة فيها حبات شعير او اكلها يحنث في الاكل لا الشراء لما ذكر
كما لو حلف لا يشتري رطبا واشترى بسرا مذنبا فانه لا يحنث لما ذكر ان المغلوب تابع
ومن لا ياكل لحما او بيضا فاكل لحم سمك او بيضه لا يحنث والقياس ان يحنث باكل لحم سمك
لانه سمي لحما في القرآن حيث قال لحما طريا وجه الاستحسان ان التسمية مجازية لان اللحم منشؤه
من الدم ولا دم فيه لسكونه في الماء والاصل ان اللفظ اذا تناول افرادا وفي بعضها
نوع قصور لا يدخل القاصر تحته ولحم السمك فيه قصور لان اللحم من الالتحام ولا التحام
بالاشتداد والاشتداد بالدم ولا دم في السمك ضعيف وقال صاحب الهداية لا ... الادمي
جعل بمنزلة المعدوم لكونه يسكن الماء فلا يعد لحما قاصرا فيه فلا يدخل تحت اللفظ المطلق
... اصول الفقه تتبع قال صاحب النهاية حلف لا ياكل لحما ولا نية له لا يحنث
باكل لحم السمك فان نوى يحنث واما البيض فانه لا يدخل بيض السمك في لا ياكل بيضا
للعرف فان المراد البيض عرفا ما يكون له قشر وبيض الطيور كالدجاج والاوز مما له قشر فلا يدخل فيه بيض

السمك الا بنية لانه يبقى حقيقة وفيه تشديد على نفسه كذا في الاختيار وكذا في الشرابية
ان حلف لا يشتري لحما او بيضا فاشترى لحم السمك او بيضه لا يحنث ولو اكل لحم انسان
او خنزير في لا ياكل لحما حنث لانه لحم حقيقي الا انه حرام واليمين قد تعقد للمنع عن
الحرام قال ابن الملك في شرح مجمع البحرين نقلا عن الفتاوى انه لا يحنث لانه لا يستعمل استعمال اللحوم
وقال صاحب الكافي بعدما نقله ايضا عن الفتاوى وعليه الفتوى واعترض بان الكفارة
فيها معنى العبادة فلا يناط وجوبها بما هو حرام محض واكل لحم الخنزير والانسان حرام محض
فكيف تعلق وجوبها به قال صاحب العناية واجيب بانه ليس فيها مناط بل الكفارة
تجب بعد يمين نقضت بالحنث وقد وجد ولكن الحنث بامر مباح او حرام لا مدخل له
ذكره اشار صاحب الهداية الى هذا بقوله واليمين قد تعقد للمنع من الحرام وكذا
يحنث لو اكل كبدا او كرشا بعدما حلف لا ياكل لحما لان كل واحد منها لحم حقيقة لانه
نمو من الدم ويستعمل استعمال اللحم وفي المختار انه لا يحنث بهما اي باكل الكبد والكرش
عرفا قال صاحب الاختيار والكرش والكبد والرئة والفؤاد والطحال والاكارع
والامعاء والطحال لحم لانها تباع مع اللحم وهذا على عرفهم على ما رآه ابو حنيفة في زمنه في الكوفة
واما في البلاد التي لا تباع مع اللحم فلا يحنث اعتبارا للعرف في كل بلدة في كل زمان ويكون
الاختلاف اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان كما لو اكل الية بعدما حلف لا ياكل
لانه نوع اخر حتى لا يستعمل استعمال اللحم وفي لا ياكل شحما يتقيد بشحم البطن فلا يحنث بشحم فانه لا يحنث م
الظهر عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه يحنث بشحم الظهر ايضا عندهما لوجود طعم
الشحم فيه وهو الذوب بالنار وله ان شحم الظهر لحم حقيقة الا يرى انه ينشا من الدم
ويستعمل استعماله ولهذا يحنث باكله في اليمين على اكل اللحم ولا يحنث ببيعه في اليمين على
بيع الشحم قال صاحب الهداية هذا الاختلاف اذا كان بالعربية واما لفظ پيه بالفارسية
فلا يقع على شحم الظهر بحال ولو اكل الية او لحما بعدما حلف لا ياكل شحما لا يحنث اتفاقا

اما الالية فلانه نوع ثالث حتى لا يستعمل استعمال اللحوم ولا استعمال الشحوم واما اللحم فظاهر وفي لا ياكل
من هذه الحنطة يتقيد باكلها قضما وهو الاكل باطراف الاسنان مع بلع بعد علك فلا يحنث باكل
خبزها عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه يحنث باكل خبزها عندهما لانه مفهوم منه عرفا وله ان له
حقيقة مستعملة فانها تغلى وتقلى وتوكل قضما وهي قاضية على المجاز المتعارف على ما هو الاصل
عنده ولو قضمها حنث عندهما ايضا هو الصحيح لعموم المجاز كما اذا حلف لا يضع قدمه في دار
فلان فانه يحنث بدخولها مطلقا سواء كان راكبا او ماشيا او حافيا او متنعلا فان
معنى الحقيقة ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع قدميه في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج
الدار لا يحنث في العرف انه وضع القدم في الدار فاذا هجر معنى الحقيقة اريد به معنى مجازي
هو الدخول مطلقا بقرينة العرف واما وضع مسئلة في الحنطة المعينة لانه اذا اعتقد على
اكل حنطة لا بعينها ينبغي ان يكون الجواب على قول ابي حنيفة كالجواب عندهما قال في
النهاية هكذا ذكر شيخ الاسلام في ايمان الاصل قال صاحب العناية وهذه المسئلة على اوجه
احدها ان ينوي ان لا ياكل حباتها فاكل من خبزها او سويقها لا يحنث بالاتفاق
لانه اراد حقيقة كلامه فيتقيد اليمين بها والثاني ان ينوي ان لا ياكل ما يتخذ منها
لا يحنث [illegible] باكل عينها والثالث ان لا يكون له نية فاكل من خبزها لا يحنث عند ابي
حنيفة خلافا لهما وفي لا ياكل من هذا الدقيق يحنث باكل خبزه لا بسفه لان عينه
غير ماكول فكانت الحقيقة متعذرة فيصار الى المجاز وهو ما يتخذ منه ولو استفه اي اكله
وضعها على الكف من غير مضغ لا يحنث في الصحيح احترازا عن قول بعض المشايخ انه يحنث
بالسف لانه اكل الدقيق حقيقة والعرف ان اعتبر فالحقيقة لا تسقط به وهذا
لان عين الدقيق ماكول والاصح انه لا يحنث لان هذه حقيقة مهجورة فلما
انصرف اليمين الى ما يتخذ منه للعرف سقط اعتبار الحقيقة كمن قال لاجنبية ان
نكحتك فعبدي حر فزنى بها لا يحنث لان يمينه لما انصرف الى العقد لم يتناول الحقيقة

الطعام والخبز يقع على ما اعتاده اهل مصره اي مصر الحالف كخبز البر والشعير يعني لو حلف لا ياكل
خبزا فيمينه يقع على ما يعتاده اهل مصره اكله وهو خبز البر والشعير لانه هو الغالب في
البلاد فلا يحنث بخبز القطايف لانه لا يسمى خبزا مطلقا او خبز الارز بالعراق لانه غير
معتاد عندهم حتى لو كان بطبرستان او في بلدة طعامهم ذلك يحنث الا اذا نواه
فانه ح يحنث به لانه محتمله والشواء يقع على اللحم لا على الباذنجان والجزر بالجيم ثم
الزاء المعجمة وافصح الراء المهملة ارومة تؤكل وبكسر الجيم وهو معنى باقي وبعض
مدقوقا على التوهيم معنا كله نافع كذا في المغرب والبيض لان لفظ الشواء يراد به
اللحم المشوي عند الاطلاق بحسب العرف الا اذا نواه اي الا اذا نوى ما يشوى من باذنجان
او جزر او بيض او غيرها لان الشواء يجعل على الذي يسهل اكله وهو موجود في كل ما يؤكل
الا ان العرف اختص باللحم فاذا نوى العموم يعتبر لان فيه تشديدا عليه والطبيخ
يقع على ما يطبخ من اللحم بالماء وعلى مرقه يعني لو حلف لا ياكل الطبيخ فهو على ما يطبخ
من اللحم بالماء وعلى مرقه حتى لو اكل اللحم المطبوخ بالماء او مرقه يحنث ولا يحنث باكل غيرها
اعتبارا للعرف وهذا لان التعميم متعذر لان الدواء مطبوخ ونحن نعلم بيقين
انه لم يرد ذلك فيصرف الى خاص هو متعارف وهو اللحم المطبوخ بالماء وفي مرقه اجزاء
اللحم ولانه يسمى طبيخا عرفا قالوا قيد بقوله بالماء لان القلية اليابسة لا تسمى طبيخا
فلا يحنث باكلها الا اذا نوى غيره فح يحنث باكله لان فيه تشديدا عليه ويقع
الرؤوس على ما يباع في مصره ويكبس في التنانير اي يدخل فيها من كبس الرجل راسه في
جيب قميصه اذا ادخله فيه قال صاحب الهداية وفي الجامع الصغير لو حلف لا ياكل راسا
فهو على رؤوس الغنم والبقر عند ابي حنيفة وقال ابو يوسف ومحمد على رؤوس الغنم خاصة
وهذا اختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان وقد كان العرف في زمنه فيهما
وفي زمنهما في الغنم خاصة وفي زماننا يفتى على حسب العادة قال صاحب العناية والغرض

على ما

الارومة الاصل

على هذا بان لحم الضان والخبز مما لا يباع في الاسواق ويوجد ذلك يحنث بالاكل اذا حلف لا ياكل لحما
... ما حاصله المذكور بان الراس غير ماكول بجميع اجزائه لان منها العظم فكانت الحقيقة
متعذرة فيصار الى المجاز المتعارف وهو ما يكبس في التنانير ويباع في الاسواق واما اللحم فيؤكل
بجميع اجزائه فكانت الحقيقة ممكنة فلا يترك باكل لحم الضان والخبز بر وفيه اعتراض ان
... ان شئت ويقع الفاكهة على التفاح والبطيخ والمشمش عند ابي حنيفة
وعندهما يقع على العنب والرطب والرمان ايضا اي كما يقع على الثلثة المذكورة ولا يقع على
القثاء والخيار اتفاقا قال صاحب الهداية ولو حلف لا ياكل فاكهة فاكل عنبا او رمانا او رطبا
او قثاء او خيارا لا يحنث وان اكل تفاحا او بطيخا او مشمشا حنث وهذا عند ابي حنيفة
وقال ابو يوسف ومحمد يحنث في العنب والرطب والرمان ايضا والاصل فيه ان الفاكهة اسم لما
يتفكه به قبل الطعام وبعده اي يتنعم به زيادة على المعتاد والرطب واليابس فيه سواء بعد ان
يكون التفكه به معتادا حتى لا يحنث بيابس البطيخ (وهو معنى التفكه) وهذا المعنى موجود في التفاح واخواتها
فيحنث بها وغير موجود في القثاء والخيار لانهما من البقول بيعا واكلا فلا يحنث بهما قال صاحب
العناية اما بيعا فلان بائع البقول هو الذي يبيعهما لا غير واما اكلا فلانهما يوضعان على
الموائد حيث يوضع النعناع والبصل ثم قال صاحب الهداية واما العنب والرطب والرمان فهما
يقولان معنى التفكه موجود فيها فانها اعز الفواكه والتنعم بها فوق التنعم بغيرها وابو حنيفة
يقول ان هذه الاشياء مما يتغذى بها ويتداوى بها فاوجب هذا المعنى قصورا في التفكه
للاستعمال في حاجة البقاء قال صاحب العناية فكانت المسئلة على ثلثة اوجه في وجه يحنث
بالاتفاق وهو ان يقع يمينه على ثمر كل شجر سوى العنب والرطب والرمان ويستوي في ذلك
الرطب واليابس وفي وجه لا يحنث بالاتفاق وهو ان ياكل الخيار والقثاء لانهما من البقول
وفي وجه اختلفوا فيه وهو العنب والرطب والرمان اذا لم يكن فيه نية اصلا ويقع الادام على ما
يصطبغ به على بناء المفعول اي يقع الادام على شيء يصطبغ به الخبز بان يكون مائعا كذا في الكافي

لعدم الاعتياد بالتفكه

كالخل والزيت واللبن حتى لو حلف لا يأتدم يحنث بأكلها [illegible] يصطبغ به كالأشياء المذكورة وكذا
كذا الملح فانه ادام لا اللحم والبيض والجبن الا بالنية عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد
هذه الاشياء اللحم والبيض والجبن ادام ايضا اي كالخل والزيت واللبن والملح وهو رواية عن ابي يوسف
الادام من المؤادمة وهي الموافقة فكل ما يؤكل مع الخبز موافق له كاللحم والبيض والجبن
ونحوها ولهما ان الادام ما يؤكل تبعا في العرف والعادة والتبعية في الاختلاط حقيقة
بان يكون ممتزجا به وفي ان لا يؤكل على الانفراد حكما واللحم لا يختلط بالخبز فلا يكون تبعا
حقيقة ويؤكل منفردا فلا يكون تبعا حكما فلا يكون اداما والخل وغيره من المائعات لا يؤكل وحده
بل يشرب والملح لا يؤكل بانفراده عادة فيكون تبعا فيحنث به ولا يحنث باللحم والبيض و
الجبن ونحوها الا ان ينويها لان فيه التشديد على نفسه والعنب والبطيخ ليسا بادام في الصحيح
يعني بالاتفاق كذا ذكره شمس الائمة السرخسي وقال بعض مشايخنا انه على هذا الاختلاف
والحاصل انه على ثلاثة اوجه ما يصطبغ به فهو ادام بالاتفاق والبطيخ والعنب
والتمر وامثالها مما يؤكل وحده غالبا ليس بادام بالاتفاق وفي اللحم والبيض والجبن
اختلاف جعلها محمد اداما خلافا لهما والغداء الاكل فيما بين طلوع الفجر والزوال فاذا
حلف لا يتغدى يحنث بالاكل فيما بين طلوع الفجر والزوال قال صاحب النهاية في قول صاحب
الهداية والغداء الاكل هذا اي تحقيق الغداء وهو الغداء اكل الغداء وكذا قوله والعشاء
وقوله والسحور على حذف المضاف وذلك لان الغداء اسم لطعام الغداة لا اسم اكله وكذا العشاء
اسم لطعام العشاء والسحور اسم لطعام يؤكل وقت السحر والعشاء الاكل فيما بين الزوال
ونصف الليل فاذا حلف لا يتعشى يحنث بالاكل فيما بين الزوال الى نصف الليل لان
ما بعد الزوال يسمى عشيا ولهذا سمي الظهر احدى صلاتي العشاء في الحديث قال صاحب النهاية
ذكر في الايضاح في باب الحلف على الغداء ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه صلى احدى
صلاتي العشاء يعني به الظهر او العصر والسحور الاكل فيما بين نصف الليل

وطلوع الفجر فاذا حلف لا يتسحر يحنث بالاكل فيما بين نصف الليل وطلوع الفجر ثم الغداء والعشاء
عبارة عن الذي يقصد به الشبع عادة فيعتبر عادة اهل كل بلدة في حقهم يعني ان كان عادتهم
اكل الخبز فيعتبر الخبز وان كان اكل اللحم فيعتبر اللحم حتى ان الحضري اذا حلف على ترك الغداء
فشرب اللبن لم يحنث والبدوي يحنث ويشترط ان يكون اكثر من نصف الشبع هكذا روي عن ابي
يوسف وهو الصحيح لان من اكل لقمة او لقمتين يصح ان يقول ما تغديت ولا تعشيت كذا في الايضاح
وغيره من الكتب بقول المصنف تخصيص هذا الفصل بالغداء والعشاء بدون التعرض للسحور يدل
على انه لا يشترط هذا في السحور حتى ان من اكل لقمة او لقمتين يحنث وكذا لو شرب الحضري
اللبن تبين ومن قال ان اكلت او شربت او لبست او كلمت او تزوجت او خرجت فكذا ونوى
شيئا معينا لا يصدق ديانة وقضاء لان النية انما تصح في الملفوظ والثوب وما يضاهيه
غير مذكور تنصيصا وانما هو ثابت اقتضاء وقد ثبت في الاصول ان المقتضى لا عموم له فلغت
نية التخصيص فيه وعند الشافعي يصدق لان للمقتضى عموما عنده وعن ابي يوسف انه يصدق فيما
بينه وبين الله تعالى وبه اخذ الخصاف كذا في الكافي ولو قال طعاما او شرابا او ثوبا او نحوه
اي ان لبس ثوبا او فعله نا او دخل دارا ونوى شيئا معينا صح ديانة لا قضاء
لانه نكرة في محل الشرط والنكرة في موضع الشرط نكرة في موضع النفي اذ الشرط للمنع والنفي
والنكرة في موضع النفي تعم فعملت نية التخصيص الا انه خلاف الظاهر فلا يصدق في
القضاء كما لو قال ان اغتسلت في هذه الدار الليلة وعنى انسانا بعينه فانه يصدق
فيما بينه وبين الله تعالى لا في القضاء ومن حلف لا يشرب من دجلة لا يحنث بشربه منها باناء ما لم
يكرع اي ما لم يضع فاه على دجلة بعينها ويشرب بطريق الكرع الكرع تناول الماء بالفم اذا مد عنقه نحو
الشرب منه وهذا عند ابي حنيفة خلافا لهما فانه يحنث بشربه منها باناء عندهما لانه المتعارف
فيهم بل يدع ان كلمة من للتبعيض وحقيقته الكرع وهي مستعملة ولهذا يحنث بالكرع اجماعا
فيمنع المصير الى المجاز وان كان متعارفا والاصل انه متى كان لليمين حقيقة مستعملة ومجاز متعارف

مستعمل عند ابي حنيفة رحمه الله فتعين الحقيقة خاصة لانه لا يجوز اهدار الحقيقة الا عند الضرورة
وذكر ان تكون مهجورة مهملة كما قيل في سقف الرقبة وعندهما العبرة للمجاز والحقيقة جميعا
لما ان الاستعمال فالكرع فان ابا حنيفة يقول الكرع حقيقة مستعملة ولهذا يحنث به بالاجماع
وهما يقولان استعمال المجاز اكثر لان الكرع انما يستعمل عادة عند عدم الاواني فيعتبر كل واحد
منهما وعن اصحابنا من قال ان ابا حنيفة رحمه الله شاهد العرب بالكوفة يكرعون ظاهرا
معتادا فحمل اليمين عليه وهما شاهدا الناس بعد ذلك لا يفعلونه الا نادرا فلم يحملا اليمين
به ولو شرب من نهر يأخذ من دجلة لم يحنث بالاجماع لان الاضافة قد زالت بالانتقال الى
غيرها فصار كما اذا حلف لا يشرب من هذا الكوز فصب في كوز آخر وهذه المسألة تشهد
لابي حنيفة لاختصاص اليمين عنده بدجلة دون ما انتقل اليها [illegible] كذا في الايضاح
وان قال لا يشرب من ماء دجلة حنث بالاناء بالاتفاق لان اليمين عقد على الماء
دون النهر وقد وجد واذا شرب من نهر يأخذ من دجلة يحنث ايضا وكذا الجب
والبئر يعني لو حلف لا يشرب من الجب او البئر يحنث بالاناء قال صاحب الايضاح وهذا في
البئر ظاهر لانه لا يمكن الشرب منها الا بالاناء حتى قالوا لو نزل البئر وكرع لا يحنث لان الحقيقة
والمجاز لا يجتمعان في لفظ واحد والحقيقة مهجورة واما الجب ان كان ملآنا يمكن الشرب منه
لا يحنث الا بالكرع عند ابي حنيفة كما في النهر وان لم يمكن الشرب منه كرعا يحنث بالاغتراف
وبالشرب من الاناء والفرق بين البئر والجب العموم والخصوص مطلقا والاعم الجب قال
الرضاع الجب البئر التي لم تطو سميت جبا لانها قطعت قطعا ولم يحدث فيها غير القطع
من طي كذا في تفسير ابي الليث ومن الاناء بعينه يعني لو حلف لا يشرب من هذا الاناء يحنث
الشرب بعينه لانه المتعارف فيه وامكان البر شرط صحة الحلف عند ابي حنيفة ومحمد
خلافا لابي يوسف يعني ان اليمين انما تنعقد عند ابي حنيفة ومحمد اذا كان المحلوف عليه يمكن
الوقوع سواء كان الحلف بالله او بالطلاق او العتاق حتى قال ابو يوسف وهذا لان

اليمين

اليمين عقد كسائر العقود الشرعية فلا بد له من محل ومحله عنده خبر مستقبل سواء قدر عليه الحالف
او لا وعندهما محله خبر فيه رجاء الصدق لان محل الشيء ما يكون قابلا لحكمه وحكم اليمين البر وهو
لا يتحقق فيما ليس فيه رجاء الصدق فلا ينعقد اصلا كيمين الغموس فمن حلف ليشربن ماء هذا
الكوز اليوم ولا ماء فيه او كان فيه ماء فصب قبل مضيه اي قبل مضي اليوم لا يحنث عندهما لانتفاء
الشرط وهو امكان البر خلافا له اي لابي يوسف لصحة الحلف عنده بغير شرط امكان البر وكذا ان
حلف ان لم يشرب اليوم ولا ماء فيه الا ان كان فيه ماء فصب فانه يحنث ح بالاتفاق لان
البر وجب عليه اذا فرغ من التكلم لكن موسعا بشرط ان لا يفوته في عمره والبر يمكن عند الفراغ
من اليمين حتى لو امتنع البر بان صب الماء عقيب اليمين بلا تراخ لا ينعقد فان قيل
لما انعقدت اليمين في الماء الذي يوجد [illegible] في الكوز لانه اذ امكن متصور قلنا الماء الذي
يوجد الآن لا يكون ذلك الماء الذي عقد اليمين عليه فان اليمين تناول المعدوم والموجود لا يكون
هو المعدوم فان قيل ايكون القول بانعقاد اليمين موجبا للبر على وجه نظيره في صح الخلف وهو
الكفارة قلنا شرط انعقاد السبب في حق الخلف احتمال الانعقاد في حق الاصل لا التصور
فاما عدم تصور البر وتحقيق الفرق بين المطلق والموقت مذكور في الكافي والهداية وان ليصعدن
السماء او ليطيرن في الهواء او ليقلبن هذا الحجر ذهبا او ليقتلن زيدا عالما بموته انعقد ح
اليمين وحنث للحال خلافا لزفر لانه مستحيل عادة فاشبه المستحيل حقيقة فلا ينعقد لنا
ان الصعود الى السماء ممكن حتى وقع لبعض الانبياء والجن حيث قالوا وانا لمسنا
السماء الآية وكذا الطيران في الهواء ممكن وقد وقع لبعض الاولياء وكذا قلب الحجر
ذهبا ممكن في نفسه وقد وقع لبعض الانبياء وكذا قتله ممكن بعد احيائه الله تعالى ولهذا انعقد
يمينه عالما بموته لان علمه بموته قرينة على ان مراده قتله بعد احيائه الله تعالى واذا امكن البر
بهذا الطريق ينعقد اليمين فيحنث في الحال للعجز عن تحصيل البر ظاهرا وان كان في الحنث
وان لم يعلم بموته فلا يحنث لانه اذا لم يكن عالما بموته يكون مراده القتل المتعارف فيما

كان ميتا لانه ذكر ميتا حقيقة فلم يوجد شرط انعقاد اليمين وهو امكان البر فلا يحنث
لان امكان البر ليس شرطا لانعقاد اليمين عنده وفي لا يتكلم فقرا القران او سبح او
هلل او كبر لا يحنث سواء في الصلوة او خارجها هو المختار وقال بعضهم ان قرا او سبح
او هلل او كبر في صلوته لا يحنث وان في غير صلوته حنث وفي القياس يحنث فيهما وهو قول
الشافعي لان كل واحد منها كلام حقيقة واما فيه تفصيل ولو حلف لا يتكلم فقرا القران
او سبح او هلل او كبر لم يحنث سواء في الصلوة او غيرها لانه لا يسمى متكلما بل قارئا ومسبحا
ومهللا ومكبرا للعرف وبه يفتى ويحنث لو قرا او سبح او هلل او كبر في غير الصلوة في الظاهر
انتهى ومن لا يكلمه فكلمه بحيث يسمع وهو نائم حنث ان ايقظه لانه اذا لم ينتبه كان كما
اذا ناداه من بعيد وهو بحيث لا يسمع صوته قال صاحب الهداية وفي بعض روايات المبسوط
شرط ان يوقظه وعليه مشايخنا وقيل يحنث مطلقا سواء ايقظه او لم يوقظه لانه قد
كلمه ووصل الى سمعه الا انه لم يفهم لنومه فصار كما اذا ناداه وهو بحيث يسمع الا انه لم
يفهم لتغافله ونقل صاحب العناية عن شيخ الاسلام ان التكلم عبارة عن اسماع كلامه
كما في تكليم نفسه فانه عبارة عن اسماع نفسه الا ان استماع الغير امر باطن لا يوقف عليه
فاقيم السبب المؤدي اليه مقامه وهو ان يكون بحيث لو اصغى اليه اذنه ولم يكن مانع من
السماع لسمع ودار الحكم معه وسقط اعتبار حقيقة الاستماع ولو كلم غيره بعدما
حلف لا يكلمه وقصد سماعه لا يحنث لانه لم يكلمه حقيقة ولو سلم على جماعة هو فيهم
حنث لان السلام كلام الجميع وان نواهم دونه لا يحنث لعدم القصد اليه قال صاحب
الاختيار وان نواهم دونه لا يحنث ديانة لعدم القصد ولا يصدق قضاء لان الظاهر
انه كلمه والنية لا يطلع عليها الحاكم ولو حلف لا يكلمه الا باذنه فاذن ولم يعلم
بالاذن فكلمه حنث عند ابي حنيفة ومحمد لان الاذن مشتق من الاذان الذي هو
الاعلام او من الوقوع في الاذن وكل ذلك لا يتحقق الا بالسماع خلافا لابي يوسف

فانه

فانه قال لا يحنث لان الاذن عبارة عن الاطلاق وقد وجد فلا يشترط علم غيره كالرضاء ولنا
الرضاء من اعمال القلب ولا كذلك الاذن على ما مر انه اما من الاذان او من الوقوع في الاذن
وذلك يقتضي السماع ولم يوجد واعترض بانه لو كان كذلك لما صار العبد ماذونا اذا اذن له
مولاه وهو لا يعلم لكنه يصير ماذونا فلم يكن الاذن محتاجا الى الوقوع في الاذن واجيب بان
الاذن هناك فك الحجر في حق العبد والعبد يتصرف باهلية نفسه ومالكيته فيثبت بمجرد الاذن
واما في اليمين فلما حرم كلامه باليمين الا عند الاذن صار الاذن مثبتا لاباحة الكلام
للحالف فلا بد من الاعلام لذلك ومن لا يكلمه شهرا فهو من حين حلف لانه لو لم يذكر الشهر
تابد اليمين فذكر الشهر لاخراج ما وراءه فبقي الذي يلي يمينه داخلا في الايجاب عملا
بدلالة حاله وهو الغيظ الذي لحقه في الحال بخلاف ما اذا قال والله لاصومن شهرا
لانه لو لم يذكر الشهر لم يتابد اليمين لان الصوم غير صالح للتابيد لتخلل الاوقات التي لا تصلح
ان تكون محلا للصوم فكان ذكره لتقدير الصوم به وانه منكر فالتعيين اليه ويوم اكلمه
لمطلق الوقت حتى لو حلف يوم اكلم فلانا فامراته طالق فكلمه ليلا او نهارا يحنث
لان اليوم اذا قرن بفعل لا يمتد يراد به مطلق الوقت قال الله تعالى ومن يولهم
يومئذ دبره والكلام مما لا يمتد ويصح نية النهار فقط يعني لو قال عنيت به النهار
خاصة دين في القضاء لانه مستعمل فيه ايضا قال الله تعالى اذا نودي للصلوة من يوم الجمعة
ويراد به بياض النهار وعن ابي يوسف انه لا يدين في القضاء للتخصيص وهو خلاف المتعارف
وليلة اكلمه يقع على الليل فحسب حتى لو كلمه نهارا لا يحنث لانه حقيقة في سواد
الليل كالنهار للبياض خاصة وما جاء استعماله في مطلق الوقت وحاصل الكلام ان ههنا
ثلث عبارات نهار اكلم فلانا وليلة اكلم فلانا ويوم اكلم فلانا فالاولى لبياض النهار
خاصة فلو كلمه ليلة لم يحنث والثانية لسواده فلو كلمه نهارا لم يحنث والثالثة تعتبر
بما قرنت به وما قرنت به ههنا مما لا يمتد فيراد به مطلق الوقت وقد مر تفصيله قال

ما ظهر الغاية وعدم استعمال الليل في مطلق الوقت اذا كان مفردًا وأمّا جمعه فقد جاء لمطلق الوقت
كما في قول الشاعر وكنّا حسبنا كل سوداء تمرة ليالي لاقينا الجذام وحميرا فانه المراد بالليالي
في مطلق الوقت لانّ ذكر اصل العدد في بعضهن بجمع تستغني دونها بانه من العدد الاول
فذكر اصل الاول وحرّان كلمة الّا ان يقدم زيد او حتى يقدم او الّا ان ياذن زيد او
حتى ياذن فامرأتي طالق فكلمه قبل ذلك اي قبل قدومه او اذنه حنث لان كل واحد
من القدوم والاذن يكون غاية واليمين باقية قبل الغاية ومنتهية بعدها فيحنث بالكلام
قبل الانتهاء ولا يحنث بعد الانتهاء وكونه غاية امّا في حتّى فظاهر وامّا في الّا
فلما تقدم في باب اليمين في الخروج والاتيان من مناسبة معنى الاستثناء معنى الغاية
وكونه مجازًا للغاية وان مات زيد سقط الحلف عند ابي حنيفة ومحمد لانتفاء
تصور البر وهو شرط الانعقاد عندهما وعند ابي يوسف لا يسقط بموته لان امكان تصور
البر ليس بشرط عنده على ما مرّ فعند سقوط الغاية بالموت يتأبّد اليمين عنده وفي لا ياكل
طعام فلان او لا يدخل دار فلان او لا يلبس ثوبه او لا يركب دابته او لا يكلم عبده ان عنى الطعام
او الدار والثوب والدابة والعبد وزال الملك عنها وفعل اي اكل او دخل او لبس او ركب
او كلّم لا يحنث عند ابي حنيفة وابي يوسف لان الداعي الى اليمين معنى في هذه الاعيان لان
هذه الاعيان من الطعام والدار والثوب والدابة لا تهجر لذواتها وكذا العبد
لا يهجر لسقوط منزلته ولحاقه بالجمادات حتى يباع في الاسواق كما يباع الجمادات و — والبهائم م
البهائم بل لمعنى في ملاكها فيتقيد اليمين بحال قيام الملك فلا فالحيض في العبد والدار
لان الاضافة للتعريف والاشارة ابلغ منها في كونها قاطعة للشركة فاعتبر
الاشارة ولغت الاضافة ونوال العقد وعلم في الحقيقة لكلكل الخبر ليس فلا محمد في العبد — صح
الدار فقط انما قال في جميع الاشياء المذكورة من الطعام والدار والثوب والعبد لان في
الكافي صاحب ولو حلف لا ياكل طعام فلان او لا يدخل دار فلان او لا يركب دابته او لا يلبس ثوبه

اول

او لا يكلم عبده ان اشار الى المضاف وزال الملك عنه ثم فعل لا يحنث عند ابي حنيفة وابي يوسف
وقال محمد يحنث ثم ساق دليل الطرفين الى ان قال شراح الكنز باجمعهم نسبوا الخلاف الى محمد
في جميع الاشياء المذكورة لعل ما وقع للمصنف في هذا الوادي انّ صاحب الهداية ذكر مسئلة
العبد والمرأة والصديق والدار ولم يذكر الاشياء المذكورة من الطعام والثوب والدابة
الا انه قال حنث في المرأة والصديق ولم يحنث في العبد والدار عند ابي حنيفة وابي يوسف وقال محمد
يحنث في العبد والدار ايضا ولم يتفطن المصنف سياق المسئلة وسياقها فقال ما قال في
الشرح في الكنز المتعال تبعه وفي المتجدد من الاشياء المذكورة بان اشترى فلان
طعاما آخر او دارا اخرى او ثوبا آخر او دابة اخرى او عبدا آخر ففعل الحالف الافعال
المذكورة من الاكل والدخول واللبس والركوب والتكلم لا يحنث اتفاقا اعتبارًا للاشارة
وان لم يعين الحالف بان قال لا ياكل طعام فلان او لا يدخل داره او لا يلبس ثوبه او لا
يركب دابته او لا يكلم عبده ولم يعين كل واحد منها لا يحنث لو فعل الافعال المذكورة
بعد الزوال اي بعد زوال ملك فلان لانه عقد يمينه على فعل واقع في محل مضاف الى فلان
ولم يوجد فلم يوجد الحنث ويحنث بالمتجدد اي المملوك المتجدد ملكًا لان اللفظ
مطلق فيجري على اطلاقه قال صاحب الكافي وعن ابي يوسف رحمه الله انه لا يحنث في المتجدد ملكه
في الدار لان الدار لا يستحدث فيها عادة فهو اخرها بايع واولها يشتري فلا يكون
الدار التي يملكها الحالف بعد اليمين له خالصًا بل يكون لها نسبة اليه والى البايع فتتقيد
اليمين المضافة اليها بالقائمة في ملكه وقت الحلف وفي غيرها في رواية انه يتقيد
اليمين في الجميع [illegible] بالقائم في ملكه وقت الحلف انتهى نقول العفو لعل وجه هذه الرواية
ان كونه يستحدث اخرها بايع واولها يشتري غير مخصوص بالدار بل هو جار في كل ما
يملك فيقتضي هذا العموم كون اليمين مقيدة في الجميع بالقائم في ملكه وقت الحلف وفي
او لا يكلم امرأته او صديقه يحنث في معين اي على تقدير ان يقول لا يكلم امرأته هذه

وصديقه بهذه بعد الابانة في امرأة وبعد العداوة في الصديق اجماعا لان كل واحد منهما
يعادى لذاته فكانت الاضافة للتعريف والداعي لمعنى في المضاف اليه غير ظاهر لانه لم
يعين اي لم يقل لا اكلم امرأة فلان او صديقه لانه عرف بحينئذ فلم يشترط دوام
الاضافة بخلاف ما مر لان هذه الاعيان لا تهجر لذاتها عادة على ما بينا وفي غيره اي غير
المعين بان يقول لا يكلم امرأته او صديقه لا يحنث بعد الابانة والعداوة لان هجرانه
لحق لغيره يحتمل فاذا ترك الاشارة دل على هذا المحتمل اذ لو كان لعينه لعينه ولم يحنث
بعد زوال الاضافة مع وجود الاتصال الآخر وانه عن محمد فانه يحنث ايضا في غير المعين
بعد الابانة والعداوة على هذه الرواية لان الاضافة للتعريف محضا اذ الحر مقصود بالهجران
فلا يتقيد اليمين بالاضافة ويحنث بالمتجدد بان اخذ صديقا او تزوج امرأة بعد
الحلف فهم ذكر في الكافي انه حنث بالمتجدد ايضا قول ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد لا
يحنث وكذا في النهر شرح الكنز ومن لا يكلم صاحب هذا الطيلسان فباعه اي الطيلسان فكلم
حنث لان هذه الاضافة لا تحتمل الا التعريف لان الانسان لا يعادي لمعنى في الطيلسان
كما اذا اشار اليه لانه قال لا اكلم هذا بالنون لا صاحب الطيلسان على انه فيما ذكر
اللام واحد الطيالسة وهي الثياب التي تلبس في الشتاء وقال صاحب المغرب الطيلسان تعريب
العجم مدققه اسود ومنه قولهم في الشتم يا ابن الطيلسان يراد انك اعجمي وعن ابي يوسف في ذلك
في الاستقاء ان يحمل اسفله اعلاه فان كان طيلسان لا اسفل له وضيعة اي كساء مثل
قبلها واو لى بجنبه على ما له وفي جمع التفاريق الطيلسة لحمتها وسداها صوف والطيلسان
فيه لا اكلم حينا او زمانا او الحين او الزمان ولا نية له فهو يقع على ستة اشهر
لان الحين قد يراد به الزمان القليل قال الله تعالى فسبحان الله حين تمسون وحين
تصبحون ويراد به وقت الصلوة وقد يراد به اربعون سنة قال الله تعالى هل اتى على الانسان
حين من الدهر قال الامام البغوي في معالم التنزيل يعني هل اتى على آدم حين من الدهر
يعني

بين اربعين سنة ملقى وطين بين مكة والطائف قبل ان ينفخ فيه الروح انتهى وقد يراد به ستة اشهر
قال الله تعالى تؤتي اكلها كل حين باذن ربها قال ابن عباس رضي الله عنه انه ستة اشهر وهذا
هو الوسط فيصرف اليه بلا نية وهذا لان القليل لا يقصد بالمنع لوجود الامتناع فيه عادة
والمديد لا يقصد غالبا لانه بمنزلة الابد لان من اراد ذلك يترك ابدا في العرف فلو كان
مراده ذلك لم يذكر الحين ولو سكت يتأبد اليمين فيخرج ذكر لا بد له من فائدة سوى ما يفيد
عند عدم ذكره والا لا يكون لذكره فائدة فتعين الاوسط وكذا الزمان يستعمل استعمال
الحين يقال ما رأيتك منذ حين ومنذ زمان بمعنى واحد ومعهما اي ومع النية ما نوى
من الزمان اليسير والمديد والوسط لانه حقيقة كلامه وان قال لا اكلم الدهر والابد
معرفين باللام فهو على العمر لان الدهر والابد يراد بهما العمر قال الله تعالى هل اتى على
الانسان حين من الدهر ومن حمل اربعين سنة حجة في الدهر فثبت انه اراد به الابد
قال عليه السلام من صام الابد فلا صام له وقال ايضا لا صام من صام الدهر
لا انظر فيكون محمولا على العمر لو قال والله لا اكلم الدهر او الابد اتفاقا وقيل الخلاف
ثابت في الدهر معرفا ومنكرا والاول هو الصحيح كذا في الكافي ولو قال لا اكلم دهرا
فقد توقف الامام فيه وقال لا ادري ما مقداره حين سئل عنه والتوقف عند عدم المرجح
من الكمال وفي الجامع المحبوبي توقف ابو حنيفة في اربع مسائل احدها هذه والثانية الخنثى المشكل
والثالثة وقت الختان والرابعة محل اطفال المشركين في الاخرة وقال صاحب الملتقط مسائل
لم يقطع ابو حنيفة بجوابها وقال الدهر ومحل اطفال المشركين ذكرها في نوادر ابن هشام
ووقت الختان ذكره ابو بكر بن يعقوب في اختلاف الفقهاء واذا بال الخنثى من الطريقين معا
وان الملائكة افضل ام الانبياء عليهم السلام ذكرها ابو بكر بن يعقوب ايضا ومتى يصير
الكلب معلما وسؤر الحمار ومتى يطيب لحم الجلالة انتهى فيكون تسع مسائل وقال الآخر يحكم جمع
المجموع تلك هذا التسع كما يفيد ان لا يستنكف من التوقف فيما لا وقوف له عليه وهما

لا ادري

هو كالزمان لان لفظ دهرا يستعمل استعمال الحين والزمان يقال ما رايتك منذ دهر ومنذ
حين ومنذ زمان بمعنى واحد فيكون مراده ستة اشهر قال صاحب العناية فان قيل ذكر في الجامع
الكبير فيما جمعوا بين قال ان كلمته دهورا او ازمنة او شهورا او سنين او جمعا او اياما
يقع على ثلثة من هذه المذكورات لانها ادنى الجمع متفق عليه فكان ابو حنيفة ايضا قائلا
في دهور منكرة بثلثة منها وكل دهر ستة اشهر كما هو قولهما والحكم في الجمع موقوف على معرفة
مفرده فكيف حكم في الجمع وتوقف في مفرد اجيب بان ذكر تفريع مسئلة الدهر على قول من يعرف
معرفة الدهر فكانه قال انه وقف على معنى الدهر يجب عليه ان يقول في الجمع منكرة بثلثة كما في
الازمنة والشهور كما فعل في كثير من فروعه ولو قال لا اكلمه اياما او شهورا او سنين فعلى ثلثة
لان الجمع منكر يقع على الاقل وهو ثلثة قال صاحب العناية وهي رواية الجامع الكبير وذكر فيه لم
بالاتفاق وذكر في كتاب الايمان انه على عشرة عند الامام كما في معرفة قال الامام الاسبيجاني
في شرح الطحاوي والمذكور في الجامع الصحيح وان عرف انه قال لا اكلمه الايام او الشهور او السنين
فعلى عشرة اي يقع على عشرة ايام او شهور او سنين عند ابي حنيفة لانه جمع معرف فينصرف
الى اقصى ما يذكر بلفظ الجمع وهو عشرة لان الناس يقولون في العرف ثلثة ايام واربعة ايام
الى عشرة ايام ثم بعد ذلك يقولون احد عشر يوما ومائة يوم والف يوم على ما هو حال تمييز
فلما كانت العشرة اقصى ما ينتهي اليه لفظ الجمع كانت هي مرادة للايام كثيرة لانه اكثر ما
تناوله اسم الايام وقالا يقع على جمعة في الايام وسنة في الشهور والعمر في السنين لان اللام
للمعهود وهو في الايام الاسبوع وفي الشهور السنة ولان الايام تنتهي بالسبعة والشهور بالاثني
عشر ثم يعود ولا معهود في السنين فيتناول العمر وقد ذهب الامامين ومذهب الامام ابي
في الايام الكثيرة السبعة كما في الايام لان ما زاد عليها تكرار كذا في الهداية باب

اليمين في الطلاق والعتق

قدم هذا الباب على غيره لان الحلف بهما اكثر وقوعا
فكان معرفة احكامه اهم من غيره قال ان ولدت فانت كذا حنث بالميت لان الشرط

ولادة

ولادة الولد وقد تحقق لان المولود مولود حقيقة وعرفا وحكما اما حقيقة فظاهر وكذا عرفا
لانه في العرف يسمى ولدا واما شرعا فلان الشرع اعتبره ولدا حتى تنقضي العدة به والدم بعده
نفاس والامة ام ولد واذا تحقق الشرط ثبت الحكم ولو قال لامته اذا ولدت
فهو اي الولد حر فولدت ميتا ثم حيا عتق الحي عند ابي حنيفة لان مطلق اسم الولد
يتقيد بوصف الحيوة تصحيحا لكلام العاقل اذ لو لم يتقيد به للغا لانه قصد اثبات
الحرية جزاء وهي لا تثبت في الميت فيتقيد به كما اذا قال اذا ولدت ولدا حيا بخلاف
جزاء الطلاق وحرية الام لانهما يستغنيان عن صفة الولد واستشكل بما لو قال اذا اشتريت
عبدا فهو حر فاشترى عبدا لغيره انحلت يمينه حتى اذا اشترى بعد ذلك عبدا لنفسه لم
يعتق مع انه جعل اشتراء العبد شرطا للحرية وعبد الغير ليس محلا للحرية عن المشتري
لعدم ملكه واجيب بان الاضمار انما يكون لتصحيح الكلام والحاجة الى اضمار الملك لتصحيحه
ليست كالحاجة الى اضمار الحيوة لان الحرية بدون الحيوة لا تتصور اصلا وفي ملك الغير
تتصور موقوفة على الاجازة فلا يلزم من وجوب اضمار الحيوة اضمار الملك كذا في العناية
قال لها فانه لا يعتق واحد منهما لان الشرط قد تحقق بولادة الميت على ما بينا ان المولود
مولود لا آخر لكن الميت لما لم يكن محلا للحرية انحلت اليمين لا الى جزاء كما لو قال لامرأته
ان دخلت الدار فانت طالق فدخلت الدار بعد ما ابانها وانقضت عدتها انحلت اليمين
لا الى جزاء ولو قال اول عبد املكه فهو حر فملك عبدا عتق لان الاول اسم لسابق فرد ولا
يحتاج اوليته لاشتراء عبد اخر ولو ملك عبدين معا ثم اخر لا يعتق واحد منهم لان
الاول فرد لا يكون غيره سابقا عليه ولا مقارنا له ولم يوجد ولو زاد وحده عتق الثالث
لانه يراد به التوحد في حالة الشراء لان وحده للحال والثالث سابق في هذا الوصف
ولو قال اخر عبد املكه فهو حر فمات بعد ما ملك عبدا واحدا لا يعتق لان الاخر لا بد له من
الاول ولم يوجد ولو مات بعد ما ملك عبدين متفرقين عتق الاخر اتفاقا لانه فرد لاحق

فاتصف بالاخرية منذ ملكه فكان له عند ابي حنيفة اذا كان صحيحا وقت الشرا لانه لما اشترى
آخر بعد الاول ثبت صفة الاخرية فيه لكن كانت بعرضية ان تزول بشراء غيره فلا يحكم بعتقه
مالم يتيقن فاذا مات ولم يشتر غيره عرفنا تقرر صفة الاخرية فيه من وقت الشراء فتكون
صفة الاخرية مستندة الى وقت الشراء وعندهما يعتق عند موته من الثلث على كل حال
يعني سواء كان صحيحا وقت الشرا او مريضا لان الاخرية لا تثبت الا بعدم شراء غيره بعده
وذلك يتحقق بالموت فكان الشرط متحققا عند موته فيقتصر عليه وعلى هذا الخلاف
آخر امرأة اتزوجها فهي طالق ثلثا فلا ترث فلانا لها يعني اذا قال آخر امرأة اتزوجها فهي
طالق ثلثا فتزوج امرأة ثم اخرى ثم مات فعندهما يقع الطلاق مقصورا على الموت
حتى تستحق الميراث وعند ابي حنيفة يقع مستندا الى وقت التزوج فلا تستحقه وذكر
عبدي بشرني بكذا فهو حر فبشره ثلثة متفرقين عتق الاول لان البشارة اسم لخبر
يغير بشرة الوجه سواء كان بالخير او الشر لكن شرط كونه سارا بالعرف وهذا انما
يتحقق من الاول لان الآخر اخبر بما كان معلوما له فلا يتغير به بشرة وجهه عادة
ويعضده ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم مر بابن مسعود وهو يقرأ القرآن فقال من احب
ان يقرأ القرآن غضا طريا كما انزل فليقرأه بقراءة ابن ام عبد فابتدر اليه ابو بكر
وعمر رضي الله عنهما للبشارة فسبق ابو بكر عمر رضي الله عنهما وكان ابن مسعود يقول بشرني ابو بكر
واخبرني عمر وان بشروه معا عتقوا لانها تحققت من الكل حيث غيروا بشرة
وجهه الا ترى الى قوله تعالى فبشرناه بغلام حليم حيث اضاف البشارة الى الجماعة فدل على
تحقق البشارة من الجماعة ولو قال من اخبرني مكان بشرني عتقوا اي الاول والآخر
اي [illegible] انها اخبروا معا او متفرقين لان حقيقة الاخبار موجودة في كل واحد منهم
لان الخبر اسم لكلام عند مخاطب علم ولو نوى كفارته بشراء ابيه سقط
اي الكفارة عندنا خلافا لزفر والشافعي بناء على ان الشراء اعتاق عندنا لا

وهو

وهو قوله صلى الله عليه وسلم لن يجزي ولد والده الا ان يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه وشرطوهما
والعلة هي القرابة والنية قارنت العلة عندنا ولم تقارن عندهما والنية انما تعمل اذا
قارنت العلة واعترض على قولنا ان الشراء اعتاق بالحديث بانه عطف الاعتاق على الشرا
بالفاء وهو يقتضي التراخي بزمان وان لطف فلا يكون الشراء نفس الاعتاق واجيب
بانه نظير قولهم سقاه فارواه وضربه فاوجعه واطعمه فاشبعه وبعبارة الفعل اذا
عطف على فعل آخر بالفاء كان الثاني ثابتا بالاول في كلام العرب فيكون معنى قولهم سقاه
فارواه اي بذلك الفعل لا بغيره كذا في الكفاية قال مولانا الفاضل سعدي افندي ولقائل
ان ما ذكره اعتراف بالمغايرة والمدعى كون الشراء هو الاعتاق بقول الحكم ليس ادعاهم
ان الشراء نفس الاعتاق حتى يتوجه ما ذكره بل المراد ان الاعتاق يحصل مع الشراء
دفعة كما ان الارواء والايجاع والاشباع يحصل بالسقي والضرب والاطعام دفعة
لا انه يحصل اولا ثم يحصل العتق عقيبه وبهذا ظهر انه لا يبعد ان يجاب به فضلا عن
الاستشكال ثم ان التقييد بالاب اتفاقي لا احترازي حتى لا بشراء امة
استولدها بالنكاح يعني لو قال لامة قد استولدها بالنكاح ان اشتريتك فانت حرة
عن كفارة يميني ثم اشتراها فانها تعتق لوجود الشرط ولا تجزيه عن الكفارة لان
حريتها مستحقة بالاستيلاد فلا تضاف الى اليمين بقول الفقير ولا يخفى ما في عبارة
المصنف من التسامح اعتمادا على ظهور المراد صاحبه حيث قال ولا بشراء
مستولدة بنكاح علق عتقها عن كفارته بشراها تدبر او بشراء عبد حلف
بعتقه يعني اذا قال ان اشتريت هذا العبد فهو حر فاشتراه ينوي به كفارة
يمينه لم يجزه لان الشرط قران النية بعلة العتق وهي اليمين واما الشراء فشرطه
لان العتق عند الشراء يضاف الى اليمين السابقة ولم يوجد نية الكفارة وقت
اليمين الا ان قال ان اشتريتك فانت حر عن كفارة يميني حيث يجزيه عنها اذا اشتراها

على

لان حرمتها غير مستندة الى الملك وقد تأثر بها النية ثم انه قال مولانا الفاضل صدر الشريعة
الانسب ذكر هذه المسائل الثلث في باب الكفارات ومنها ان تسرى اي المشتري
من التسرية بضم السين وتشديد الياء وهي الجارية التي للوطء سواء طلب منها الولد
اولا وقيل هي من التسري من السرور فقلبت آخر الراءات ياء وقيل طلب الولد شرط التسري
حتى لو وطئها وعزل عنها لا يكون تسريا قيل هذا قول ابي يوسف اما عند الاول فقولهما
كذا في نقد الكنز لمولانا محمد الواني فمن حرة ان تسرى فيما ملكه وقت الحلف عتقت
لان اليمين انعقدت في حقها لمصادفتها الملك وكلما انعقد في حقه اليمين اذا وجد الشرط
فيه ترتب عليه الجزاء وان تسرى من ملكها بعد اي بعد الحلف لا تعتق وقال زفر تعتق
لان التسري لا يكون الا في الملك فكان ذكره ذكر الملك فان قيل هذا قول بالاقتضاء
وزفر لا يقول بالاقتضاء اجيب بان اثبات الملك هنا بدلالة اللفظ لا بالاقتضاء
والفرق بينهما ان الثابت دلالة ما يكون مفهوما من اللفظ بلا تامل ولا اجتهاد
ثم اذا قيل فيما نحن فيه عند ذلك سرية يراد بها جارية مملوكة من غير تامل فكان
الملك مفهوما من التسري بلا تامل واجتهاد فكان الملك ثابتا بطريق الدلالة لا بطريق
الاقتضاء كذا في العناية ورد صاحب العناية بطريق ثم اجاب عنه بجواب من
شاء فليراجعه ولنا انا سلمنا ان الملك يصير مذكورا ضرورة صحة التسري لكن
ما ثبت بالضرورة يتقدر بقدرها فلا يتعدى الى صحة الجزاء وهو الحرية لانها
ليست من لوازم الملك هنا بل ضرورة غايته انه يثبت الملك لصحة التسري فقط
ولا يثبت فيما وراء صحة التسري من الجزاء في الحكم وفي كل مملوك لي حر يعتق عبيده
ومدبروه وامهات اولاده لوجود الاضافة المطلقة فيهم يعني ان كل واحد
هؤلاء في الاضافة الى نفسه بقوله لي سواء لان الملك ثابت فيهم رقبة ويدا
اذ المالك يملك وطء امهاتها تحت ملكه كل نفيس ولو قال ارث الرجال فانه

قوله كان بمعنى عن الضرب والشتم وسائر الافعال المؤذية مفهوما من النهي عن التافيف كذلك الاقتضاء لان المقتضى لا يفهم من ذكر المقتضي بلا تامل واجتهاد

صدق

صدقه ديانة خاصة اما تصديقه ديانة فلان لفظ مملوك وضع للمذكر واما عدم تصديقه
قضاء فلانهم عند الاختلاط يستعمل فيهم لفظ المذكر عرفا ولو نوى الاناث لعتقن
بينه ولو قال لم انو المدبرين لم يصدق في القضاء على رواية كتاب العتاق ولم
يصدق لا قضاء ولا ديانة على رواية كتاب الايمان ففيه روايتان كذا في العناية
لا يعتق مكاتبوه الا ان نواهم لان الملك غير ثابت يدا ولهذا لا يملك اكسابه ولا يحل له
وطء مكاتبته فكان المكاتب مملوكا من وجه دون وجه بخلاف ام الولد والمدبر فاختلت
الاضافة فلا بد من النية وفي هذه طالق او هذه وهذه طلقت الاخيرة ويخير في الاوليين
لان او لاثبات احد المذكورين وقد ادخلها بين الاوليين ثم عطف الثالثة على الطالقة
بالواو ولان العطف بالواو للتشريك في الحكم فيختص بمحله فصار كما اذا قال امرأتي
طالق وهذه وكذا العتق يعني اذا قال لعبيده هذا حر او هذا وهذا عتق الثالث
ويخير في الاوليين وكذا الاقرار يعني لو قال لفلان علي عشرة او لفلان وفلان كان
للاخير خمسة وللاوليين خمسة ثم انهم قالوا وهذا في موضع الاثبات واما في موضع النفي
يعم كما لو قال والله لا اكلم فلانا او فلانا وفلانا يحنث بالاول وكذا بالاخيرين كذا في الرمز
شرح الكنز **باب اليمين في البيع والشراء والتزوج وغير ذلك** يريد
بيان حكم ما ذكر في هذا الباب من مسائل اليمين على الفعل والمراد بها بيان الحكم في الصوم في
اللبس والجلوس والنوم بالترتيب يحنث بالمباشرة دون التوكيل في البيع والشراء
حتى لو حلف لا يبيع ولا يشتري فباع واشترى حنث ولو امر غيره ان يبيع او يشتري
لا يحنث لان الشرط هو العقد ولم يوجد منه لانه وجد من العاقد حتى يرجع الحقوق اليه
والاجارة والاستئجار والصلح عن مال والقسمة والخصومة وضرب الولد حتى لو
حلف لا يؤجر او لا يستأجر او لا يصالح عن مال له على ذلك من مال او لا يقسم ماله المشترك او
لا يخاصم فلانا او لا يضرب ولده فامر غيره بذلك لا يحنث اما الاربعة الاول فظاهر لانها

كالبيع واما الاجارة فلانه حقوقها غير لا يتعلق حقوقها نفسه وكذا امر غيره ولان لا يتعلق
ويحنث بهما اي بالمباشرة والتوكيل في النكاح والطلاق حتى لو حلف لا يتزوج او لا يطلق
ففعل هو او وكل به ففعل الوكيل يحنث عندنا لان الوكيل في هذا سفير ومعبر حتى لا يرجع
الوكيل الى الموكل ولهذا لا يضيفه الى نفسه بل الى الآمر وحقوق العقد ترجع الى الآمر
لا اليه وعند الشافعي لا يحنث بفعل الوكيل لوجود الفعل منه على وجه حقيقي ومن الآمر حكما
فوجد شرط الحنث من الحالف من وجه دون وجه فلا يحنث كما في البيع والخلع والعتق
والكتابة والصلح عن دم عمد والهبة والصدقة والقرض والاستقراض لان المنفعة
فيها كلها عائدة اليه فكان الوكيل سفيرا محضا ايضا قال صاحب التسهيل قولهم ان
الاستقراض هذا مشكل لانهم صرحوا بان التوكيل بالاستقراض باطل فيجب ان لا يترتب عليه
الحنث لان الباطل لا يترتب عليه الحكم وقال مولانا محمد الواني اقول لكن اذا اضاف
الوكيل الاستقراض الى الموكل فقال ان فلانا استقرض منك كذا او قال اقرض
فلانا كذا صح ويكون القرض للموكل فيكون الوكيل سفيرا محضا وان نوى الحالف
المباشرة خاصة صدق ديانة لا قضاء لان الطلاق مثلا ليس الا تكلم بكلام
يفضي الى وقوع الطلاق عليها والامر بذلك مثل التكلم به واللفظ ينتظمهما فاذا نوى
التكلم به فقد نوى الخصوص في العام فيصدق ديانة لا قضاء لانه خلاف الظاهر
وكذا يحنث وكذا ضرب العبد والذبح والبناء والخياطة والايداع والاستيداع
والاعارة والاستعارة وقضاء الدين وقبضه يعني لو حلف لا يضرب عبده او لا يذبح
شاته او لا يبني داره او لا يخيط ثوبه او لا يودع ماله او لا يستودع او لا يعير
او لا يستعير او لا يقضي الدين او لا يقبض يحنث بالمباشرة والتوكيل لان المنفعة
في كلها تعود اليه والكسوة والحمل يعني لو حلف لا يكسو هذا الثوب او لا يحمل
هذه الخشبة ففعل هو او امر غيره بان اكساه او حملها يحنث لان النفع عائد اليه

ايضا

على صدر الشريعة في الفرق بينهما ان
الضرب فعل حسي لا ينتقل الى واحد
الناس الا اذا احتيج الى التوكيل في الافعال
صحة التوكيل [illegible] العبد [illegible]
[illegible]

ايضا الفرق بين ضرب الولد وبين ضرب العبد حيث يحنث في الاول بالمباشرة دون التوكيل وفي
الثاني بهما ان منفعة ضرب الولد عائدة اليه وهو التأدب والتثقف اي التعلم
فلم ينسب فعل الوكيل الى الآمر وكذا الامر بضرب العبد لان منفعة الائتمار عائدة الى الآمر
فيضاف الفعل اليه الا انه لو نوى المباشرة خاصة في ضرب العبد او الحر يصدق قضاء
وديانة لان هذه الافعال حسية تعرف باثرها وهو التألم في ضرب العبد وانقطاع
الاوداج في الذبح وعلى هذا تقاس البواقي ونسبتها الى الآمر بالتسبيب مجاز فاذا نوى الفعل
بنفسه فقد نوى حقيقة كلامه فيصدق ديانة وقضاء يقول الفقير فيه انه لو نوى
التوكيل فيما يحنث بالمباشرة دون التوكيل كالبيع والشراء وغيرهما كيف يكون حكمه ولم يذكره
قال صاحب التسهيل الا ان ينوي الحالف الامر او يكون ممن لا يباشر هذه الافعال بنفسه
فيحنث بالتوكيل وفي المختلط اي فيمن يباشرها تارة بنفسه ويفوضها الى غيره اخرى
يعتبر الغالب وعند محمد حنث الآمر في الكل انتهى وفي لا يتزوج فزوجه فضولي فاجاز
بالقول حنث وهو المختار لان الاجازة في الانتهاء كالاذن في الابتداء ولو اجاز
بالفعل كاعطاء المهر ونحوه لا يحنث لان العقود تختص بالاقوال فلا يكون فعله عقدا
وانما يكون رضا وشرط الحنث العقد لا الرضا وروي عن محمد انه لا يحنث في الوجهين وبه
افتى بعض المشايخ لان الاجازة ليست بانشاء العقد حقيقة وانما هي تنفيذ
لحكم العقد بالرضاء كذا في الاختيار وفي لا يتزوج عبده او امته يحنث بالتوكيل و
الاجازة لانه ذكره مضافا اليه يتوقف على ارادته بملكه وولايته وكذا في ابنه
وبنته الصغيرين اي حلف لا يزوج ابنه الصغير او بنته الصغيرة يحنث بالتوكيل و
الاجازة لولايته عليهما وفي الكبيرين لا يحنث الا بالمباشرة يعني لو حلف لا يزوج
ابنه الكبير او بنته الكبيرة يحنث بالمباشرة ولا يحنث بالتوكيل والاجازة لعدم ولايته
عليهما فهما كاجنبي عنهما فيتعلق الحنث بحقيقة الفعل وهو دخول الكلام على البيع كان

بعت لك ثوبا والمراد بدخول اللام عليه تعلق الجار والمجرور به يقتضي اختصاصه بالمحلوف
عليه اي يقتضي ان يختص الفعل الذي تعلق به اللام بالذي حلف عليه وهو المخاطب
المتصل به اللام في مثال المصنف ثم فسر الاختصاص بقوله بان كان بامره سواء كان ملكه
او لا يعني يقتضي ان يكون بيع الثوب بامره سواء كان الثوب ملكه او لا حتى لو دس
المخاطب ثوبا في ثياب الحالف فباعه ولم يعلم لم يحنث وان امره ببيع ثوبه نيابة عنه
يحنث ومثله الشراء والاجارة والصياغة والبناء حتى لو حلف لا يشتري لك ثوبا
او لا يوجر لك دارا او لا يصوغ لك سوارا او لا يبني لك دارا يقتضي ان يكون بامره سواء
كان ملكه او لا وان دخل اللام على العين كان بعت ثوبا لك يقتضي اختصاصها اي اختصاص
العين به اي بالمحلوف عليه وهو المخاطب به اللام بان كان ملكه سواء امره او لا فيحنث
لو باع ثوبا مملوكا له سواء امره او لا حتى لو دس المحلوف عليه ثوبه في ثياب الحالف فباعه
ولم يعلم يحنث وان امره ببيع ثوب مملوك لغيره فباع لم يحنث وكذا دخولها اي دخول
اللام على الضرب والاكل والشرب والدخول يقتضي اختصاص الفعل بالمحلوف عليه بان
كان ملكه سواء امره او لا فلو حلف لا يضرب لك ولدا او ولدا لك او لا ياكل لك طعاما او
طعاما لك او لا يشرب لك شرابا او شرابا لك او لا يدخل لك دارا او دارا لك سواء
تقدم كلمة لك او اخرها يحنث لو ضرب ولدا مخصوصا به امره او لا او اكل طعاما مملوكا
امره او لا او شرب شرابا مملوكا له امره او لا او دخل دارا مملوكة له امره او لا لان الضرب
واشباهه لا يجري فيه النيابة فيتعلق بالعين تقدم او اخر فيقتضي اختصاصها به بان تكون
مملوكة له قال صاحب الحقائق هذا ان تعلق اللام بعين او فعل لا يقبل النيابة كالاكل و
الشرب والدخول وضرب الولد اقتضى ملكه الا انه ثم قال وضرب الولد احترازا عن ضرب
الغلام فانه يقبل نيابة الغير انتهى يقول الفقير فيفهم من هذا انه فرق بين ضرب الولد
وضرب الغلام وهو انه لا فرق في ضرب الولدين قوله لا يضرب لك ولدا وقوله لا يضرب

ولدا

متصل م

ح

ولدا لك كما ان في ضرب العبد فانه فيه فرقا بين قوله لا يضرب لك عبدا وقوله لا يضرب عبدا لك كما قال
صاحب [illegible] يتعلق الاكل والشرب وضرب الغلام لانه لا يحتمل النيابة فلا يفترق الحكم
في الوجهين قال صاحب العناية والمراد بالغلام اما العبد كما ذكر في الجامع الصغير لقاضيخان واما
الولد كما ذكر في الفوائد الظهيرية وهذا هو الصواب لان ضرب العبد يحتمل النيابة ولهذا لو حلف
لا يضرب عبده فامر غيره بضربه حنث لان المنفعة تعود اليه انتهى وقال صاحب الكافي المراد
بالغلام الولد لا العبد لان ضرب العبد يحتمل النيابة والوكالة فكان نظير الاجارة لا نظير
الاكل والغلام يطلق على الولد كما يطلق على العبد قال الله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى
وقيل المراد به العبد لان المراد بجريان الوكالة وكالة يتعلق بها حقوق يرجع بها
الوكيل بالحقوق العهدة على الموكل وليس للضرب شيء من ذلك فكان كالاكل والشرب انتهى
وان نوى غيره يعني لو نوى بقوله بعت لك ثوبا بعت ثوبا لك او بقوله بعت ثوبا لك بعت
لك ثوبا صدق ديانة وقضاء فيما عليه يعني فيما فيه تغليظ عليه لا فيما فيه تخفيف عليه لانه
نوى ما يحتمله كلامه بتاخير اللام عن محله في الفصل الاول وتقديمه على محله في الفصل
الثاني والكلام يحتمل التقديم والتاخير قال صاحب التسهيل ويصدق ديانة في الكل ومن
ان بعته او ان اشتريته فهو حر فعقد بالخيار عتق اما اذا قال ان بعته فلوجود الشرط
وهو البيع والملك فيه قائم لان خيار البائع يمنع خروج المبيع عن ملك البائع بالاتفاق فينزل الجزاء
واما اذا قال ان اشتريته فلان الشرط قد تحقق وهو الشراء والملك قائم فيه وهذا على
اصلهما ظاهر لان خيار المشتري لا يمنع ثبوت الملك له عندهما وكذا على اصله لانه علق
العتق بالشراء لا بالملك والمعلق بالشرط كالمنجز عند وقوعه فكانه قال هو حر بعد
الشراء بالخيار وبهذا لانه لو نجز العتق بعد الشراء بخيار الشرط انفسخ الخيار وثبت الملك
فيقع العتق فكذا اذا علق بخلاف ما اذا قال ان ملكتك فانت حر فاشتراه بالخيار لا يعتق
لان شرط الحنث وهو الملك لم يوجد لان المشتري بالخيار لا يملكه عند ابي حنيفة فلا ينزل الجزاء

مقتضى الاعتاق سابقا عليه ح

وكذا يحنث لو عقد بالفاسد او الموقوف يعني لو قال البايع ان بعته او المشتري ان اشتريته فكذا
فعقد بالفاسد او بالموقوف يحنث لان الملك وتمكن قد وجدا وهو معنى البيع والشرا
ولو عقد بالباطل لا يحنث لانه ليس ببيع وشراء شرعا وفي ان لم ابعه فكذا فاعتقه
او دبره حنث لوجود الشرط لانه لم يبق محلا للبيع فالحمه المراة لزوجها تزوجت
علي فقال الزوج كل امراة لي طالق طلقت هي اي امراته المحلفة ايضا اي كغيرها لانها
تحت كل امراة والاصل العمل بالعموم مهما امكن الا في رواية عن ابي يوسف لانه اخرجه
جوابا فينطبق عليه ولان غرضه ارضاؤها وهو بطلاق غيرها فيتقيد به وان
نوى غيرها اي غير المحلفة عاجلا بظاهر الرواية صدق ديانة لا قضاء لانه تخصيص
العام وهو خلاف الظاهر ومن قال علي مشي الى بيت الله او الى الكعبة لزمه
حج او عمرة ماشيا وهو الحنث والقياس ان لا يلزمه شيء لانه ليس بقربة واجبة الا انه
صار كناية عن ايجاب الاحرام شرعا وعرفا اما شرعا فان اخت عقبة بن عامر
نذرت ان تمشي الى بيت الله فامرها النبي عليه السلام ان تحرم بحجة او عمرة واما
عرفا فانه قد تعارف الناس ايجاب الاحرام بهذه العبارة فكانه قال علي حجة
او عمرة ولا فرق بين ان يكون في الكعبة او غيرها ولذا اطلق ثم اذا اراد حج او
عمرة ان شاء اعتمر او حج ماشيا لانه التزم القربة بصفة الكمال لقوله عليه السلام
من حج ماشيا فله بكل خطوة حسنة من حسنات الحرم قيل وما حسنات الحرم قال واحدة
بسبعمائة وان شاء ركب وذبح لركوبه شاة لقوله عليه السلام لعقبة بن عامر
مرها فلتركب ولتريق دما عن هذا انه ان ركب فعليه دم ولو قال علي الخروج
او الذهاب الى بيت الله او المشي الى الصفا او مروة لا يلزمه شيء اتفاقا لان
التزام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار حقيقة اللفظ [٢ حتى يصير مجازا ح]
فامتنع اصله وكذا لا يلزمه شيء لو قال علي مشي الى الحرم او الى المسجد الحرام

فلانا

فلانا لهما لان الحرم شامل للبيت وكذا المسجد الحرام فصار ذكره كذكره بخلاف الصفا والمروة لانهما
منفصلان عنه وله ان التزام الاحرام بهذه العبارة غير متعارف ولا يمكن ايجابه باعتبار [٢ ما بينا آنفا ح]
حقيقة اللفظ فامتنع اصله وفي عبده حر ان لم يحج العام فشهدا بكونه يوم النحر بكوفة
لا يعتق خلافا لمحمد لانهما شهادة على امر معلوم وهو التضحية بكوفة ومن ضرورته انتفاء
الحج فيتحقق الشرط قال صاحب الاصلاح والايضاح قال محمد في كتاب الحدود في مسوط لا قال
لانه ذكر انه لا يستبعد كرامة الاولياء فيجوز ان يكون في يوم واحد بمكة وكوفة لانا نقول انا امرنا
بناء الاحكام على ما هو الظاهر المعروف وفيه نظر لما تقرر في باب التنبيه انه تثبت طي وكذا
لتنبيه تبقع مشرفة مرتبطة بالموهوب ولهما انها قامت على النفي لان المقصود منها نفي الحج
لا اثبات التضحية اذ لا مطالب لها فصار كما اذا شهدا انه لم يحج العام غاية ان هذا
نفي مما يحيط به علم الشاهد ولكنه لا يميز بين نفي ونفي تيسيرا ودفعا للحرج هكذا
في الهداية والكافي وغيرهما من كتب الفروع قال صدر الشريعة وصاحب التوضيح هذا مخالف لما تقرر
في كتب الاصول ان النفي اذا كان محصورا احاط به علم الشاهد كان مثل الاثبات انتهى وقال
صاحب فيحصل المعارضة والاصل في كراهة النفي متى عرف بدليله كان كالمثبت والا فلا
فالشهادة على الرضع انه لم يسترضع الطلقة او لم يقل قوله عند قوله المسيح ابن الله لان هذا [التعارض ح]
نفي يحيط به علم الشاهد وفي هذا المحل طولة بالجوبة في الكافي ان شئت التحقيق فراجع اليه
وفي لا يصوم فصام ساعة بنيته اي بنية الصوم ثم افطر من يومه حنث لوجود الشرط
اذ الصوم هو الامساك عن المفطرات على قصد التقرب وان قال صوما او يوما لا يحنث
ما لم يتم يوما لانه يراد به الصوم التام المعتبر شرعا وذلك باتمامه الى آخر اليوم وفي لا يصلي
يحنث اذا سجد سجدة ثم قطع لا قبله اي قبل السجود [illegible] والقياس ان
يحنث بالشروع اعتبارا بالصوم وجه الاستحسان ان الصلاة عبارة عن الاركان
المختلفة فما لم يات بجميعها لا يسمى صلاة بخلاف الصوم لانه ركن واحد وهو الامساك

وهو يتكرر في الجزء الاخير وان ضم صلوة بان قال لا يصلي صلوة فبشفع اي يحنث بتمام شفع لا
باقل من الشفع لانه يراد به الصلوة المعتبرة شرعا واقلها ركعتان للنهي عن البتيراء قال
صاحب الكفاية ما حاصله انه لا يحنث ما لم يتم الركعتين بالقعدة لان الصلوة المعتبرة شرعا
ركعتان مع القعدة وقال مولانا الحلبي فيحنث بشفع مع قطع قعدته لان الصلوة بها
معتبرة شرعا والمراد هنا هي المعتبرة ومآلهما واحد وفي ان لبست من غزلك فهو هدي ان
معناه التصدق بمكة لانه اسم لما يهدى اليها فملك قطنا فغزلته ونسج فلبس الظاهر
ولبس وكذا الظاهر وغزلته بالواو فهو هدي عند ابي حنيفة خلافا لهما لان النذر
انما يصح في الملك او مضافا الى سبب الملك ولم يوجد لان اللبس وغزل المرأة ليسا من اسباب الملك
وله ان غزل المرأة عادة يكون من قطن الزوج والمعتاد هو المراد معنى فكانه قال ان
قطني وغزل المرأة من قطن الزوج سبب لثبوت ملك الزوج في المغزول ولهذا يحنث
اذا غزلت من قطن مملوك له من وقت النذر وان القطن ليس بمذكور هناك وان ذكر
الا باعتبار ان غزل المرأة سبب لملك الزوج لما غزلته في العرف والعرف لا يفرق بين ان
يكون القطن مملوكا وقت الحلف او لم يكن غاية ما في الباب ان النذر يكون كانه مضاف
الى سبب الملك فيصح وان لبس ما غزلته من قطن في ملكه وقت الحلف فهو هدي بالاتفاق
خاتم الفضة ليس بحلي حتى لو حلف لا يلبس حليا فلبس خاتم فضة لم يحنث لانه ليس بحلي
عرفا ولا شرعا حتى ابيح استعماله للرجال والحلي بفتح الحاء وسكون اللام هو ما يتحلى به
النساء من ذهب او فضة او جوهر عطف على قوله كذهب وتدين عطف على قوله خلاف خاتم
الذهب فانه حلي ولهذا لا يحل استعماله للرجال ولو لبس خلخالا او سوارا حنث
سواء كان من الذهب او الفضة لانه حلي كامل لانه لا يستعمل الا للتزين ولهذا
لا يحل للرجال ذلك سواء كان من الذهب او الفضة كذا في الكافي وعقد اللؤلؤ
ان رصع فحلي والا اي وان لم يرصع فلا اي فليس بحلي لانه لا يتحلى به عرفا الا مرصعا

وبنى

وبنى الايمان على العرف والعقد بالكسر القلادة والترصيع التركيب يقال تاج مرصع بالجواهر
وقالا حلي مطلقا لانه حلي حقيقة حتى سمي به في القرآن حيث قال تعالى وتستخرجون حلية
تلبسونها وانما يستخرج من البحر اللؤلؤ الخالص وقال يحلون فيها من اساور من ذهب
ولؤلؤا وقيل هذا اختلاف عصر وزمان فان الناس في عصره لا يتحلون باللآلي غير مرصعة
فافتى بناء على عرف زمانه وفي عصرهما يتحلون بها غير مرصعة فافتيا بناء على عرفهما قال صاحب
الكافي وقولهما اقرب الى العرف في ديارنا فيفتى بقولهما وكذا الحكم به على
الانفراد في ديارنا معتاد فيفتى بقولهما وبه اي بقول الامامين يفتى قال صاحب
الاختيار وعليه الفتوى لانه صار معتادا فهو اختلاف عادة وزمان فعلى قول ابي حنيفة
ينبغي ان يجوز للرجال لبس عقد اللؤلؤ الغير المرصع لانه ليس بحلي عنده انتهى وقال صاحب
الكافي وعلى هذا الخلاف اذا لبس عقد زبرجد او زمرد غير مرصع ومن لا يجلس على
الارض فجلس على بساط او حصير لا يحنث لانه لا يسمى جالسا على الارض ولهذا يقال
جالس على البساط لا على الارض وان حال بينهما اي بين الارض وبينه اي بين الحالف
ثيابه حنث لانه تبع له فلا يعتبر حائلا ومن لا ينام على هذا الفراش فجعل فوقه فراشا
اخر فنام عليه لا يحنث لان مثل الشيء لا يكون تبعا له فينقطع عن الاول النسبة وان
جعل فوقه اي فوق الفراش المحلوف عليه قراما بكسر القاف والراء المهملة ستر رقيق يطرح
على الفراش يحنث لانه تبع له فلا يعتبر حائلا ومن لا يجلس على هذا السرير ان جعل
فوقه سريرا اخر فجلس عليه لا يحنث لانه مثل الاول ايضا فينقطع عنه النسبة وان جعل
فوقه اي فوق هذا السرير بساطا او حصيرا فجلس عليه حنث لانه يقال جالس عليه في
الجلوس على السرير في العادة كذلك باب اليمين في الضرب والقتل وغيرهما لما
لم يفرد ذكر الكسوة وقضاء الدين وتقاضيه والشتم فضم ذكرها الى ما ذكر في هذا الباب الضرب و
الكسوة والكلام والدخول يختص فعلها بالحي اما الضرب فلانه اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن

والايلام لا يتحقق في الميت ولو قبض بسوطه ثم وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث لانه قد بر
ايوب عليه السلام في يمينه بالضرب بهذا الذي ذكر ولم يوجد الايلام لان الضغث عبارة
عن الحزمة الصغيرة من الحشيش فلم يكن المجموع ايلاما واجيب بانه جاز ان يكون هذا حكما ثابتا
بالنص في حق ايوب عليه السلام خاصا به اكراما له في حق امرأته تخفيفا عليها لا يتعدى الى غيره
بعد اذا لم يكن لاجزاء الضغث ايلام على ما ذكر في تفسير الضغث وروي عن ابن عباس رضي الله عنه
ان الضغث عبارة عن قبضة من الشجر فجاز ان يصيبها الم اجزاء انها فكان حكما باقيا
في شريعتنا وتمام الكلام فيه في الكشاف وبعض من التفاسير وذكر في شرح الطحاوي
من حلف ليضربن فلانا مائة سوط فضربه بها ضربة ولكن ان وصل اليه كل سوط
بحياله بر في يمينه لان المقصود من الضرب الايلام كذا في الغاية واما الكسوة فلان المراد
بها التمليك عند الاطلاق وهو من الميت لا يتحقق الا ان ينوي بها الستر واما الكلام
فلان المقصود منه الافهام والموت ينافيه فان قيل قد روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
كلم اصحاب القليب حين سماهم باسمائهم فقال هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقد وجدت ما
وعدني ربي حقا فقال عمر رضي الله عنه اتكلم الميت يا رسول الله فقال ما انتم باسمع من هؤلاء اجيب بانه
ذلك كان معجزة له صلى الله عليه وسلم كذا في الغاية واجاب عنه في الفتح الشيخ بانه غير ثابت
فانه لما بلغ هذا الحديث عائشة رضي الله عنها قالت كذبتم على رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله تعالى
انك لا تسمع الموتى وما انت بمسمع من في القبور انتهى قال العلماء يحتمل ان يكون ذلك للوعظ الا
ونظيره ما روي عن علي رضي الله عنه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اتى المقابر قال السلام عليكم
دار قوم مؤمنين اما نساؤكم فقد نكحت واما اموالكم فقد قسمت ودوركم قد سكنت فهذا خبركم عندنا
فما خبرنا عندكم وكان يقول سل الارض من شق انهارك وغرس اشجارك وجنى ثمارك فان
لم تجبك حوارا اجابتك اعتبارا وكان ذلك على سبيل الوعظ للاحياء لا لاسماع
للموتى ولهذا قال انتهى واما قوله ما انتم باسمع منهم فلا يرد لانه يرده تتمة القصة لو عقبه

قوله

قول النبي هذا لانه من تتمة القصة سؤال عمر رضي الله عنه وجوابه عليه السلام
بقوله ما انتم باسمع منهم يقول الحي لكن يمكن ان يقال وان كان ظاهرها يرده لكن يحتمل
ان يكون مراده من قوله ما انتم باسمع منهم هولاء كناية عن ان يجيبوا اعتبارا انتهى جواب
الذي ينتج كلام الشيخ واما الدخول فلان مراده في الدخول عليه زيارته وبعد موته يزار
قبره لا هو قال عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور الا فزوروها ولان الميت لا ثواب
يزور الحي ومن طاف بباب رجل لم يعد زائرا له ولو دخل عليه وهو نائم لا يعد زائرا له
اراد بعضها قال فلو يحنث من قال ان ضربته او كسوته او دخلت عليه فكذا بفعلها
في حال من الاشياء بعد موته وكذا لو قال لامرأته ان وطئتك او قبلتك فكذا يتقيد
بها حتى لو وطئها او قبلها بعد موتها لا يحنث لان الغرض في الوطء والتقبيل قضاء شهوة
وهو لا يتحقق بعد موت قال صاحب الكافي فان قيل اليس ان النبي صلى الله عليه وسلم عثمان
بن مظعون بعد ما ادرج في الكفن وقبل ابو بكر رضي الله عنه بين عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم
بعد ما ادرج في الكفن قلنا ذا اخرجه الشفقة او التعظيم والموت لا ينافيه وتقبيل النساء
لقضاء الشهوة فيتقيد بالحيوة حتى لو كان للشفقة او للتعظيم كما في الولد او الوالد
والعالم قيل لا يتقيد بالحيوة وقيل يتقيد ايضا لان الاوهام لا تنصرف الى التقبيل عند انتهى قول
ابن لا يرد سؤال صاحب الكافي على ما نحن فيه اصلا حتى يحتاج الى الجواب لعدم وروده عليهم
ادنى تامل بخلاف الغسل والحمل والمس فانها لا تختص بالحي لان الغسل يراد به التنظيف
والتطهير وهذا لا يختص بالحي الا يرى انه يجب غسل الميت تطهيرا له فكيف ينافيه ولو صلى على
الميت قبل الغسل لم يجز وبعده يجوز والحمل يتحقق بعد موته ايضا وهو ظاهر وكذا المس للتعظيم
او الشفقة فيتحقق بعد موته حلف لا يضربها فمد شعرها او خنقها او عضها حنث
لانه اسم لفعل مؤلم يتصل بالبدن وقد تحقق الايلام بهذه الافعال وقيل لا يحنث في حال الملاعبة
لان اوضحها وآلمها لا يسمى في العرف ممازحة لا ضربا وهو يقول الامام فخر الاسلام

حلف ليضربنه حتى يموت فهو على اشد الضرب لانه المراد به الوجيع صاحب الاضرار
لو قال ليضربنه حتى يغشى عليه او حتى يبكي او يبول او يستغيث فلا بد من وجود هذه الاشياء
حقيقة ولو قال ليقضين دينه قريبا فما دون الشهر قريب والشهر بعيد
حتى لو قضاه فيما دون الشهر لا يحنث ولو لم يقضه حتى تم الشهر من حين حلف يحنث لان ما
دون الشهر يعد قريبا عرفا والشهر يعد بعيدا ولهذا يقال عند بعد العهد ما لقيتك منذ شهر
ليقضينه اليوم فقضاه زيوفا او نبهرجة وسيأتي ان شاء الله تفسيرهما او مستحقة او باع
اي باع المديون الحالف الدائن به اي بمقابلة دينه شيئا وقبضه اي قبض الدائن
ذلك الشيء بر في يمينه اما اذا قضاه زيوفا او نبهرجة فلان هاتين الصفتين لا تسلبان
اسم الدراهم لانها عيب والعيب لا يعدم الجنس ولهذا لو تجوز بالزيوف والنبهرجة في راس مال
السلم وبدل الصرف يجوز ولو لم يكن بهما اسم الدراهم لكان استبدالا وهو حرام فيهما واما اذا
قضاه مستحقة فلان قبضها صحيح ويبر به في يمينه وبوجوب رد بدلها الى المستحق لا يرتفع
البر المتحقق واما اذا باعه به شيئا وقبضه فلوجود شرط البر وهو قضاء الدين وهذا لان
قضاء الدين حقيقة لا يتصور لان القضاء يصادف العين وحق رب الدين في الدين [illegible]
وصف في الذمة لا في العين ولهذا قالوا الديون تقضى بامثالها ولكن طريقه وتقع المقاصة
بان يصير يقبضه رب الدين مضمونا عليه لانه يقبضه لنفسه على وجه التملك ولرب الدين على
المديون مثله فالتقيا قصاصا فهنا ايضا وقعت المقاصة بين الدين وبين ثمن الشيء بمجرد
البيع وصار ثمن الشيء قضاء للدين وشرط القبض ليتقرر به البيع [illegible] الثمن على
رب الدين لان الثمن وان وجب على المشتري بنفس البيع الا انه بعرض السقوط فتقرر [illegible]
بالقبض ولو قضاه رصاصا او ستوقة وسيأتي ان شاء الله تفسيرها او وهبه اياه
الدائن الدين من المديون الحالف او ابرأه منه اي من الدين لا يبر لان القضاء فعل [illegible]
والهبة والابراء اسقاط من رب الدين فلا يكون قضاء [illegible] صاحب الكافي وقوله في الهداية

[illegible] مشكل لانه يوهم انه يحنث وليس كذلك لان اليمين لما كانت موقتة باليوم فاذا وهبه
قبل مضي اليوم فقد عجز عن تحقيق البر قبل مجيء وقت الحنث وهو آخر اليوم فيبطل اليمين عند
ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله كما لو قال ان لم اشرب ماء الذي في هذا الكوز اليوم فصب قبل مضي
[illegible] قبل مضي اليوم فان اليمين يبطل عندهما والجواب ان قوله لم يبر ساكت عن الحنث فلا يحمل
عليه بل المراد لم يبر ولم يحنث ايضا لفوت المحلوف عليه وهذا لان قوله لم يبر اعم من قوله
[illegible] قوله يبطل اليمين فيحمل على الاخص فيجيء كلامه انتهى وقال صاحب العناية وانما قال لم
[illegible] لانه اعم من الحنث فانه يشتمل [illegible] انه لم يبر ولم يحنث عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لفوات
المحلوف عليه وهو الدين وفوات المحلوف عليه عندهما حجة في بطلان اليمين كما في مسألة الكوز على
[illegible] بعض الشارحين وليس فيه نظر لانه ح يلزم ارتفاع النقيضين وهو فاسد لان البر
[illegible] الحنث فمن وجود احدهما يلزم ارتفاع الآخر ومن ارتفاع احدهما يلزم وجود الآخر لا
[illegible] يرتفعا جميعا والقول ليسا بنقيضين على اصطلاح القوم فيجوز ان لا يتصف بواحد
منهما فانه اذا ابطل اليمين بفوات تصور البر صار كغير الحالف اصلا فيجوز ان لا يتصف بواحد منهما
[illegible] التصف باحدهما هو الحالف انتهى ما في العناية يقول الفقير والنظر المذكور وارد على عبارة
[illegible] ايضا بل وروده عليها اظهر واشد لانه جمع بين مسألة قضاء الرصاص والستوقة
[illegible] مسألة الهبة والابراء وقال لا يبر جزاء لهما معا فهذا تحلل اي اخلال فلو قال
[illegible] رصاصا او ستوقة حنث ولو وهبه او ابرأه لا يبر كما وقع في الهداية هكذا لكان اولى فاعلم
[illegible] الاخلال [illegible] حلف لا يقبض دينه درهما دون درهم لا يحنث بقبض بعضه ما لم يقبض
[illegible] متفرقا لان الشرط قبض الكل لكنه بوصف التفرق الا ترى انه اضاف القبض الى دين معرف
بالاضافة اليه [illegible] وكله فلو قبض في اوله اي الدين بعضه وفي آخره بعضه حنث لوجود الشرط
[illegible] بعمل ضروري كالوزن لا يحنث يعني لو قبض دينه في وزنين ولم يتشاغل بينهما الا
بعمل الوزن لم يحنث عندنا خلافا لزفر لانه لا يعد تفريقا ما دام في عمل الوزن فهو في اعتبار الحقيقة

وعن اعتبرنا العرف وهو نظر لا اسكن الدار وهو ساكنها ان كان لي الا مائة او غرامة اي
لا يحنث بها اي بالمائة او باقل منها لان المقصود منه عرفا نفي ما زاد على مائة حلف لا
كذا تركه ابدا لان نفي الفعل مطلقا يقتضي عدم الفعل في جميع العمر ضرورة عموم النفي ووجود
فرد جزئي منه ينافي عمومه ومن ليفعلنه يكون فعله مرة لان شرط البر فعل واحد لانه في موضع الاثبات
وانما يحنث بوقوع اليأس عن الفعل في اهلاك الفاعل او محل الفعل حلفه وال ليعلمنه بكل
اي مفسد خبيث في الدعارة وهي الخبث والفساد تقيد اليمين بحال ولايته اي ولايته ذلك
فلا يحنث بعدم اعلامه بعد موت المستحلف وكذا بعزله في ظاهر الرواية لان المقصود منه
دفع شر الداعر او دفع شره بزجره فان الوالي اذا انزجر وادبه لدعارته ينزجر غيره
لو لها نحو قصد ونيته وهذا المقصود انما يفيد فائدته اذا كان الوالي قادرا على نفسه
بالولاية وهي تزول بالموت لا محالة وكذا بالعزل في ظاهر الرواية وانما قيد بقوله في ظاهر
الرواية احترازا عما روي عن ابي يوسف انه قال يجب الاعلام على الحالف بعد عزل المستحلف ايضا
لانه مفيد في الجملة قال الزيلعي لاحتمال ان يولى بعد فيؤدبه او لاحتمال ان يسعى في اذيته
عند اولي الامر ليهبنه فوهبه ولم يقبل بر الحالف في يمينه لان الهبة عقد تمليك بلا عوض فيتم
بفعل الهبة والقبول شرط لثبوت الملك وحكم الهبة وشرط الحنث الهبة لا حكمها وكذا
لا يتم وكذا القرض والعارية والصدقة حتى لو حلف ليقرضنه او ليعيرنه او ليتصدقن
فاقرض ولم يقبل المستقرض واعار ولم يقبل المستعير وتصدق ولم يقبل المتصدق عليه بر
الحالف بخلاف البيع فانه لا يحنث فيه الا بالقبول لانه معاوضة فاقتضى التمليك والتملك من
لا يشم ريحانا فهو على ما لا ساق له فلا يحنث بشم الورد او الياسمين لان لهما ساقا قال صاحب
العناية قيل هذا تفسير الامام فخر الاسلام وقال الصدر الشهيد وصاحب الهداية وفيه نظر
لانه لم يثبت في قول اهل اللغة الريحان بهذا التفسير اصلا وجوابه ان معنى قولهم الريحان
اسم لما لا ساق له ان لا ساق له رائحة طيبة كالورق اصطلح عليه الفقهاء يعني الريحان اسم لما لا

لما رائحة بل يكون لساقه رائحة كالورق وساق الورد ليس له رائحة كما لورقه رائحة على ان تفسير
اهل اللغة موقوف على الاستقراء التام من اوضاع اللغة وهو متعذر وقيل في الفارق الضابط
بين الورد والريحان ان ما ينبت من بذره مما لا شجر له ولعينه رائحة مستلذة فهو ريحان
وما ينبت من الشجر ولورقه رائحة مستلذة فهو ورد انتهى وقيل يحنث بشم الورد والياسمين
من لا يشم ريحانا قال صاحب الاختيار وقيل يحنث في عرفنا لان الريحان اسم لما له رائحة
طيبة من النبات عرفا فيحنث بهما حلف لا يشم وردا او بنفسجا فهو على ورقه دون
دهنه لان الورد والبنفسج هو الورق عرفا قال صاحب الهداية ولو حلف لا يشتري
بنفسجا ولا نية له فهو على دهنه اعتبارا للعرف ولهذا يسمى بايعه بايع البنفسج
والشراء يبتنى عليه وهذا من عرف اهل الكوفة وقيل في عرفنا يقع على الورق وان حلف
على الورد فاليمين على الورق لانه حقيقة فيه والعرف مقرر له وفي البنفسج قاضي عليه
البساتين انتهى لا يدخل دار فلان يتناول الملك والاجارة حتى لو حلف لا يدخل
دار فلان فدخل الدار التي ملكها يحنث وكذا لو دخل الدار التي استاجرها لان المراد
الدار المضافة اليه بالسكنى خلافا للشافعي لا يحنث بالاجارة لانه جمع بين الحقيقة والمجاز
قلنا ذكر باعتبار عموم المجاز لان السكنى موجود فيهما حلف انه لا مال له وله دين على مفلس
او ملي او غني لا يحنث لان الدين ليس بمال عرفا لانه ليس في يده

كتاب الحدود

لما فرغ من ذكر الايمان وكفارتها الدائرة بين العبادة والعقوبة ادرج عقبها العقوبات
المحضة ومحاسن الحدود كثيرة من جملتها انها ترفع الفساد الواقع في العالم وتحفظ النفوس
والاعراض والاموال سالمة عن الابتذال وسبب كل من الحدود ما اضيف اليه من الزنا و
الشرب والقذف وهي جمع حد وهو في اللغة المنع ومنه الحداد للبواب والحدود موانع
الجنايات فسميت بها وفي الشرع الحد عقوبة مقدرة تجب حقا لله تعالى وقصدا للصلاح في
الانزجار عما يتضرر به العباد وهو يجوز بالنسبة الى الكل كافة واما الطهر من الذنوب

فليس مقصداً اصلياً في بدايل شرعه وهو الكافر ولكن يتحقق ايضا بالنسبة الى من يكون زواله
عنه لا بالنسبة للكافة الثالث فلكونه حق الله لا تعد ولا تصام صريحا اما النفي فلعدم التنقيح
واما القصاص فلانه حق العبد والزنا يعد ما يقصر في العقل لغة اهل الحجاز وعند الاهل
ثم انهم قالوا الحدود عشرة بعضها حق الله تعالى كحد الزنا والخمر وبعضها حق العباد
كحد القذف فابتدا بالاول وقدم الاول وهو الزنا فقال والزنا الزنا الموجب للحد
مكلف خرج به وطئ المجنون والصبي ولا يتناول الايلاج المجرد عن الانزال فانه ليس شرطا
ههنا كما في الجنابة في قبل وزاد صاحب الدرر قوله مشتهاة ولابد منه ليخرج غير المشتهاة
كقبل غير مشتهاة كصغيرة لا تشتهى وميتة والبهائم فان وطئها لا يوجب الحد خال عن
الحد من ملك النكاح وملك اليمين وشبهته اي شبهة ملكه ويدخل فيه شبهة الاشتباه ويأتي
بيانها وزاد صاحب الكنز انضمامه عن طوع ثم قال يخرج به زنا المكره فان الاكراه
يسقط الحد على ما سياتي تفصيله في كتاب الاكراه ثم قال نقلا عن النهاية بهذا التعريف
هو زنا الرجل واما زنا المرأة فعبارة عن تمكينها لمثل هذا الفعل انتهى يثبت الزنا
بشهادة اربعة رجال فلم يثبت بشهادة النساء ولا بشهادة اثنين او ثلثة لقوله تعالى
فاستشهدوا عليهن اربعة منكم وقال الله تعالى ثم لم ياتوا باربعة شهداء وقال النبي صلى الله عليه وسلم
للذي قذف امرأته بالزنا ائت باربعة يشهدون على صدق مقالتك والا فحد في ظهرك
الاربعة تحقيق معنى الستر قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ستر على مسلم ستره الله في
الدنيا والاخرة مجتمعين حتى لو شهدوا متفرقين لم تقبل بالزنا متعلق بالشهادة
لانه الدال على الفعل الحرام لا بالوطئ او الجماع فانه لا يفيد فائدته اذا سالهم
ظرف يثبت عن ماهية الزنا فانه قد يطلق على كل وطئ حرام وايضا قد اطلقه الشارع
على غير هذا الفعل في العينان تزنيان وكيفيته فان الوطئ قد يقع بلا التقاء
الختانين ومن زنى فانه قد يكون وطئه بشبهة واين زنى فان الزنا في دار الحرب لا

يوجب

يوجب الحد ومتى زنى فان التقادم لا يوجب الحد فيسئلون وقالوا رأيناه وطئها بصنعة الفعل
في فرجها كالميل في المكحلة بحيث تغيب قضاء الكحل وعدلوا سرا وعلانية ولم يكتف
بظاهر العدالة احتيالا للدرء قال النبي صلى الله عليه وسلم ادرؤا الحدود ما استطعتم وكذا
سائر الحقوق عند ابي حنيفة حيث اكتفى فيه بظاهر العدالة وهو العلام وصورة تعديل
السر ان يبعث القاضي اسماء الشهود الى المعدل بكتاب فيه اسماؤهم وانسابهم وحلاهم
ومسجدهم وسوقهم فيعرف المعدل ذلك ويكتب تحت اسم من كان عدلا عدل جائز الشهادة
ومن لم يكن عدلا فلا يكتب تحته شيئا او يكتب الله يعلم وصورة تعديل العلانية ان يجمع بين
المعدل والشاهد فيقول المعدل هذا الذي عدلته كذا في البناية وقال صاحب المنافع
الى حتى ياتي على الشهود لانه لو خلى سبيله هرب فلا يظفر به بعد ذلك ولا وجه الى اخذ
الكفيل منه لان اخذ الكفيل نوع احتياط فلا يكون مشروعا فيما بني على الدرء فان قيل الاحتياط
في الحبس ايضا قلنا الحبس ليس بطريق الاحتياط بل بطريق التعزير للاتهام بالجناية وقد
صح ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس رجلا بالتهمة وقال اخي سعدي افندي لا يخفى عليك ان
المستفاد من تعليل الحبس بقوله لانه لو خلى هرب ان يكون الحبس احتياطا لا تعزيرا انتهى
او بالاقرار معطوف على قوله بشهادة اربعة عاقل بالغ اذ لا اعتبار لقول المجنون و
الصبي خصوصا في وجوب الحد ولا يشترط الاسلام لان الذمي يحد باقراره عندنا فلا
ولا الحرية لان اقرار العبد بالزنا يوجب الحد عليه ماذونا كان او محجورا او لا
لنفسه كذا في الكافي اربع مرات عندنا وعند الشافعي يحد باقراره مرة كما في سائر
الحقوق وهذا لانه مظهر وتكرار الاقرار لا يفيد زيادة الظهور بخلاف زيادة العدد في الشهادة
في اربعة مجالس من مجالس المقر لا الحاكم لقصة ماعز فانه صلى الله عليه وسلم اخر الاقامة عليه الى ان تم
اربع مرات في اربعة مجالس فلو ظهر دونها لما اخرها لثبوت الوجوب وقال ابن ابي ليلى يقام الحد
بالاقرار اربع مرات وان كان في مجلس واحد فان قلت يحتمل ان تاخيره عليه السلام اقامة الحد الى
تمام اربع مرات باعتبار انه لم يكن متمكنا منها لا باعتبار ان الاقرار مرة ليس بموجب للحد قلت هذا

وهم لا يلتفت اليه لانه عليه الصلوة والسلام كان تمكّنا منها بنفسه وبامر غيره ولهذا امكن منها
بعد الاقرار اربع مرات حتى امر بالرجم فان قلت سلمنا انه كان متمكنا ولكن مجرد التاخير لا يدل
على ان البداءة شرط لانه يجوز ان يكون التاخير باعتبار ان مطلق الامر لا يقتضي الوجوب على
الفور بل على التراخي وعليه عامة مشايخنا فالكرخي قلت سلمنا انه لا يقتضي الفور
في الجملة لكنه لا نسلم انه لا يقتضيه في باب الحدود بيانه ان الامر باقامة الحدود متوجه على الامام
والحوادث متزاحمة متراكمة على بابه فلو لم يكن الوجوب على الفور ربما يعتريه واجبات لو
اهتم منها فيترك اقامة الحد فيؤدي الى تفويت الواجب ولهذا قالوا ان مطلق الامر لا
الحج يقتضي الفور لان الموت في سنة واحدة ليس بنادر فلو اخر يلزم التفويت على وجه لا يمكن
التدارك في ثاني الحال وكذا هنا ويحتمل اخر وهو انا سلمنا ان الامر لا يقتضي الفور في باب
الحدود ايضا لكن لا نم انه لا يقتضيه في قضية ماعز لانه جاء طالبا للطهرة ومن له
الحق اذا طلب حقه يجب ايفاؤه كالبائع اذا طلب الثمن من المشتري يجب ايفاؤه وماعز طلب
حقه في الاقرار مرة فلو كان ذكرها فيا لا وفاه النبي صلى الله عليه وسلم كان كل كرم بيانه كلما اقر
رده حتى يغيب عن بصره الامة رابعة فانه اذا اقر مرة رابعة قبله ورده كلما اقر لانه عليه السلام
طرد ماعزا حتى توارى بالحيطان ثم سئل كما مر ان يسئله الحاكم عن ماهيته وكيفيته ومن زنى به ٢ في كل مرة ع
ومكانه سوى زمان فانه لا يسأل عنه لانه للاحتراز عن التقادم وهو يمنع الشهادة لا الاقرار
وقيل يسأل عنه ايضا لاحتمال كونه في الصبا او في حالة الجنون فلو الزنا والسوال عنه
بينه اي بين المقر سئل عنه فاذا بيّنه لزمه الحد لتمام الحجة ويندب تلقينه ان يرجع
عنه ليرجع عن اقراره بلعلك قبلت او مسست او وطئت بشبهة لقوله عليه السلام لماعز لعلك
مسستها او قبلتها وللاحتيال في درء الحد فان رجع قبل الحد او في اثنائه ترك
وخلّي سبيله وقال الشافعي وهو قول ابن ابي ليلى يقام عليه الحد لانه وجب باقراره فلا يبطل ٢ وهو كالقصاص وحد القذف ع
برجوعه وانكاره كما اذا وجب بالشهادة ولنا ان الرجوع خبر محتمل للصدق كالاقرار
وليس احد يكذبه فيه فيتحقق الشبهة في الاقرار بخلاف ما فيه حق العبد وهو القصاص

وحد القذف فلا يوجد من يكذبه ولا كذلك ما هو خالص حق الشرع فالحد للمحصن رجمه في فضاء
اي مكان واسع حتى يموت لانه صلى الله عليه وسلم رجم ماعزا وقد احصن وعلى هذا اجماع
الصحابة وذهب الخوارج الى ان الحد في الزنا الجلد ليس الا لانهم لا يقبلون اخبار
الاحاد وفيه لكن خرج منهم للاجماع على ان حديث ماعز مشهور تلقته الامة في الصدر الاول
بالقبول والزيادة على الكتاب بمثله جائز كذا في العناية ويبدأ به اي برجمه الشهود كذا
روي عن علي ولان الشاهد قد يتجاسر على الاداء ثم يستعظم المباشرة فيرجع ففيها احتيال لدرء
الحد وقال الشافعي لا يشترط بداءة الشهود اعتبارا بالجلد قلنا كل احد لا
يحسن الجلد فربما يقع مهلكا والاهلاك غير مستحق ولا كذلك الرجم لانه اتلاف فيقع كيفما كان ٢ لانه ع
فان ابوا او غابوا او ماتوا سقط الرجم لان الشرط بداية الشهود وقد انعدمت بالاباء
والغيبة والموت قيد ماتوا بقوله في الايضاح ولو امتنع الشهود او بعضهم او كانوا
غيبا او ماتوا او مات بعضهم او عمي بعضهم او خرس او جن او ارتد او قذف فحد لم
يرجم المشهود عليه في قول ابي حنيفة ومحمد وامّا في الرواية عن ابي يوسف فروي عنه انهم اذا
امتنعوا او غابوا يرجم الامام ثم الناس وكذا في المرض ثم قال واذا سقط بامتناع الشهود
هل يحد الشهود اولا ذكر في المبسوط انه لا يقام الحد على الشهود لانهم ثابتون على الشهادة
وانما امتنع بعضهم من مباشرة القتل وذلك لا يكون رجوعا عن الشهادة على الزنا انتهى ثم
يرجم الامام بعد الشهود ثم الناس وفي غير الشهادة الامام يرجم ثم الناس كذا روي عن علي
رضي الله عنه ورمى رسول الله صلى الله عليه وسلم الغامدية بحصاة مثل الحمصة ثم قال للناس ارموا
وكانت قد اعترفت بالزنا وقال في حقها لقد تابت توبة لو تابها صاحب مكس لغفر له وزاد
بصاحب مكس لها ترجمت ... ويغسل ويكفن ويصلى عليه لقوله
عليه السلام لما قتل ماعز وجاء عمه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال يا رسول الله قتل ماعز كما أتتم
تقتل الكلاب فماذا تامرني فقال لا تقل هذا فقد تاب توبة لو قسمت توبته على اهل

يقول قوله عليه السلام

الارض لو سمعتهم اذهب فاغسله وكفنه وصل عليه ولانه قتل بحق فلا يسقط الغسل كالمقتول
قصاصاً وصلى عليه السلام على الغامدية بعد ما رجمت والحد لغير المحصن جلد مائة ان
كان حراً لقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة الا انه انتسخ
في حق المحصن فبقي في حق غيره معمولاً به بيانه ان قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا
الاية عام في المحصن وغيره الا انه انتسخ في حق المحصن بآية اخرى نسخت تلاوتها وبقي
حكمها روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان عمر بن الخطاب خطب فقال ان الله تعالى بعث محمدا
صلى الله عليه وسلم بالحق وانزل عليه الكتاب فكان فيما انزل عليه آية الرجم فقرأناها ووعيناها
ورجم رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجمنا من بعده واني خشيت ان طال بالناس الزمان ان
يقول قائل ما نجد آية الرجم في كتاب الله فيضلوا بترك فريضة انزلها الله والرجم
حق على من زنى من الرجال والنساء اذا كان محصنا اذا قامت البينة او كان حمل او
اعتراف وايم الله لولا ان يقول الناس زاد عمر في كتاب الله لكتبتها وهي بهاية الرجم التي
نسخ تلاوتها وبقي حكمها وهي قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة
نكالاً من الله والله عزيز حكيم وكانت خطبته بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فكانت
هذه الاية نسخت عموم قوله تعالى فاجلدوا في المحصن لكن انتسخت تلاوتها برفعها عن
القلوب لحكمة يعلمها الشرع والعبد يضعفها وهو مخصوص بقوله تعالى فان اتين بفاحشة فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب نزلت في الاماء ودخل تحت حكمها العبيد قالوا وهو خلاف
المعهود لان المعهود ان يدخل النساء تحت حكم الرجال بطريق التبعية فكان هذا على القلب
والله اعلم بما دل على ان اسباب الاستمتاع فيهن ودواعيهن اليه غالبة كما في تقديمهن في قوله تعالى الزانية
والزاني ثم العذاب المذكور في الاية الجلد دون الرجم لانه لا يتنصف كذا في العناية
يقول العبد الضعيف لو قال في تعليله لان حد العبيد والاماء الجلد دون الرجم لعدم احصانهن
لكان اوجه تدبر ولان الرق منصف للنعمة منقص للعقوبة لان الجناية عند توافر النعم

[illegible]

سطوعا وقله توله منه

الخ

الذي يكون ادعى الى التغليظ بسوط متعلق بجلد والسوط آلة الضرب لا ثمرة له اي لا عقدة له
بلا عنف لما روي ان عليا كرم الله وجهه لما اراد ان يقيم الحد كسر ثمرته سوطا ضربا وسطا
بين مبرح وغير مؤلم لافضاء الاول الى الهلاك وخلو الثاني عن المقصود وهو الانزجار والمبرح
ماخوذ من تبريح الامر تبريحا اي غلظ على فلان شدة مفرقا ذكر الضرب على بدنه لان الجمع
في عضو واحد قد يفضي الى التلف والحد زاجر لا متلف الا الراس والوجه والفرج لقوله عليه السلام
للذي امره بضرب الحد اتق الوجه والمذاكير ولان الفرج على الوجه متلف وعلى الراس
والوجه سبب لذهاب الحواس كالسمع والبصر والشم وهو اهلاك حكما فلا يشرع حدا
انه زاجر لا متلف وعند ذكره هو ذكر على صفة الجمع كانهم فرقوا بذكر الجمع بين الذكر الذي هو المحل
بين الذكر الذي هو العضو وانما ذكر بلفظ الجمع هنا مع افراد قرينه وهو الوجه لانه اراد
به ذكر العضو بعينه وما حوله كقولهم شابت مفارق راسه كذا في العناية نقلا عن الصحاح وقال
عند ابي يوسف يضرب الراس ضربة واحدة وهو قوله الاخير رجع اليه لقول ابي بكر رضي الله عنه
اضربوا الراس فان فيه شيطانا ولنا ما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم وقول عمر للجلاد
اياك ان تضرب الراس والفرج وتاويل ما روي انه قال ذلك فيمن ابيح قتله نقل انه
ورد في حربي كان من دعاة الكفر اي كان من الداعين الى الكفر والاهلاك فيه مستحق
ويضرب الرجل قائما في كل حد لقول علي كرم الله وجهه يضرب الرجال في الحدود قياما والنساء قعودا
ولان مبنى الاقامة على التشهير والقيام ابلغ فيه ملابية والمراد منه انه اي الجلاد [illegible]
فوق راسه وقيل ان يطلع على الوجه ويمد رجليه كما يفعل في زماننا وقيل ان يمد السوط
على بدنه بعد الضرب وكل ذلك لا يفعل لما فيه زيادة على المستحق فلا يجوز التعدي عن حد
الشرع وينزع ثيابه لان عليا رضي الله عنه كان يامر بالتجريد في الحدود ولان التجريد ابلغ
في ايصال الالم اليه وهذا الحد مبناه على الشدة في الضرب سوى الازار لان في نزعه
كشف العورة فيتوقاه ويفرق الضرب على اعضائه لما روينا عن علي كرم الله وجهه ولان الجمع على عضو واحد
ولا ينزع ثيابها لانها عورة مستورة الا الفرو والحشو فانهما ينزعان منها لان ذلك يمنع العورة

المبرح بكسر الراء مهملة وتشديدها والحاء مهملة الضرب المولم كذا في المغرب منه

مطلب الفرق بين جمع الذكر الذي هو المحل وجمع الذكر الذي هو العضو

حاصل بالملبوس عادة ينزعان ليصل الالم الى بدنها ويحفر لها اي للمرأة في الرجم قالوا يحفر الى الصدر لانه
صلى الله عليه وسلم لما امر برجم الغامدية امر بان يحفر لها الى الثندوة وهو على ما قال صاحب
الهداية الثندوة قريب من السرة قال صاحب الكافي ان ترك لم يضر لكنه احسن لانه استر لها وبعد
من مشيها للحجارة فيفضي الى كشف العورة لا يحفر له اي للرجل لانه صلى الله عليه وسلم ما حفر لماعز
ولان مبنى الاقامة على التشهير في الرجال والربط والامساك غير مشروع الا ان يعجزهم عن
الاقامة كذا في العناية ولا يحد سيد مملوكه بلا اذن الامام وقال الشافعي له ان يقيم
لان له ولاية مطلقة عليه كالامام بل اولى لانه يملك من التصرف ما لا يملكه الامام فصار
كالتعزير ولنا قوله صلى الله عليه وسلم اربع الى الولاة وذكر منها الحدود رواه ابن مسعود
وابن عباس وابن الزبير رضي الله عنهم والثلث الباقية الصدقات والجمعات والفيء ولان الحد
حق الله تعالى لان المقصود منها اخلاء العالم عن الفساد ولهذا لا يسقط باسقاط العبد
فيستوفيه من هو نائب عن الشرع وهو الامام او نائبه بخلاف التعزير لانه حق العبد ولهذا
يعزر الصبي وحق الشرع موضوع عنه واحصان الرجم احتراز عن احصان القذف
فانه غير هذا على ما يجيء ان شاء الله وقرنا به الحرية فان الاحصان يطلق عليها قال الله تعالى
ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات اي الحرائر باجماع الائمة والتكليف اي كونه
عاقلا بالغا فان غير المكلف ليس باهل للعقوبة والاسلام لقوله صلى الله عليه وسلم من اشرك
بالله فليس بمحصن والوطء بنكاح صحيح وهذا تضمن شرطين النكاح الصحيح والوطء
اشترط الاول لان الاحصان يطلق على النكاح لقوله تعالى والمحصنات من النساء اي المنكوحات وقال
تعالى فاذا احصن اي تزوجن واشترط الثاني لقوله عليه السلام الثيب بالثيب و
الثيابة لا تكون بلا دخول وهذا لا يكون على ما عليه اصل حال الادمي من الحرية الا بالنكاح
قال صاحب التدريس ويجب ان يعلم ان حصول الوطء بنكاح صحيح شرط لحصول صفة الاحصان
ولا يجب بقاؤه لبقاء الاحصان حتى لو تزوج في عمره مرة بنكاح صحيح ودخل بها ثم زال
النكاح وبقي مجردا ثم زنى يجب عليه الرجم حال وجود الصفات المذكورة فيهما اي في الواطئ

بنكاح

بنكاح صحيح والموطوءة به وحاصله اشتراط صفة الاحصان فيهما عند الدخول حتى ان مملوكين اذا
كان بينهما وطء بنكاح صحيح ثم عتقا لم يكونا محصنين وكذا الكافران وكذا الحر اذا تزوج
امة او صغيرة او مجنونة ووطئها لا يكون محصنا وكذا المسلم اذا تزوج كتابية ووطئها
لا يكون محصنا وكذا اذا كان الزوج موصوفا باحدى هذه الصفات وهي حرة مسلمة عاقلة
بالغة لا تكون محصنة وعورض بانه كيف يتصور ان يكون الزوج كافرا والمرأة مسلمة
واجيب بان صورته ان يكونا كافرين فاسلمت المرأة ودخل بها الزوج قبل عرض الاسلام عليه
لانه ما لم يفرق القاضي بينهما بالاباء عند عرض الاسلام عليه فهما زوجان وانما اشترط
هذا لان تكامل الجناية بواسطة تكامل النعمة فيناط بالزنا عند اجتماعها الرجم وابو يوسف
خالفنا في الكافرة والحجة عليه قوله عليه الصلاة والسلام لا يحصن المسلم اليهودية و
لا النصرانية ولا الحر الامة ولا الحرة العبد وقال عليه السلام لكعب بن مالك وقد اراد
ان يتزوج يهودية دعها فانها لا تحصنك ولا يجمع بين جلد ورجم في المحصن ولا يجمع
بين جلد ونفي في غير المحصن وفي رواية عن احمد يجمع بينهما والشافعي يجمع بين الجلد والنفي في غير
محصن لما روي عن عبادة بن الصامت رضي الله عنه انه صلى الله عليه وسلم قال الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة والبكر بالبكر جلد مائة ونفي سنة ولنا ان النبي صلى الله عليه وسلم لم يجمع بينهما
في ماعز ولا في الغامدية ولا الصحابة بعده صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فاجلدوا بين تعالى ان الموجب
كل موجب الجلد بقرينة الفاء الجزائية لانه اذا ذكر الشرط بالفاء دل على انه الجزاء
انه هو الجزاء قال صاحب الكافي والجزاء ما كان كافيا لانه من جزأ بالهمزة اي كفى ولانه
ذكر الجلد دون النفي في موضع الحاجة الى البيان فكان ما ذكر كل ما يحتاج اليه في البيان
فلو ثبت شيء يحتاج اليه ولم يبين لزم الاخلال في البيان في موضع الحاجة والعمل بالحديث
الذي رواه عبادة بن الصامت نسخ للكتاب بخبر الواحد وهو لا يجوز وقال الفاضل
الزيلعي نقول معناه الثيب بالثيب جلد مائة او الرجم لان الواو يجيء بمعنى او قال الله تعالى

الجزاء بعده

ويوصيه فلم درى بالحجارة

جاعل الملائكة اولي اجنحة مثنى وثلاث ورباع اى اولى اجنحة مثنى او ثلث او رباع لتكون معه
الثيب بالثيب الرجم ان كانا محصنين او جلد مائة ان لم يكونا محصنين وهذا منسوخ
لا اشتغال فيه فان كل ثيب لا يرجم فيكون تنبيها منه عليه الصلوة والسلام على الكامل من الثيبات قال
صاحب الهداية ولان في التغريب فتح باب الزنا لانعدام الاستحياء من العشيرة ثم فيه قطع مواد
البقاء يعني ما يحتاج اليه من ماكول وملبوس فيفضي الى اتخاذ زناها مكسبة وهو من اقبح
وجوه الزنا لازدياد شهوته والحاصل ان الحديث الذي رواه عبادة بن الصامت اما منسوخ او مأول
وفي نسخة سوال وجواب في العناية ان شئت فراجعه الا سياسة استثناء من قوله ولا نفي
نفي يعني اذا راى الامام في تغريب الزاني مصلحة كدفع دعارته فعل ذلك على قدر ما يرى بطريق
التعزير والسياسة لانه قد يفيد في بعض الاحوال فيكون الراي فيه الى الامام وعليه يحمل النفي
المروي عن بعض الصحابة روي ان ابا بكر رضي الله عنه جلد رجلين ونفاهما الى فدك وعمر رضي الله عنه
نفى نصر بن الحجاج لافتتان النساء بصباحة وجهه بيانه ان امرأة كانت تحت المغيرة بن شعبة
وهي القائلة هل من سبيل الى خمر فاشربها ام هل سبيل الى نصر بن الحجاج وكان نصر بن الحجاج من
بني سليم وكان فتى جميلا رائعا فمر عمر بن الخطاب رضي الله عنه ذات ليلة وهذه المرأة تقول
ذلك البيت فدعا بنصر بن الحجاج وسيره الى البصرة فقال نصر يا امير المؤمنين ما ذنبي فقال لا ذنب لك
انما الذنب لي حيث لا اطهر دار الهجرة عنك وغرب عثمان رضي الله عنه جلد زانيا ونفاه الى [illegible]
وعلي كرم الله وجهه جلد زانيا ونفاه ايضا وروي ان عمر رضي الله عنه نفى زانيا فارتد ولحق بالروم
فحلف رضي الله عنه ان لا ينفي احدا بعد هذا فلو كان مشروعا لما حلف انه لا يفعله
وقال علي كرم الله وجهه كفى بالنفي فتنة ولكن الحد شرع لتسكين الفتنة فما يكون فتنة
لا يكون حدا قال صاحب الاصلاح والايضاح في رسالته التي عملها في تعريف السياسة
سه يسا وهي لفظة مركبة من كلمتين اوليهما عجمية والاخرى تركية وسه بالعجمي ثلث ويسا
في التركي بمعنى الترتيب فكانه قيل التراتيب الثلثة وسبب هذه التسمية ان جنكيز خان ملك

مطلب لفظ السياسة

عنها

الغالب كان قد قسم ممالكه بين اولاده الثلثة وجعلها ثلثة اقسام واوصاهم بوصايا لم يخرجوا
عن تلك الوصايا فيما بينهم الى يومنا هذا مع كثرتهم واختلاف اديانهم وصاروا يقولون
سه يسا يعني التراتيب الثلثة التي رتبها جنكيز خان لكن ثقل ذكره على العامة فقربوها
بالتغيير وقالوا سياسة انتهى والزاني المريض يرجم ان كان حده الرجم لان اتلافه مستحق
فلا يمتنع بسبب مرض ولا يجلد ان كان حده الجلد ما لم يبرأ عن مرضه كيلا يفضي الى
الهلاك وهو غير مستحق ولهذا لا يقام القطع عند شدة الحر او البرد كيلا يفضي الى الهلاك
بسبب الحر او البرد والهلاك غير مستحق والحامل الزانية ان ثبت زناها بالبينة
تحبس حتى تلد كيلا تهرب بخلاف الاقرار لان الرجوع عنه عامل في درء الحد فلا يفيد
الحبس فترجم الحامل اذا كان حدها الرجم اذا وضعت الحمل ولا يؤخر الى خروجها
من النفاس ولا ترجم قبل وضع الحمل لانه يؤدي الى اهلاك الولد وهو نفس محترمة وقصة
مروية بين عمر وعلي رضي الله عنهما حتى قال فيه عمر لولا علي لهلك عمر ولا تجلد الحامل ان
كان حدها الجلد ما لم تلد وتخرج من نفاسها لان النفاس نوع مرض فيؤخر الجلد الى
البرء وهو الخروج من النفاس بخلاف الرجم لان التاخير لاجل الولد وقد انفصل وهلاكها
مستحق فلا يؤخر الحد الى البرء وان لم يكن للولد من يربيه لا ترجم حتى يستغني
الولد عنها لان في التاخير صيانة للولد عن الضياع ذكر ان الغامدية لما اقرت بالزنا
بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت حاملا قال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم ارجعي
حتى تضعي ما في بطنك فلما وضعت جاءت ثانيا واقرت فقال لها ارجعي حتى يستغني
ولدك فقالت اخاف ان اموت قبل ان احد فقال رجل انا اقوم بتربية ولدها
فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجمها فدل ان التاخير لاجل الاستغناء اذا لم يكن للولد
مرب وقال صاحب الاختيار وفي رواية اخرى جاءت بعد فطامه بولد وفي يده خبز
فقالت يا رسول الله هذا ولدي وقد استغنى فامر بها فرجمت **باب الوطئ الذي
يوجب الحد والذي لا يوجبه** لما فرغ من بيان اقامة الحد شرع في بيانها

موجبه وما لا يوجبه الشبهة دارئة للحد لقوله عليه السلام ادرؤا الحدود بالشبهات ما استطعتم
فهذا حديث تلقته الامة بالقبول وانما اختلفوا في ثبوت الشبهة وصورها فيحتاج الى تحديد
وتنويعها فالشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وهي نوعان شبهة في الفعل وتسمى شبهة
الاشتباه يعني ان الشبهة تتحقق في حق من اشتبه عليه لا في حق من لم يشتبه عليه حتى انه لو
علم انها حرام حد وهي اي الشبهة في الفعل ظن غير الدليل دليلا كما اذا ظن ان
جارية امرأته تحل له بناء على ان الوطء نوع استخدام والاستخدام يحل فكذا الوطء
فيكون تحقق الشبهة بالنسبة الى الظان فلا حد فيها اي في الشبهة في الفعل ان ظن
الواطئ الحل والا اي وان لم يظن الحل يحد قالوا اهل الشبهة في ثمانية مواضع
والى هذه المواضع اشار بقوله كوطء معتدة من ثلاث لان بقاء اثر النكاح
وهو العدة لا يبعد ان يصير سببا لان يشتبه عليه حل وطئها او كوطء معتدة
من طلاق على مال لان اثر النكاح وهو العدة باق ايضا فلا يبعد ان يصير سببا
او كوطء ام ولد اعتقها وهي في العدة لان بقاء العدة ايضا مع كونها مملوكة
في الاصل لا يبعد ان يصير سببا لاشتباه حل وطئها او كوطء امة اصله اي ابيه او امه
وان علا فان [illegible] اتصال الاملاك بين الاصول والفروع يفيد ظن ان للابن وطء
جارية ابيه او امه كما في العكس وقوله وان علا ذكره صاحب المختار او كوطء امة
زوجته فان غنا الزوج بمال زوجته المستفاد من قوله تعالى ووجدك عائلا فاغنى اي بمال
خديجة رضي الله عنها يورث شبهة ان مال الزوجة ملك للزوج والحق بعض مشايخنا
في هذا المقام على صدر الشريعة وههنا كلام وهو انه قد اجمع على ان نسبة الاغناء بنسبة
مجازية [illegible] في قوله عليه السلام انت ومالك لابيك على ان هذا التفسير غير متفق
كما ذكر في كتب التفسير مع انه يحتمل الخصوص لرسول الله صلى الله عليه وسلم وقال مولانا المحقق
في تعليقاته على التنقيح بعد ما نقل منه وانت خبير بان هذه الامور غير نافية لايراث الشبهة
الدارئة للحد مع انه قد صرح صاحب الكشاف فاغناك بمال خديجة انتهى او كوطء امة سيده

فان

فان اتباع العبيد الاموال مولاه اذ ليس لهم ملك يستغنون به مع كمال الانبساط بين ماليكه مولاه
والعبد مع انهم معذورون بالجهل مظنة لاعتقادهم حل وطء اماء مولاه وكذا او وطء
مرتهن مرهونة فان مالكية المرتهن المرهونة ملكا يفيد ظن حل وطء المرهونة في
الاصح احتراز عن رواية كتاب الرهن وهي انه لا يحد سواء ادعى الظن او لا وعن رواية
[illegible] انه يحد سواء ادعى الظن او لا كذا في الكافية يتعلق بالثمانية ثم في هذه المواضع الثمانية
لا يحد اذا قال ظننت انها تحل ولو قال علمت انها علي حرام وجب الحد والنوع الثاني من
نوعي الشبهة شبهة في المحل وتسمى شبهة حكمية وهي قيام دليل نافٍ للحرمة في ذاته فلا
حد فيها اي في الشبهة في المحل وان علم الواطئ بالحرمة ولا يتوقف على ظنه كوطء امة
ابنه وان سفل فان الدليل النافي للحرمة فيه قوله عليه السلام انت ومالك لابيك او
وطء مشتركة اي كوطء الامة المشتركة بينه وبين غيره فان الملك في الامة المشتركة
دليل جواز الوطء او كوطء معتدة بالكنايات دون الثلاث فان الدليل فيه قول بعض
الصحابة ان الكنايات رواجع وقوله دون الثلاث معناه دون معتدة من الثلاث فان
حكمها قد علم وليس معناه ان الفاظ الكنايات اذا نوى بها الثلث يكون حكمها غير ذلك
صاحب الكافي ووطء معتدة بالكنايات بان قال لها انت بائن او حرام او بتة او خلية
او برية او امرك بيدك [illegible] واراد البينونة او الثلاث ثم جامعها في عدتها لا حد عليه
وان قال علمت انها علي حرام انتهى او كوطء البائع المبيعة او كوطء الزوج الامة
الممهورة قبل تسليمها اي قبل تسليم المبيعة الى المشتري والامة الممهورة الى الزوجة فان
كون المبيعة في يد البائع بحيث لو هلكت انتقض البيع دليل الملك في المبيعة وكذا المهر صلة
[illegible] بل بالملك دليل عدم زوال الملك في الممهورة ففي هذه المواضع لا يحد وان قال
علمت انها حرام والنسب يثبت فيها اي في شبهة المحل عند الدعوة لا في الاولى اي في
شبهة الفعل وان ادعاه لان الفعل زنا محض في الاولى وان سقط الحد لمعنى راجع
اليه وهو اشتباه الامر عليه ولم يتمحض زنا في الثانية لقيام موجب للحل ويجب العقر [illegible]

قوله فان اتباع العبيد آه نسخة

الايضاح

الامة

المثلي النوع الاول كذا في الكافي ثم انهم قالوا شبهة العقد اي شبهة الملك تثبت بالعقد اي عقد النكاح من نظر الى محرم نكحها فان العقد اذا وجد صلالا كان اصلا متفقا على تحريمه او مختلفا فيه علم الواطئ انه محرم او لم يعلم لا يحد عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما اذا نكح نكاحا مجمعا على تحريمه فليس ذلك بشبهة ويحد ان علم بالتحريم والا فلا كذا في الكافي ويحد بوطء امة اخيه او عمه وان ظن حلها لانه لا انبساط في المال بينهما وكذا سائر المحارم سوى الولاد فان قيل لم لم يجعل هذا كالسرقة يعني اذا سرق مال اخيه او اخته لا يقطع اجيب بان بعضهم هناك يدخل بيت بعض من غير استيذان واحتشام فلم يتحقق هناك الحرز والقطع دائر مع هتك الحرز واما هنا فالحل دائر مع الملك او العقد ولم يوجد الملك ولا شبهته ولا العقد فيجب الحد وكذا يجب الحد بوطء امرأة وجدها على فراشه وان كان اعمى لانه لا اشتباه بعد طول الصحبة فلم يكن ظنه مستندا الى الدليل مع انه قد تنام على فراشه غيرها من محارمها التي في بيتها فلا يصلح مجرد النوم على فراشه دليلا شرعيا فكان معتبرا يجب الحد وكذا اذا كان اعمى لانه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره من الحالات وهي [illegible] الهيئة فلا يعذر ويكون معتبرا الا ان دعاها فقالت امرأة انا زوجتك فانه لا يحد لان الاخبار دليل وانما قال فقالت انا زوجتك لانها اذا اجابت بالفعل ولم تقل انا زوجتك فواقعها وجب عليه الحد كذا في العناية نقلا عن الايضاح لا بوطء اجنبية زفت اليه وقلن اي النساء هي زوجتك فانه لا يحد بوطئها لانه اعتمد دليلا وهو الاخبار في موضع الاشتباه اذ الانسان لا يميز بين امرأته وغيرها في اول الوهلة فصار كالمغرور وهو الذي وطئ امرأة معتمدا على ملك يمين او نكاح ثم استحقت فلا يجب عليه الحد وكذا الذي زفت اليه غير امرأته قال صاحب الهداية ولا يحد قاذفه الا في رواية عن ابي يوسف لان الملك منعدم حقيقة وعليه المهر للمرأة الاجنبية التي زفت فقضى بذلك علي كرم الله وجهه وبالعدة كذا في الهداية والكافي وشرح الكنز وابن ملك ووقوف الاخبار ...

رضي الله عنه ان رجلا اتى ابا حنيفة فسأل عن اخوين تزوجا اختين فزفت امرأة كل واحد منهما الى زوج اختها فلم يعلموا ذلك حتى اصبحوا فذكر ذلك لابي حنيفة رضي الله عنه فقال فليطلق كل واحد منهما امرأته تطليقة ثم ليتزوج كل واحد منهما المرأة التي دخل بها وكان على كل واحد منهما المهر وعلى كل واحد منهما العدة فاذا انقضت عدتها دخل بها زوجها فقال ابو حنيفة ما قلت اصح ارأيت هل يبقى في قلب كل واحد منهما شيء لو قال اخيه امرأته ولكن اذا اطلق زوجته قبل الدخول والخلوة لا يجب العدة وعدتها لا تمنع نكاح من لا يلتبس منهما شيء كذا في الكافي ولا يحد بوطء بهيمة لانه ليس في معنى الزنا في كونه جناية اذ ليس فيه تضييع الولد ولا افساد الفراش ولان وجود الداعي بطبع السليم ينفر عنه وانما يحمل على ذكر نهاية السفه او فرط الشبق ولهذا لا يجب ستر البهيمة الا انه يعزر لانه ارتكب جريمة ليس فيها حد مقدر وما روي ان النبي عليه السلام قال من اتى بهيمة فاقتلوه شاذ لا يعمل به ولئن ثبت فتأويله يحتمل ذكر العمل وما روي عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه ان رجلا اتى بهيمة فامر بالبهيمة فذبحت واحرقت بالنار ذكر لقطع التحدث به كيلا يتعير الرجل به اذا كانت البهيمة باقية لا انه واجب كذا في العناية قال صاحب الكافي ثم ان كانت الدابة مما لا تؤكل تذبح ثم تحرق بالنار ولا تحرق قبل الذبح وضمن الفاعل قيمة البهيمة ان كانت لغيره لانها انما قتلت لاجله وان كانت مما تؤكل تذبح وتؤكل عند ابي حنيفة ولا تحرق بالنار وعند ابي يوسف تحرق ويضمن ان كانت لغيره قال مولانا محمد الواني وفي بعض الكتب وجه الذبح دفع تولد حيوان في صورة انسان ودفع تعيير الرجل بها ان كانت باقية فتذبح ليقطع التحدث به ثم لا يخفى ان كل من الوجهين قصور كافية في الاول دفع العار يمكن بالبيع لمسافرين وفي الثاني ان الذبح حيوان ليس الا ان يقال انها حكمة وليست علة مطردة انتهى اقول المعتبر كيف يمكن دفع العار بالبيع من مسافرين لانه يمكن ان يرجع

فيمنع ضيعوه لاحطان الاول نفير وزنا في دار الحرب او بغي يعني من زنى في دار الحرب او في
ثم خرج الينا لا نقيم عليه الحد وقال الشافعي يحد لانه التزم باسلامه احكام الاسلام اين ما كان
مقامه ومن جملة احكام الاسلام وجوب الحد على الزاني ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا تقام الحدود
في دار الحرب ووجه التمسك به انه صلى الله عليه وسلم لم يرد به حقيقة عدم الاقامة لحصولها لكل
احد بوصف انه لا يمكن اقامة الحد في دار الحرب لانقطاع ولاية الامام عنها فكان المراد
بعدم الاقامة عدم وجوب الحد ولان المقصود هو الانزجار يعني ان وجوب الحد ليس
وانما هو للانزجار وهو يحصل بالاستيفاء والاستيفاء متعذر لانقطاع ولاية الامام
فلو وجب الحد يعرى عن الفائدة وذكر لا يجوز اذا لم ينعقد موجبا لا يقام بعد ما خرج الينا
اذا لم ينعقد موجبا لا ينقلب موجبا قال صاحب العناية فان قيل هذا الحديث معارض
لقوله تعالى فاجلدوا وامثاله لا يقبل لانه خبر الواحد اجيب بان مواضع الشبهة خصت من ذلك
فيجوز التخصيص بعد ذلك بخبر الواحد والقياس لانه لم يبق قطعيا على هذا الطريق الثاني
وفيه نظر يعرف بالتحصار قواعد الاصول وهو ان التخصيص بهما انما يصح بعد التخصيص بلفظ
مقارن وليس في الآية موجود ويجوز ان يقال حصل التخصيص بلفظ مقارن وهو في
كل واحد منهما فان الخبر يابع للاعرابي والكاهنة وغيرها وطي الرجل امرأة في الدبر
في غير ملكه وشبهه كما تقدم ثم خرج منه لم يكن رجلا واذا صح تقارنا جاز التخصيص
بخبر الواحد والقياس بالاتفاق وسمي الذي خصت مواضع الشبهة بالاجماع كما ذكرنا الكل
فيندفع نظر ما ذكرناه ولا يحد بوطئ محرم تزوجها عند ابي حنيفة ولكن يعزر اذا كان
علم بذلك وقال ابو يوسف ومحمد والشافعي عليه الحد اذا كان عالما بذلك لانه عقد لم يصادف
محله فيلغو كما اذا اضيف الى الذكور وهذا لان محل التصرف ما يكون محلا لحكمه وحكمه الحل
وهي من المحرمات ولابي حنيفة ان العقد صادف محله لان محل التصرف ما يكون قابلا لمقصوده
وهو التوالد وبنات آدم قابلة لذلك فكان ينبغي ان ينعقد في جميع الاحكام

انه فاعله على ان لا دة حقيقة الحل لتحريم الشرع فيورث الشبهة لان الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت الا انه
ارتكب جريمة وليس فيها حد مقدر فيعزر او بوطئ من استاجرها ليزني بها فانه لا يحد عند ابي
حنيفة خلافا لهما وهو قول الشافعي ايضا اذ ليس بينهما ملك ولا شبهة فكان زنا محضا
فيوجب الحد وله ما روي ان امرأة سألت رجلا مالا فابى ان يعطيها حتى تمكنه من نفسها
فدرأ عمر رضي الله عنه عنها الحد وقال هذا مهرها ولان المهر والاجر بالنص وقوله امهرك
كذا لان ازني بك لم يجب الحد فكذا لو قال استاجرتك او خذي هذه الدراهم لاطأك او مكني
من نفسك ولان المستوفى بالوطئ منفعة حقيقة وان كان في حكم العين شرعا فاعتبار
الحقيقة يقتضي ان يكون محلا لعقد الاجارة فاورث شبهة كذا في الكافي ثم ان من وطئ
بالاستئجار معا لان كل واحد فيهما ثابت فيهما على ما بينا ومن وطئ اجنبية فيما
دون الفرج اي في غير السبيلين كالتفخيذ والتبطين يعزر لانه فعل منكر ليس فيه شيء مقدر
وكذا لو وطئها في الدبر يعزر ولا يحد عند ابي حنيفة وهو مفعول نوع وطئها بالجماع
الاجنبية لانه اذا اتى امرأة او مملوكة في الموضع المكروه للحد عندهما ايضا
لان كان محرما عليه وبصحيح فيها الا ان في التحليل بقوله تعالى الا على ازواجهم او ما
ملكت ايمانهم وبقوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم من غير فصل بين محل ومحل فيورث ذلك
الشبهة او عمل عمل قوم لوط فانه يعزر ولا يحد ايضا عند ابي حنيفة رضي الله عنه قال
صاحب الهداية وزاد في الجامع الصغير ويودع في السجن وعندهما يحد كل منهما حد الزنا
فيجلد ان كان غير محصن ويرجم ان كان محصنا وهو احد قولي الشافعي لانهما الحق
الموضع المكروه وفعل اللواطة في معنى الزنا لانه قضاء الشهوة في محل مشتهى على سبيل
الكمال على وجه تمحض حراما لقصد سفح الماء وهو مناط الحد في الزنا فيلحق به بالدلالة
لا بالقياس لان القياس لا يجري فيما يندرئ بالشبهات ولابي حنيفة انه ليس بزنا لاختلاف الصحابة
في موجبه من الاحراق بالنار وهو مروي عن الصديق رضي الله عنه وهدم الجدار عليه وهو مروي
عن بعض الصحابة والتنكيس من مكان مرتفع باتباع الاحجار وهو مروي عن ابن عباس رضي الله عنهما عنه

وعند ذكره في المحيط انه احتواط حتى يموت وهو مروي عن الزبير رضي الله عنه ولم يختلفوا في حرمته انما
قد لعلها انه ليس بزنا ولا هو في معنى الزنا اذ ليس فيه اضاعة الولد واشتباه الانساب كما في
الزنا وكذا هو اندر وقوعا من الزنا لانعدام الداعي من احد الجانبين على ما هو الجبلة السليمة
والداعي في الزنا من الجانبين واذا لم يكونا في معنى الزنا فلا يلحقان به دلالة بنوع القياس
وهو في محله باطل وما روي من قتلهما من قوله عليه الصلوة والسلام [illegible] اقتلوا الفاعل
والمفعول وقوله صلى الله عليه وسلم فارجموا الاعلى والاسفل وقوله عليه السلام من اتى امرأة
حائضا او اتى امرأة في دبرها فقد كفر بما انزل على محمد فمحمول على السياسة او المستحل
الا انه يعزر عندنا لما بينا انه ارتكب جريمة وليس فيه حد مقدر وذكر صاحب الهداية وان
اعتاد ذلك قتل برأي الامام ان شاء قتل ان اعتاد ذلك وان شاء ضربه وحبسه [illegible]
الثاني ذكر في الروضة ان الخلاف في الغلام واما لو وطئ امرأة في دبرها فقد يلحقه
والاصح ان الكل على الخلاف نص عليه في الزيادات انتهى وان زنى ذمي بحربية مستأمنة
في دارنا حد الذمي فقط لا الحربية عند ابي حنيفة ومحمد لان المستأمن دخل دارنا لقضاء
حاجته وعوده ولم يلتزم احكامنا فلا تقام عليه الحدود الا حد القذف لانه التزم ان لا
يؤذي احدا منا فاذا قذف فقد آذى وعند ابي يوسف يحدان لان المستأمن
ملتزم لاحكامنا ما دام في دارنا ولهذا يؤاخذ بالقصاص وحد القذف فيقام عليه
الحدود وفي عكسه اي اذا زنا حربي بذمية حدت الذمية لا الحربي عند ابي حنيفة
لانه لم يلتزم احكامنا وانما دخل دارنا لقضاء حاجته وعوده وعند ابي يوسف يحدان
للعلة المذكورة ايضا وعند محمد لا يحدان لان الاصل في باب الزنا فعل الرجل والمرأة
تابعة فامتناع الحد في حق الاصل يوجب امتناعه في حق التبع واما الامتناع في حق
التبع فلا يوجب الامتناع في حق الاصل نظيره كما اذا زنى البالغ بصبية او مجنونة
فانه يحد البالغ دونها لان الامتناع في حق التبع لا يستلزمه في حق الاصل واذا مكنت
البالغة من الصبي او المجنون فانه لا يجب الحد عليهما لان الامتناع في حق الاصل يستلزمه

في التبع هذا لكن قال ابو حنيفة ان فعل المستأمن زنا لانه مخاطب بالحرمة وان لم يكن مخاطبا بالشرائع
على اصلنا على ما هو الصحيح الا انه لا يقام الحد عليه لوجوب تبليغه مأمنه لقوله تعالى ثم ابلغه مأمنه
واذا كان كذلك كان تمكين المرأة من زنا لان التمكين من فعل هو زنا يوجب الحد لقوله تعالى الزانية
والزاني فاجلدوا الآية فيجب الحد عليها لوجود المقتضي وانتفاء المانع بخلاف الحربي لتحقق المانع
وهو تبليغه مأمنه بخلاف الصبي والمجنون لانهما لا يخاطبان بالحرمة وقال ان ابا حنيفة رحمه الله
[illegible] المراد منه ايجاب امتناع الحد في حق الاصل امتناعه في حق التبع ان الامتناع في حق الاصل
[بعد]م وجود المقتضي يوجب امتناعه في حق التبع واما الامتناع بعد وجود المقتضي لتحقق المانع
[فلا يوج]ب الامتناع في حق التبع تدبر ومراده بالحرمة ترك الامتثال بالاوامر والانتهاء عن
[النوا]هي فان الكفار يخاطبون بالعبادات في حق المؤاخذة تضعيفا للعذاب عليهم وقولهم
[على م]ا هو الصحيح احتراز عن قول بعض مشايخنا العراقيين فانهم قالوا بكونهم مخاطبين بالشرائع
[اي] بالعبادات والحرمة وعامتهم كذا في العناية وان زنى مكلف بمجنونة او صغيرة
[يوطأ مثلها] حد المكلف وهذا بالاجماع لان فعل المكلف محض زنا فوجب عليه الحد ولم يجب على المجنونة
[و]الصغيرة لعدم التكليف وقيد صاحب الهداية الصغيرة بقوله يجامع مثلها قال صاحب الغاية
[illegible] وانما قيد بقوله يجامع مثلها لانها اذا لم يكن يجامع مثلها فوطئها لا يجب عليه الحد لانه كاتيان
البهيمة لان الطباع السليمة لا ترغب في مثلها وفي عكسه اي في زنا المجنون او الصغير بمكلفة
لا حد عليها ولا عليه وقال زفر والشافعي يجب الحد على المكلفة وهو رواية عن ابي يوسف وعن
[illegible] الاولى رواية عن ابي يوسف لهما قياس احد الجانبين بالآخر حيث قال العذر من
جانبها كان في صورة الاجماع لا يوجب سقوط الحد من جانبه فكذا العذر من جانبه وهو في
الصورة المختلف فيها لا يوجب سقوط الحد من جانبها والجامع ان كلا منهما مؤاخذ بفعله
ولنا ان فعل الزنا يتحقق منه وانما المرأة محل الفعل ولهذا يسمى واطئا وزانيا والمرأة
موطوءة ومزنيا بها الا انها سميت زانية مجازا تسمية للمفعول باسم الفاعل كالراضية

يعني مرضية او لكونها ممكنة للفعل فتعلق الحد في حقها بالتمكين من قبيح الزنا وهو فعل من [نهي]
بالكف عنه مؤثم على مباشرته وفعل الصبي ليس بهذه الصفة فلا يناط به الحد وههنا اعتراض في
العناية بوجه مع جوابه ان شئت فراجعه ولا حد بزنا المكره وكان ابو حنيفة يقول اولاً [عليه]
الحد وهو قول زفر لان الزنا من الرجل لا يتصور الا بعد انتشار الآلة وهذا آية الطواعية
ثم رجع عنه وقال لا حد عليه لان الانتشار قد يكون طبعاً كما في النائم علم انه قد ينتشر آلته لوط[ء]
فحولية وان لم يكن له قصد واختيار وقال صاحب الهداية والكافي ما محصوله ان عدم الحد
على تقدير اكراه السلطان وان اكرهه غير السلطان فزنى حد عند ابي حنيفة وقالا لا [يحد]
لان المعتبر خوف التلف وهو يتحقق اذا كان المكره قادراً على ايقاع ما هدد به سلطاناً [كان]
بل خوف التلف هنا اظهر لان المتغلب يكون مستعجلاً لما قصده لخوفه على نفسه من السلطان
وليس في السلطان استعجال فاذا تحقق الاكراه من السلطان بالتهديد فمن المتغلب اولى [قلت]
ان الاكراه من غير السلطان لا يدوم الا نادراً لانه يمكنه ان يستغيث بالسلطان او بجماعة
المسلمين او يدفعه عن نفسه بالسلاح فلو سقط به الحد بخلاف السلطان فانه لا يمكنه ان يستغيث
بغيره ليدفع شره عنه ولا الخروج عليه بالسلاح فيتحقق خوف التلف على نفسه فيكون ذلك [شبهة]
للحد قيل وقال بعضهم هذا الاختلاف عصر وزمان لا اختلاف حجة وبرهان لانه لم يكن في زمن
ابي حنيفة رحمه الله لغير السلطان من القوة بحيث يتجاسر على اكراه غيره وفي زمنهما ظهر [ت]
لكل متغلب بحيث يتجاسر على الاكراه فافتى كل بما عاين في زمانه وفي زماننا هذا الظاهر الفتوى ثم قول المعتبر ح
لكل متغلب ظالم ما لا يكون للسلطان فنفتي بقولهما ولا يحد ان اقر احدهما بالزنا و[انكر]
الاخر النكاح يعني ان اقر اربع مرات في مجالس مختلفة انه زنى بفلانة وقالت هي تزوجني
او اقرت بالزنا كذلك وقال الرجل تزوجتها فلا حد عليه المهر لان دعوى [النكاح]
تحتمل الصدق وهو يقوم بالطرفين فاورث شبهة واذا سقط الحد وجب المهر تعظيماً
لخطر البضع فان قيل ينبغي ان لا يجب المهر فيما اذا اقرت المرأة بالزنا لانها تنفي [وجوبه]

في دعواه
المهر كيف يجب لها وهي منكرة للنكاح اجيب بان النكاح يقوم بالطرفين والمرأة بدعوى النكاح
[ادعت] النكاح انتفى الحد عنه في هذا الوطء لان في دعواه اما ان يكون صادقاً او كاذباً فان كان الاول
[ث]بت النكاح وان كان الثاني فاحتمال الصدق قائم لا محالة والاحتمال في باب الحدود ملحق
باليقين احتياطاً للدرء فيسقط الحد وبسقوطه يستلزم وجوب المهر لان الوطء لا يخلو عن
[غ]رامة او عقوبة فاذا تحقق المرء بجزاء ما هناك تحقق اللازم كذلك فيثبت لها المهر
[و]ان زنى بامة فقتلها به اي بالزنا لزمه الحد والقيمة لانه جنى جنايتين فيوفر على ٢ عند ابي حنيفة ومحمد رضي الله عنهما ح
[ك]ل واحد منهما حكمه قال صاحب العناية وانما وضع المسئلة في الامة وان كان هذا الحكم اعني
[و]جوب الحد مع الضمان لا يتفاوت بين الحرة والامة فانه لو فعل ذلك في الحرة وجب عليه الحد
[والد]ية على العاقلة لان شبهة عدم وجوب الحد عند اداء الضمان انما ترد في الجارية
[د]ون الحرة لان الامة تصلح ان تكون ملكاً للزاني عند اداء الضمان بشبهة ان لا تجتمع
البدلان في ملك شخص واحد وهو وجه قول ابي يوسف في هذه المسئلة وعند ابي يوسف
[يلز]مه القيمة فقط لا الحد لان تقرر ضمان القيمة سبب لملك الامة واعتراض الملك قبل
[اق]امة الحد يوجب سقوطه كما اذا ملك المسروق قبل القطع نصاً وكما اذا اشتراها بعد ما
زنى بها قال صاحب الهداية وهو على هذا الخلاف يعني اذا اشترى الجارية بعد الزنا
[ق]بل اقامة الحد فعند ابي حنيفة ومحمد يحد خلافاً لابي يوسف ولهما انه ضمان قتل فلا
يوجب الملك لانه ضمان دم والدم مما لا يملك ويمكن ان يقرر هكذا لانه ضمان دم في
ضمان الدم يجب بعد موتها وهي ليست بمحل للملك ولئن سلمنا ان ضمان القتل يوجب
الملك لكن انما يوجبه في العين لا في منافع البضع لانها استوفيت وتلاشت فلم يكن
قابلة للملك حالة الضمان ولا مستنداً لان المستند لا يظهر في المعدوم ومنافع
[م]ستوفاة معدومة والخليفة وهو الامام الذي ليس فوقه امام يؤاخذ بالمال و
بالقصاص لانهما من حقوق العباد فيستوفيه ولي الحق اما بتمكينه او بالاستعانة

بمنزلة حد القذف لا بالحد لانه حق الله تعالى واقامته اليه لا الاعبره لقول النبي صلى الله عليه وسلم اربع الى
الولاة وعقدها اقامة الحدود لا يمكنه ان يقيم على نفسه لان اقامته بطريق الخزي والنكال
ولا يفعل احد ذلك بنفسه ولا ولاية لاحد عليه ليستوفيه اذ ليس فوقه امام وفائدة الوجوب
الاستيفاء فاذا تعذر الاستيفاء لعدم المستوفي لا يجب كما في دار الحرب **باب الشهادة**
على الزنا والرجوع عنها قد ذكران ثبوت الزنا عند الامام انما يكون باحد شيئين لا غير
وهما الاقرار والشهادة فاخر الشهادة عن الاقرار لقلة ثبوت الزنا بالشهادة ونذرته
حتى لم ينقل عن السلف ثبوت الزنا عند الامام بالشهادة اذ رؤية اربعة رجال عدول
على الوصف مذكور كالميل في المكحلة في غاية الندرة لا تقبل الشهادة بحد متقادم لم
يمنعه عن الامام لان الاصل ان الحدود التي لله حقا له تعالى تبطل بالتقادم خلافا للشافعي
هو يعتبرها بحقوق العباد وبالاقرار الذي هو احدى الحجتين ولنا ان الشاهد مخير
بين حسبتين صيانتين اداء الشهادة والستر فالتاخير ان كان لاختيار الستر فالاقدام على
الاداء بعد ذلك لضغينة هيجته او لعداوة حركته فيتهم فيها وان كان التاخير
لا للستر يصير فاسقا آثما فتيقنا بالمانع عن قبول الشهادة بخلاف الاقرار لان الانسان
لا يعادي نفسه على ما يجيء عن قريب ان شاء الله تعالى فحد الزنا وشرب الخمر والسرقة
التي لله حق الله تعالى حتى يصح الرجوع عنها بعد الاقرار فيكون التقادم فيه مانعا والقذف
يقبل فيه بعد عن الامام لان التاخير بعذر بعد الامام لا يضر فتقبل وان اقر
الا في القذف فان الشهادة بعد تقادم تقبل لان فيه حق العبد لما فيه من دفع
العار عنه ولهذا لا يصح الرجوع بعد الاقرار والتقادم غير مانع في حقوق العباد لان
الدعوى فيه شرط فيحمل تاخيرهم على انعدام الدعوى فلا يوجب تفسيقهم وفي السرقة
يضمن المال يعني اذا شهد شهود السرقة بعد التقادم لا يحد السارق لكن
يضمن المسروق لان التقادم لا يضر الضمان لانه حق العبد ويضر الحد لانه حق الله تعالى

ويصح الاقرار به يعني لو اقر على ما يوجب الحد بعد التقادم يحد لانتفاء تهمة الحقد والعداوة قال
صاحب الهداية الا في الشرب كما سيأتي والتقادم غير مقدر بشيء في الاصح اختلفوا في حد التقادم
ان تركه الى رأي الحاكم الصغير السنة والشهر فانه دون ابي يوسف وهكذا اشار الطحاوي وابو حنيفة لم يقدر
في ذلك بل فوضه الى رأي القاضي في كل عصر وعن محمد انه قدره بشهر لان ما دونه عاجل وهو
رواية عن ابي حنيفة ذكر في المجرد قال ابو حنيفة لو سأل القاضي عنه متى زنى بها فقالوا
منذ اقل من شهر اقيم الحد وان قالوا شهرا او اكثر درئ الحد وكان الطحاوي قدره على
الرواية بشهر وهو قول ابي يوسف ومحمد اصله مسألة اليمين حلف ليقضين دين فلان
عاجلا فقضاه فيما دون الشهر بر فيه كما قرناه صاحب الهداية والتقدير بشهر هو الاصح
وهذا اذا لم يكن بين القاضي وبينهم مسيرة شهر اما اذا كان تقبل شهادتهم لان المانع
بعدهم عن الامام فلا يتحقق التهمة والتقادم في الشرب بزوال الريح عند ابي حنيفة وابي
يوسف على ما يأتي في بابه ان شاء الله تعالى وعند محمد بشهر ايضا اي كتقادم غير الشرب
وان شهدوا بزناه بغائبة قبلت شهادتهم وحد وكذا اذا اقر بذلك بخلاف سرقة
من غائب يعني اذا شهدوا انه سرق من فلان وهو غائب لم تقبل ولم تقطع يده قال صاحب
البداية وعلى قول ابي حنيفة رضي الله عنه اولا لا تحد شهادتهم بزناه بغائبة وهي مسألة كذا
ذكره الفقيه ابو الليث رحمه الله وذكر لانها اذا حضرت ربما جاءت بشبهة دارئة للحد
الحدود تندرئ بالشبهات لانه اذا دخل في الحد نقص وعندي لا يجب الحد لقول علي وابن عباس
اذا كان في الحد لعل وعسى يبطل الحد وعلى قوله الاخر وهو قول ابي يوسف ومحمد يحد الرجل
لان النبي صلى الله عليه وسلم لم يعتبر غيبة المرأة الا ترى ان ماعزا اقر بالزنا بامرأة غائبة
فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم برجمه ولان غيبتها توهم دعوى النكاح او الشبهة كما اذا حضرت
وسقوط الحد بشبهة قائمة لا باحتمال شبهة متوهمة فلو اعتبر مثل ذلك لانسد باب اقامة

ويسأل ان لم

والضغينة كالحقد
الشاذ يعني الحقد
ومن الحقد الضغينة
يجوز ان الاول

عليه السلام
الحاصل انه لا يحتمل ان يجمع الشهود عشيا دنهم وهو ترجع اقرانه ومع هذا لا يعتبر ذكره وقد قال
ادرؤوا الحدود بالشبهات ولم يقل بتيقن الشبهات وهذا الكلام ما اذا كان امر ولي القصاص
غائبا حيث لا يستوفي القصاص لجواز ان يحضر فيعفو لانه اذا حضر وعفا سقط القصاص بحقيقة العفو
لا بشبهة العفو فاذا غاب كان احتمال العفو شبهة فاعتبر الشبهة وفيما نحن فيه اذا حضر وادعى
النكاح كان شبهة فاذا غاب احتمل الشبهة وذلك شبهة الشبهة فلا تعتبر لانه وهو [illegible]
السرقة لان الدعوى شرط في السرقة دون الزنا لان القطع لا يجب الا بالخصومة والخصومة لا تثبت
الا بحضور صاحبه فلما لم يوجد الدعوى لم تقبل الشهادة لان الاقرار لا يصح العبد وفي قوله اولى
لما يقطع لان [illegible] من ابدع نصا [illegible] وان اقر بالزنا بمجهولة صح يعني لو اقر بالزنا
بامرأة لا يعرفها حد لان جهل المقر لا يدفع الحد اذ لو كانت امرأته او امته لاخبر عليه وان شهدوا
كذلك يعني اذا شهدوا بامرأة لا يعرفونها لا يحد لاحتمال انها امرأته او امته بل هو الظاهر
وكذا لو اختلفوا في طوع المرأة يعني لو شهد اثنان انه زنى بفلانة كرها واخران انها
طاوعته لا يحد عند ابي حنيفة وهو قول زفر وعندهما يحد الرجل خاصة لاتفاقهما على
الاكراه وشاهدي الطواعية على موجب الحد في جانب الرجل وهو الزنا طوعا في جانبها لان
طواعيتها شرط تحقق الموجب في حقها ولم يثبت لاختلافهم وعدم الوجوب في حقها لا يمنع
لا يمنع الوجوب في حق الرجل عند وجود الموجب في حقه كما في وطء الصغيرة المشتهاة والمجنونة
ولابي حنيفة ان المشهود به قد اختلف لان الزنا فعل واحد يقوم بهما وكل واحد منهما لا
لا يتصف بوصفين متضادين وهؤلاء اثبتوا الوصفين متضادين لان الطوع والاكراه
في الزنا والكره يوجب اختلاف الرجل والاجتماع منهما متعذر فكان كل واحد منهما فعلا
يخالف الاخر فاختلف المشهود به ولم يتم على كل واحد منهما نصاب الشهادة ولان شاهدي الطوع
صارا قاذفين لها لعدم نصاب الشهادة وانما قذفهم وبالشهادة للخصم واذا اتهمت
شهادتهما نقص نصاب الشهادة فلا يقام بها الحد وكان ذكر تعتبر اقامة حد القذف

على

فان شاهدي الطواعية ولكنه سقط الحد عنها بشهادة شاهدي الاكراه لان زناها مكرهة يسقط
احصانها لوجود حقيقة الزنا منها لكنها لا تأثم بسبب الاكراه ولا يحد احد لو اختلف الشهود
في بلد الزنا يعني لو شهد اثنان انه زنى بامرأة بالكوفة واخران انه زنى بها بالبصرة
درئ الحد عنهما جميعا لان المشهود به فعل الزنا وقد اختلف باختلاف المكان فلم يتم على كل واحد
نصاب الشهود ولا يحد الشهود ايضا خلافا لزفر لان شهادتهم لم تقبل لنقصان العدد فصار
كانهم قذفوا كلهم شهدوا على رجل بالزنا فانهم يحدون حد القذف ولنا ان الشبهة دارئة
للحدود بالحديث وقد وجدت لانهم شهدوا ولهم اهلية كاملة وعددهم كامل على زنا واحد
من نظر الى اتحاد الصورة اي ادخال الفرج بالفرج واتحاد المرأة وانما جاء الاختلاف
ذكرهم المكان فقط فيثبت شبهة الاتحاد في المشهود به فيدرأ الحد ولكن حصل انها كان
من وجه دون وجه فبالنظر الى الاول لم يحد الشهود وبالنظر الى الثاني لم يحد المشهود عليه
ان شهد اربعة به اي بالزنا في بلد في وقت واربعة به في ذلك الوقت ببلد اخر يعني لو شهد
اربعة انه زنى بامرأة بكوفة عند طلوع الشمس واربعة اخرى انه زنى بها في البصرة
عند طلوع الشمس ايضا لم يحد احد اما الرجل والمرأة فلانا تيقنا بكذب احد الفريقين
فيهم واما الشهود فلاحتمال صدق كل فريق يعني ان احتمال الصدق في كلام كل من
الفريقين قائم وشبهة الزنا تمنع وجوب الحد على القاذف وكذا لا يحد احد لو شهد اربعة
على امرأة به اي بالزنا وهي بكر او هم فسقة او شهود على شهود اما اذا كانت بكرا فلان الزنا
لا يتحقق مع البكارة فلهذا لا تحد واما عدم الحد على الشهود فلان ثبوت بكارتها على ان
نظر النساء اليها وقلن انها بكر وشهادتهن حجة في اسقاط الحد وليست بحجة في ايجابه
فلهذا لا يجب الحد عليهم واما اذا كانوا فسقة فلان الفاسق من اهل الاداء والتحمل بالنص
قال الله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا فالامر بالتبين دليل على ان الفاسق من اهل الاداء
لانه لو لم يكن اهلا له لما امر بالتبين الا ترى ان العبد اذا شهد ترد شهادته لا بالتبين وكر

الامام فان قيل فان الشهود ثلثة شاهد له اهلية التحمل والاداء بصفة الكمال وهو العدل وشاهد له
اهلية التحمل والاداء لكن بصفة النقصان والقصور وهو الفاسق وشاهد له اهلية التحمل وليس له
اهلية الاداء كالاعمى والمحدود في القذف ولهذا ينعقد النكاح بهما اذا تقرر هذا فاعلم
ان الفاسق من اهل الاداء والتحمل وان كان في ادائه نوع قصور لتهمة الفسوق ولهذا لو قضى
القاضي بشهادته ينفذ عندنا فيثبت بشهادتهم شبهة الزنا وباعتبار القصور في الاداء لتهمة
الفسوق يثبت شبهة عدم الزنا فلهذا يمتنع الحدان اي الحد على المشهود عليه وحد القذف
على الشهود واما اذا كانوا شهودا على شهود ففي شهادة الفروع من زيادة الشبهة بيان
في جميع الشهادات شبهة الكذب لكنها متحملة لئلا ينسد باب الحدود وفي الشهادة على
الشهادة شبهة عدم التحمل لان الكلام اذا تداولته الالسنة يمكن فيها زيادة ونقصان
فيكون فيها زيادة الشبهة فلا يتحمل ولا يحد الشهود لان عددهم كامل وامتناع الحد على المشهود
عليه لنوع شبهة وكافية لدرء الحد لا لايجابه وان شهد به اي بالزنا الشهود الاصول
بعد ذلك اي بعد شهادة الفروع يعني لو جاء الاولون وشهدوا بعد شهادة الفروع على ذلك
الزنا بعينه لم يحد احد لان شهادة الاصول قد ردت من وجه برد شهادة الفروع في
عين هذه الحادثة اذ هم قائمون مقامهم في شهادتهم بشهادتهم في شهادة في حادثة
اذا ردت مرة لم تقبل فيها ابدا وحد المشهود عليه لو اختلف الشهود في زوايا البيت
استحسانا والقياس ان لا يحد لاختلاف المكان حقيقة وجه الاستحسان ان التوفيق ممكن بان
يكون ابتداء الفعل في زاوية والانتهاء في زاوية اخرى لانه مضطرب لاضطراب ...
هذا اذا كان البيت صغيرا بحيث يحتمل ذكرنا واما اذا كان كبيرا فلا فان قيل التوفيق
مشروع لايجاب الحد لانه احتيال للاقامة وقد امرنا بالاحتيال للدرء قلنا التوفيق
في الحدود مشروع صيانة للبينة عن التعطيل فقط وهذا يشكل على قول ابي حنيفة رحمه الله
في مسئلة الاكراه والطواعية لامكان التوفيق بانه يكون ابتداء الفعل بالاكراه وانتهاؤه

بالطوع

بالطوع ويمكن ان يجاب عنه بان ابتداء الفعل اذا كان عن اكراه لا يوجب الحد فما نظر الى الابتداء
لا يجب بالنظر الى الانتهاء يجب فلا يجب بالشك انتهى وحد الشهود فقط لو كانوا عميانا او
محدودين في قذف لا المشهود عليه لانه لا يثبت بشهادتهم ما يكشف الحد وهم ليسوا من اهل
اداء الشهادة وان كانوا اهلا للتحمل فلم يثبت بشهادتهم لان الزنا لا يثبت الا بالاداء
عند القاضي ولا اداء للعميان والمحدودين في القذف لا كاملا ولا ناقصا فانقلبت شهادتهم
قذفا لانهم نسبوها الى الزنا ولم يكن نسبتهما الى الزنا شهادة فكان قذفا فلهذا يحدون
او كانوا اي الشهود اقل من اربعة لانهم قذفة اذ الحسبة عند نقصان العدد فان الشاهد
مخير بين حسبتين وهنا لم يوجد منهم حسبة الستر وهو ظاهر ولا حسبة اداء الشهادة ايضا
لنقصان عددهم فان الله تعالى قال والذين يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء
فاجلدوهم ثمانين جلدة واذا لم يوجد الحسبة يثبت القذف لان خروج الشهادة عن القذف
انما كان باعتبار الحسبة او وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف لانه لا يثبت بشهادتهما
ما يكشف الحد على ما مر آنفا وكذا لو وجد احدهم عبدا او محدودا في قذف بعد حد المشهود
عليه لانهم قذفة اذ يصير الشهود ثلثة وديته في بيت المال ان رجم يعني لو شهد
الشهود على الزاني المحصن فرجم ثم ظهر احدهم عبدا او نحوه فديته في بيت المال لانه حصل
بقضاء القاضي وهو خطاء منه وخطاؤه في بيت المال لان نفع عمله للمسلمين فيجب غرمه في
مالهم وهو بيت المال وهذا بالاجماع وان جرح ضربه او موته منه هدر[٧] يعني لو
شهد الشهود بزنا على الزاني غير محصن فجلد فجرحه الجلد او انفضى الى الموت ثم ظهر احدهم عبدا
او نحوه فالجرح ضربه وموته منه هدر لان الجرح غير مضاف الى شهادتهم لانهم اوجبوا
بشهادتهم الجلد وهو ضرب مؤلم غير جارح ولا مهلك ولهذا لا يجلد في الحر والبرد الشديد
ولا يجلد اقامته على المريض تفاديا عن الاتلاف فعلم ان الجرح ما وقع الا لمعنى في الضارب
وهو قلة هدايته فاقتصر عليه الا انه لا يجب الضمان عليه في الصحيح كيلا يمتنع الناس عن الاقامة
مخافة الغرامة ولانه مامور به وفعل المامور لا يتقيد بشرط السلامة يقول الفقير قال صاحب

[٧] عند ابي حنيفة رح

القاذوب الارش والدية وفي عرف الارش اسم للواجب على ما دون النفس فيكون الارش هنا بمعنى الدية
مطلقا على مانن القاذوب لانه اطلق الارش مضافا الى الجرح ونحوه وقالا الارش في بيت
المال ايضا اي كما في الرجم لان الواجب بشهادتهم مطلق الضرب اذ الاحتراز عن الجرح
خارج عن الوسع فينتظم الجارح وغيره فيضاف الى شهادتهم فيضمنون بالرجوع وعند عدم
الرجوع يجب على بيت المال لانه ينتقل فعل الجلاد الى القاضي وهو عامل للمسلمين فتجب
الغرامة في مالهم وهو بيت المال فصار كالرجم وكذا الحكم لو رجع الشهود يعني لو شهدوا
بزنا رجل غير محصن فجلد فجرحه الجلد او افضى الى موته ثم رجع الشهود فالارش هدر
عند ابي حنيفة وقالا الارش في بيت المال ودليل الزيلعي ايضا مات ولو رجعوا بعد
الرجم يعني لو شهدوا على الزنا المحصن فرجم ثم رجع الشهود حدّوا اي الشهود حد القذف
لان الشهادة قد انتقضت بالرجوع فانفسخ ما ينبني عليها وهو القضاء فصاروا قاذفين
قذفوا الميت في الحال فيحدون كذا في ابن ملك وقال زفر لا يحدون وقيد بقوله بعد الرجم
لانهم لو رجعوا بعد الجلد يحدون اتفاقا ولا يقتل الشهود وقال الشافعي يقتلون لانهم
قاتلون معنى لان القتل وجد بسببهم ولنا ان علة القتل هي القضاء ومع وجود العلة
لا يضاف الحكم الى السبب فلا يلزمهم القصاص ولكنهم لكونهم سببا للقتل يضمنون الدية
وعرضوا ايضا وغرموا الدية وكل واحد من الشهود ربع صفة كل حد ضرب كل وغرم
ربعها اي ربع الدية اما الغرامة فلانه بقي من بقي بشهادته ثلثة ارباع الحق
فيكون المتلف بشهادة الراجع ربع الحق واما الحد فمذهب الثلثة وقال زفر لا
يحد لانه ان كان قاذفا حيا فقد بطل بالموت وان كان قاذف ميت فهو مرجوم بحكم
القاضي فيورث شبهة ولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع لانه ينفسخ
به الشهادة فيجعل في الحال قذفا للميت واذا انقلبت قذفا فقد انفسخ حجيتها
واذا انفسخ حجيتها انفسخ ما ينبني عليها وهو القضاء واذا انفسخ القضاء
يدفع القول بكونه مرجوما بحكم القاضي فلا يسقط الاحصان ولا يورث الشبهة بخلاف

فاذن

يضمنون بالرجوع وعند عدم الرجوع

فاذن لو رجع احد الخمسة بعد الرجم فلا شيء عليه لانه بقي من بقي بشهادته كل الحق وهو شهادة
الاربع فان رجع اخر بعد رجوع الخامس حدا وغرما ربع الدية اي ربع الدية اما الحد فلما ذكر
من قبل من قولنا ان الشهادة انما تنقلب قذفا بالرجوع مع انه لما رجع الثاني لم يبق من الشهود
من يتم به الحجة وقد انفسخ الشهادة في حقهما فيحدان فان قيل الاول لما رجع
لم يجب عليه حد ولا ضمان فلو لزمه ذلك لكان لزومه برجوع غيره ورجوع الغير لا يكون ملزما
اياه الحد اجيب بان الحد لم يجب لا لانعدام السبب بل لوجود المانع وهو بقاء الحجة التامة
فاذا زال المانع برجوع الثاني وجب الحد على الاول بالسبب بمنزلة الابراء والعانع واما الغرامة
فلانه بقي من بقي بشهادته ثلثة ارباع الحق والمعتبر بقاء من بقي على ما عرف من قبل ولو رجع
واحد قبل القضاء حدوا كلهم تاكيد لفاعل حدوا وقال زفر يحد الراجع خاصة لانه لا يصدق
على غيره فيبقى كلامهم شهادة في حقهم وانه بطل في الراجع ولنا ان كلامهم قذف في الاصل وانما
يصير شهادة باتصال القضاء فاذا لم يتصل بقي كلامهم قذفا فيحدون وان رجع واحد
بعده اي بعد القضاء قبل الحد فكذلك حدوا كلهم لان الامضاء من القضاء فصار كما
اذا رجع واحد قبل القضاء ولو رجع واحد قبل القضاء حدوا جميعا كما مر آنفا فكذا بعد القضاء
قبل الامضاء وعند محمد حد الراجع فقط لان الشهادة تاكدت بالقضاء فلا تنفسخ الا في
حق الراجع كما اذا رجع بعد الامضاء ولو شهدوا فزكوا من زكاهم اذا امر تزكية
الشهود الموصوف بكونهم ازكياء فرجم بكونه محصنا ثم ظهروا كفارا او عبيدا فالدية على
المزكين ان رجعوا عن التزكية وقالوا تعمدنا التزكية مع علمنا بحالهم والا اي وان لم
يرجعوا عن التزكية بل اصروا عليها ففي بيت المال عند ابي حنيفة وقالا على بيت المال مطلقا
الشهود رجعوا عن التزكية او لم يرجعوا لانهم لو ضمنوا لكان الضمان [illegible] وذا بالمباشرة
او التسبب ولم يوجدا اما الاول فظاهر وكذا الثاني لان سبب الاتلاف الزنا وهم ما اثنوا فيه
انما اثنوا على الشهود فصاروا كشهود الاحصان الا انهم اثنوا على الشهود على وجه دلالة

أي لان الرجو: نسخة

اشراط الشهود فكما لا يغني شهود الاحصان بالرجوع لا يغني المزكين ايضا وله ان الشهادة تمر محجة
بالتزكية فصار مع التزكية كعلة العلة للتلف فيضاف الحكم اليها بخلاف الشهادة على الا
لانها علامة محضة والشهادة على انها موجبة للعقوبة بلا احصان ولا فرق في التزكية بين ما
اذا شهدوا بلفظ الشهادة او اخبروا لان التزكية بلفظ الشهادة لا تشترط
ثم انهم قالوا هذا اذا اخبروا بالحرية والاسلام واما اذا قالوا انهم عدول فظهروا
عبيدا لم يضمنوا اتفاقا لانهم صادقون في ذلك اذ الرق لا ينافي العدالة لانها اجتناب
عن محظورات دينه وذكر القاضي في شرح مختصر الكرخي بهذا المقدار فلهذا لا يضمن المزكون ولا ضمان على
الشهود لانه لم يقع كلامهم شهادة ولا يحدون حد القذف لانهم قذفوا حيا وقد
مات فلم يورث عنه ولو قتل احدهم من امر برجمه يعني اذا شهد اربعة على رجل بالزنا وهو
محصن فامر القاضي برجمه فضرب رجل عنقه فظهروا اي الشهود كذلك اي عبيدا او كفارا فالدية
في مال القاتل استحسانا والقياس ان يجب القصاص لانه قتل نفسا معصومة بغير حق وجه
الاستحسان ان القضاء صحيح ظاهرا وقت القتل فاورث شبهة الاباحة وهذا
لانه لو نفذ ظاهرا وباطنا يثبت حقيقة الاباحة فاذا انفذ من وجه دون وجه يثبت
شبهة الاباحة بخلاف ما لو قتله قبل القضاء لان الشهادة لم تصر حجة بعد ولانه قتل
شخصا على ظن انه مباح الدم ثم ظهر بخلافه فصار كمن قتل شخصا على ظن انه حربي
وعليه علامتهم ثم ظهر انه مسلم وانما تجب الدية في مال القاتل لانه عمد والعاقلة لا تعقل
دم العمد وتجب في ثلث سنين لانه وجب بنفس القتل فيجب مؤجلا بخلاف ما وجب بالصلح
عن القود حيث يجب حالا لانه مال وجب بالعقد لا بنفس القتل فاشبه الثمن في البيع
فان قتله هذا الرجل رجما ثم ظهروا عبيدا او نحوهم فالدية في بيت المال لانه فعل ما
فعل بامر الامام فانتقل فعله اليه ولو اقر الشهود بتعمدهم النظر لا ترد شهادتهم
لانه يباح النظر لهم ضرورة تحمل الشهادة فاشبه الطبيب والقابلة فالصاحب الهداية وفي

الخاتم

الجامع الصغير لشمس الائمة قال بعض العلماء لا تقبل شهادتهم لاقرارهم بالفسق على انفسهم فان النظر الى
عورة الغير عند الحاجة يجوز شرعا فان الختان ينظر والقابلة تنظر والنساء ينظرن لمعرفة
البكارة فالشهود لهم حاجة الى ذلك لانهم مأمورون بالستر فان شهدوا على الزنا قبلت لا يسعهم ان
يشهدوا انتهى ولو انكر الاحصان يثبت بشهادة رجلين او رجل وامرأتين خلافا لزفر
الا ان تزوجا فانه يثبت اصالة شهادتهن في غير الاموال لا تقبل ونفر بقوله انه شرط
في معنى العلة لان الجناية تغلظ عنده ويجب فيضاف الحكم اليه فاشبه حقيقة العلة ولهذا
لا تقبل شهادة النساء فيه احتيالا للدرء فصار كما اذا شهد ذميان على ذمي زنى
عبده المسلم انه اعتقه قبل الزنا لا يقبل يعني ان الزاني لو كان مملوكا لذمي وهو مسلم
فشهد ذميان ان مولاه الذمي اعتقه قبل الزنا لم يرجم مع ان شهادة اهل الذمة على
الذمي بالعتق مقبولة لكن لما كان المقصود منها تكميل العقوبة على مسلم لم تقبل شهادة
اهل الذمة فهذا مثله ولنا ان الاحصان عبارة عن الخصال الحميدة بعضها ليس من صنع
المرء كالحرية والعقل وبعضها فرض عليه كالاسلام وبعضها مندوب اليه كالنكاح الصحيح
والدخول بالمنكوحة والحال ان هذه الخصال الحميدة مانعة عن الزنا لان الحرية ممكنة من
النكاح الصحيح لان الحر يتزوج بنفسه ولا يستحق ولاية احد والنكاح الصحيح ممكن من الوطء
الحلال لا محالة والعقل له يشبع بالحلال والاسلام ممكن من نكاح المسلمة ويؤكد اعتقاد
الحرمة فيكون الكل مزجرة عن الزنا وكل ما يكون مانعا عن الزنا لا يكون علة للعقوبة المغلظة
فلا يكون شرطا في معنى العلة حتى صار كما اذا شهدوا به اي بالاحصان
في غير هذه الحالة يعني لو شهد رجل وامرأتان في غير حالة الزنا ان فلانا تزوج هذه
المرأة ودخل بها قبلت شهادتهم فكذلك هنا يثبت بشهادة رجل وامرأتين بخلاف ما
ذكر من شهادة الذميين على ذمي انه اعتق عبده المسلم الزاني قبل الزنا لان العتق
ثمة يثبت بشهادتهما وانما لا يثبت سبق التاريخ لانه تاريخ ينكره المسلم

ما قصدا فسوح وانما تقبل
شهادتهم اذا لم يبتغوا كيفية
لا احتمال ان يكون ذلك وقع اتفاقا
لا قصدا ولكنا نقول النظر الا
عند الفراغ

او يتقرر به من حيث اقامة العقوبة الا ملة عليه وما يكون علم او يتقرر به لا يثبت بشهادة اهل الذمة
فلو قلنا بجواز هذه الشهادة لكان ذلك قولا بجواز شهادة الكافر على المسلم او ولادة زوجته
منه يعني اذا اشهد اربعة على رجل بالزنا فانكر الدخول بعد وجود سائر شرائط الاحصان
يثبت الدخول بولادة زوجته منه لان الحكم بثبوت النسب حكم بالدخول عليه ولهذا لو طلقها
يعقب الرجعة والاحصان يثبت بمثله اي بمثل هذا الدليل الذي يثبت به الاترى انه يثبت
بشهادة رجل وامراتين عندنا فكذلك ههنا يثبت الدخول الذي هو من شروط الاحصان حكما
بثبوت النسب كذا في العناية نقل العقد وله يخرج [illegible] عبارة المصنف [illegible] لان الاحصان
عبارة عن الخصال الحميدة التي ذكرنا والخصلة التي تثبت بولادة زوجته منه من هذه الخصال
هو الدخول فقط لا سائر الخصال غاية ما في الباب ان جميع الخصال التي الاحصان عبارة عنها
يمكن ان يثبت بشهادة رجلين او رجل وامراتين والذي لفظ من هذه الخصال كما يثبت
بهما يثبت ايضا بولادة زوجته منه فيكون الضمير المستتر في يثبت المذكور راجعا الى الدخول
لا الاحصان وقد يثبت [illegible] في قوله او ولادة زوجته الخصلة من خصال الاحصان
وهي الدخول على طريق الاستخدام [illegible] قال صاحب الهداية معناه ان ينكر الدخول
بعد وجود سائر الشرائط تتبع

باب حد الشرب

انما اخر حد الشرب عن حد الزنا
لان جريمة الزنا اشد من جريمة شرب الخمر فانه بمنزلة قتل النفس فان الله تعالى قرنه ذكره بعبادة
الاصنام وقتل النفس حيث قال والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون النفس التي
حرم الله الا بالحق ولا يزنون ولهذا لم يحل في دين من الاديان وروي عن ابن مسعود قال قلت يا رسول
الله اي الذنب اعظم قال ان تجعل لله ندا وهو خلقك قلت ثم اي قال ان تقتل ولدك خشية
ان ياكل معك قلت ثم اي قال ان تزني حليلة جارك فانزل الله تصديقا له هذه الآية
التي تلوناها واخر حد القذف عن حد الشرب لان جريمة الشارب متيقن بها بخلاف جريمة
القاذف فان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب ولهذا كان ضرب حد القذف اخف من

ضرب

ضرب حد الشرب لضعف في ثبوت القذف لجواز ان يكون صادقا في نسبته الى الزنا فلا يكون
[illegible] من شرب خمرا قال صاحب الغاية [illegible] والخمر عصير العنب او عام والعموم اصح لانها حرمت
وما بالمدينة خمر عنب وما كان شرابهم الا البسر والتمر سميت بالخمر لانها تخمر العقل وتستره
او لانها تركت حتى ادركت واختمرت او لانها تخامر العقل اي تخالطه وهو مؤنث سماعي وقد يذكر
الا نادرا وقد يذكر [illegible] من شرب قطرة ولصاحب [illegible] بلا اشتراط السكر لان حرمة الخمر قطعية
قال السيد انما الخمر [illegible] من غير فصل بين القليل والكثير فاخذ وريحها اي ريح الخمر موجود قال
[illegible] الاخذ ولا تمس الحاجة الا وجود الريح عند الحضور الى مجلس القاضي
[illegible] عن قريب انتهى يقول الفقير [illegible] ما ذكره صاحب الهداية بعد هذا في قوله فان
اخذه الشهود وريحها يوجد منه فذهبوا به من مصر الى مصر فيه الامام فانقطعت الرائحة
قبل ان ينتهوا به حد في قولهم جميعا لان هذا عذر كبعد المسافة في حد الزنا والشاهد
لا يتهم انتهى واخبر بانه ان قرب المسافة يشترط وجود الريح عند الحضور الى
مجلس القاضي عند ابي حنيفة وابي يوسف [illegible] بعض مسائل الآتية نعم المفهوم من قولهم
فاخذ وريحها موجود كونه موجودا عند الاخذ لان قولهم وريحها موجود جملة حالية
من الضمير [illegible] لحال انه يكون مقارنة لزمان العامل ولا يلزم من هذه المقارنة
[illegible] بعد هذا الزمان والحاجة ماسة الى وجوده في محل ان قرب المسافة عندهما
[illegible] او جاؤا به سكران ولو كان سكر من نبيذ [illegible] من سكران غير الخمر يقال
نبذ الشيء انبذه اذا القيته ومنه سمي النبيذ لان التمر كان يلقى في الآنية ويصب
عليه الماء وسيجيء تحقيقه في كتاب الاشربة ان شاء الله وشهد بذلك اي بالشرب
رجلان لا رجل وامراتان فان شهادة النساء لا تقبل في الحدود او اقر به اي
بالشرب مرة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف مرتين للاحتياط كما اشترط
في الزنا اربع مرات والاختلاف فيه كالاختلاف في السرقة وسيجيء ان شاء الله

الخمر

وعلم شربه طوعا فان الشرب بالاكراه لا يوجب الحد حتى ضرب قوله فيشرب اذا صحا لينا دب وتنجر
لان الظاهر انه لا يتاتى حال السكر والاثر فيجب الحد وله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه
فان قيل تمام الحديث فان عاد فاقتلوه وهو متروك العمل فليكن الباقي كذلك اجيب بانه ترك
العمل به لكونه منسوخا وهو قوله عليه الصلاة والسلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى ثلاث الحديث
الخمر فيها فيبقى الباقي معمولا به لعدم المعارض ثمانين سوطا للحر لاجماع الصحابة رضي الله عنهم
وكونه حجة وهو مذهب مالك واحمد وقال الشافعي اربعون جلدة لما روي عن علي رضي الله عنه
انه امر ان يضرب شارب الخمر اربعين ولنا ما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم جلد بنعلين اربعين
وكل نعل سوط فكان ثمانين وعن علي رضي الله عنه في رواية اخرى انه قال ثمانين ولا يعارض رواية (?)
عمر رضي الله عنه لما شاور الصحابة فيه قال علي كرم الله وجهه اذا سكر هذى واذا
هذى افترى واذا افترى يجب عليه حد المفترين وهو ثمانون سوطا فعمل عمر رضي الله عنه بقوله
بمحضر من الصحابة فكان اجماعا واربعين سوطا للعبد لان الرق منصف على ما ذكرنا (?)
ذكره صاحب الهداية في حد الزنا على ما قيل انه يضرب كل البدن الا الوجه والراس والفرج وان
اقر او شهدا عليه بعد زوال ريحها لا لبعد مسافة لا يحد خلافا لمحمد اعلم ان الاثار (?)
في هذا يمنع قبول الشهادة اتفاقا الا انه قدر عند ابي حنيفة وابي يوسف رضي الله عنهما بذهاب الرائحة
وعند محمد قدر بالزمان كما في حد الزنا والسرقة وهذا لان وجود الرائحة لا يصلح دليلا (?)
فيتكلف الشارب بزوال الرائحة مع بقاء الخمر في البطن وقد يوجد رائحة الخمر من غير الخمر فان من
استكثر اكل السفرجل يوجد منه رائحة الخمر كما قال الشاعر يقولون لي انكه شربت مدامة
فقلت لهم لا بل اكلت سفرجلا وقال الاخر سفرجلة تحكي ثدي النواهد لها عرف ذي
فسوق وصفرة زاهد ولهما قول ابن مسعود رضي الله عنه حين اتي بسكران تلتلوه
ومزمزوه واستنكهوه فان وجدتم رائحة الخمر فاجلدوه التلتلة التحريك والمزمزة
التحريك ايضا والاستنكاه طلب النكهة وعن عمر رضي الله عنه انه اتي برجل قد شرب الخمر فوجد (?)

اي شم ريح فمك (?)

ذهب

ذهب رائحته واعترف به فعزره ولم يحده فان قيل هذا الحديث لا يثبت الحكم عند عدم الشرط وهو قيام (?)
عندنا قلنا لا بل هذا الحديث يدل على عدم الاجماع لان حد الشرب ثبت باجماع الصحابة رضي الله عنهم
ولا اجماع الا برأي عمر وابن مسعود رضي الله عنهما وما اتفقا على حد الشرب الا بقيام الرائحة
فعند عدمها لا اجماع فلا يحد فان قيل ان لم يوجد الاجماع فقد وجد النص وهو قوله
عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه بلا قيد اشتراط الرائحة قلنا قد خص منه شرب بالاضطرار
والاكراه فتمكنت فيه الشبهة فلا يصلح لايجاب الحد وانما قدره بالزمان في غير الخمر اعتبارا (?)
بالتمييز بين الروايح تيسر للمستدلين وانما يشتبه على الجاهلين واما الاقرار فالتقادم
لا يبطله عند محمد كما في حد الزنا وعندهما لا يقام الحد عليه الا عند قيام الرائحة كل
ذلك في الكافي وانما قال لا لبعد مسافة لان الرائحة ان زالت لبعد مسافة يحد كما نقل
انا من الهداية ولا يحد من وجد منه رائحة الخمر او تقيأها لان الرائحة محتملة ولان
الرائحة والتقيؤ دليل شرب الخمر دون الطواعية والحد لا يجب بمجرد الشرب ما لم يكن عن
طوع وفي النهاية والعناية وغاية البيان سؤال على العلة الاولى وهو قولهم لان الرائحة
محتملة وجوابه ان شئت فراجع هذه الشروح ثم ان صاحب الهداية قال ولا يحد السكران
حتى يعلم انه سكر من النبيذ لان السكر من المباح لا يوجب الحد كالبنج ولبن الرماك
وقال صاحب العناية والذي ذكره من اباحة البنج يوافق لعامة الكتب خلا رواية الجامع
الصغير للامام المحبوبي فانه استدل على حرمة الاشربة المتخذة من الحبوب كالحنطة والشعير
والذرة والعسل وغيرها وقال السكر من هذه الاشربة حرام بالاجماع لان السكر من البنج
حرام مع انه ماكول فالمشروب اولى كذا ذكره صاحب النهاية وليس بصحيح لان رواية
الجامع الصغير للامام المحبوبي يدل على ان السكر الحاصل من البنج حرام لا على ان البنج حرام
وكلام صاحب الهداية يدل على ان البنج مباح ولا تنافي بينهما بقول الصغير فعلم بهذا
ان البنج مباح والسكر منه حرام لكن بقي ان الحشيش المسمى بين الناس ... ذكر ... (?)

فان كان اباحه لا يبقى شبهة في اباحته وانما الحرام مسكره وان لم يكن اباحه بل غيره يكون امر مشكلا
قال صاحب الاصلاح والايضاح حين استفتى منه مولانا الشهير بابو السعود في حل الحشيش بان
ما ذكر في شرح النقاية من ان المتاخرين من الائمة الحنفية افتوا بحرمة الحشيش قليله
وكثيره والافتاء بحله ابتداع وزندقة صحيح ام غير صحيح انه كلام مزخرف ليس من كلام
اهل العلم فانه بعد الاعتراف بان الحشيش بنج لا معنى لان يقال انه حرام لان اباحة
البنج مصرحة في جميع كتب الاصول والفروع وعمرو بن اسد من كبار الائمة الحنفية افتى
بحل الحشيش ولا يليق لمصنف الكلام ان يقول ان عمرو بن اسد زنديق الا لمن لا يميز بين
الزندقة من العوام انتهى وانت خبير بان كلامه هذا مبني على الاعتراف بكون الحشيش بنجا
ونحن صادفنا نقلا من الكتاب المسمى بالمنتقد الدال على ان الحشيش حرام وهو هنا بكم
اكل الحشيش وهو ورق القنب وقد اتفق مشايخنا ومشايخ الشافعي على تحريم تناوله
وافتوا بحرمته مع ظرفيته وامروا بتاديب بايعيه في تشديد اكليه فالآن
فتوى مذهبنا على حرمته حتى قال علماؤنا رحمهم الله من قال بحل اكله فهو زنديق ومبتدع
وحكموا بوقوع طلاق متحشش جرا كما في السكران انتهى وصادفنا ايضا نقلا
من العناية شرح الوقاية وهو هذا سئل شمس الائمة الكردري عن حل البنج وحرمته والبنج
هو الحشيش فقال ما نقل عن ابي حنيفة واصحابه شيء في حله وحرمته لان اكله ما ظهر في زمانهم
بل كان مستورا فبقي الاباحة الاصلية فيه كما في سائر النبات وصنف في اكله
تناوله افتى الامام المرغيناني ببغداد بحرمته على مذهب الشافعي وهو اول ظهور فساده في
العراق والامام المرغيناني ببغداد فبلغ فتواه الى عمرو من تلامذة ابي حنيفة
بقراشيه وكان في عراق العجم فكتب انه مباح وطاهر بالنية وقتئذ ظهر منه انتشار
اضراره حتى يعني السفاهة على الحكماء ويعرض البلادة على العقلاء بأكله اختار الائمة
ما قرره الشافعي بحرمته واتفقوا على ما افتى الامام المرغيناني بحرمة اكله وافتوا بامر ان

الحشيش

الحشيش مع ظرفيته وامروا بتاديب بايعيه في تشديد اكليه حتى قال علماؤنا المتاخرون من
قال بحل اكله فهو زنديق ومبتدع انتهى ووقع في جامع الفتاوى لمولانا الشهير بزوج ام
شاه هذا التفصيل بعينه بقوله الفقير لا يخفى ما في هذين النقلين من المخالفة لكتب الاصول
والفروع فانه صرح في جميعها حل البنج ولبس الحرير وهما بعد ما قالا البنج هو الحشيش
واعترفا بكونه اباء فكيف حكما بحرمته نقلا عن العلماء المتاخرين وصاحب الهداية وكان
ممن حل البنج ولبس الحرير وهما ليسا من المتقدمين والحاصل انه لا شبهة في حل البنج
اصلا ولا يلتفت الى ما نقل من العناية شرح الوقاية ومن جامع الفتاوى لانهما مخالفان
الكتب المعتبرة انما الشبهة في حل الحشيش على تقدير ان لا يكون البنج هو الحشيش
بل يكون نباتا اخر غيره قال صاحب القاموس البنج نبت مسبت وهذا اشارة الى انه هو الحشيش
لا يكون حراما انما الحرام مسكره هذا خلاصة الكلام بعون الملك العلام قال فخر الدين
قاضيخان في فتاواه البنج واشباهه حتى زال العقل يجب حده ولا يحد فيه الى
ان يتم نصح عن اقرار فانه لا يحد لانه في الصحو اذا صح يفعل فيه رجوع او اقر سكران
فانه لا يحد لزيادة احتمال الكذب في اقراره لان الاقرار حجة يحتمل الكذب واذا اصدر
من سكران بهذا ازداد احتماله فيحتال للدرء لانه في الصحو اذا صح يحتاج من القذف
لان فيه حق العبد والسكران فيه كالصاحي عقوبة عليه وعرف ذلك باجماع الصحابة رضي
الله عنهم اجمعين فانهم قالوا اذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترى
ثمانون وهذا اجماع منهم على وجوب حد القذف حقا للعبد والسكر موجب للحد
ان لا يعرف الرجل من المرأة والارض من السماء وعندهما ان يهذي اي يتكلم
بغير معقول تعالى هذي يهذي هذيا وهذيانا تكلم بغير معقول كذا في القاموس
ويخلط كلامه قال صاحب العناية اي يكون غالب كلامه الهذيان فان كان نصفه
مستقيما فليس بسكران واليه مال اكثر المشايخ وعن ابي الوليد قال سالت ابا يوسف عن السكران

الذي يجب عليه الحد قال الاستبراء قل يا ايها الكافرون ولا تعبدوا عليه فقلت له كيف عنت
السورة وربما اخطأ فيها القارئ قال لان تحريم الخمر نزل فيمن شرع فيها فلم يستطع
قراءتها ويحكى ان الائمة الثلاثة اتفقوا على استقراء هذه السورة والرابع ان الحدود تؤخذ
في اسبابها باقصاها درءا للحد ونهاية السكران ان يغلب السرور على العقل فيسلب
منه التمييز بين شيء وشيء حتى بين الرجل والمرأة وبين الارض والسماء ولا يعقل
منطقا لا قليلا ولا كثيرا وما دون ذلك لا يعرى عن شبهة الصحو يعني انه اذا كان
يميز بين الاشياء عرف انه مستعمل لعقله مع ما به من السرور فلا يكون ذلك نهاية
السكر وفي النقصان شبهة العدم والحدود تندرئ بالشبهات ولهذا اراد
الامامين في السكر الذي يحرم عنده القدح يعني ان المعتبر فيه هو اختلاط الكلام
عند الجميع لان اعتبار نهاية السكر فيما يندرئ بالشبهات والحل والحرمة يؤخذان
بالاحتياط والاحتياط فيه وقال الشافعي اعتبر ظهور اثره في مشيه وحركاته [illegible]
هما يتفاوت فان السكران ربما لا يتمايل في مشيه والصاحي ربما يتمايل في مشيه
فيرى التمايل منه فلا معنى لاعتباره وبه اي بقول الامامين يفتى لانه [illegible]
وقول علي رضي الله عنه اذا سكر هذى ثم قال ثم اعلم ان هذا في الاشربة المحرمة سوى الخمر
ويحد في الخمر بقطرة ولا يحتاج الى السكر وهو ظاهر ولو ارتد السكران لا تبين امرأته
لان الكفر من باب الاعتقاد فلا يتحقق مع السكر روي ان عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه
صنع طعاما ودعا بعض الصحابة فاكلوا وسقاهم خمرا وكان ذلك قبل تحريمها فاتتهم
صلاة المغرب عبد الرحمن او غيره وقرأ سورة الكافرين بطرح لا مع ان اعتقاد ذلك
ولم يكن ذلك كفرا من ذلك القارئ فعلم ان السكران لا يكفر باجراء على لسانه ما هو
الكفر قال صاحب النهاية فان قيل الاسلام ايضا من باب الاعتقاد مع انه يصح
السكر قلنا السكران يميز بدليل توجه الخطاب اليه وصحة طلاقه وعتاقه وسائر تصرفاته

مع

مع السكر فلا ينافي ذكره هنا من التمييز في اسلامه دون كفره لان الاسلام يعلو ولا يعلى فكان في
اسلامه نفع دون ارتداده **باب حد القذف** القذف في اللغة الرمي وفي
اصطلاح الفقهاء نسبة من احصن الى الزنا صريحا او دلالة هو اي حد القذف كحد الشرب
كمية يعني ثمانين سوطا كحد الشرب ان كان حرا والاصل فيه قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم ياتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة الآية ويفرق متفرقا على
كل الاعضاء ويثبت بالاقرار مرة ولعدم او بشهادة رجلين كشرب الخمر ولا يقبل
فيه شهادة النساء كما في سائر الحدود ممن قذف محصنا او محصنة بصريح الزنا الخالي عن
الشبهة الذي لو اقام القاذف عليه اربعة من الشهود او اقر به المقذوف لزمه حد الزنا حد
بطلب المقذوف ان عجز القاذف عن اثبات ما قذفه به لما تلونا آنفا من قوله والذين
يرمون المحصنات الا انه قال فاجلدوهم ثمانين جلدة والمراد من قوله والذين يرمون الرمي بالزنا
بالاجماع وفيه اشارة الى نفي [illegible] لانه شرط اربعة من الشهداء وهو يختص بالزنا واعترض
بان التقييد بصريح الزنا غير مفيد لتحققه بدونه بان قال لست لابيك كما سيجيء واجيب
النفي انه لا يجب مطالبته لان قيد اتبع غالب [illegible] في مقابلته [illegible] وليس وجب
للنسب مطالبته المقذوف بالزنا فانه اذا طلب حد [illegible] انه اذا قذفه بصريح
الزنا ووجدت الشروط وجب الحد لا محالة [illegible] قضية صادقة واما انه اذا قذفه بنفي النسب
لا يجب فليس بلازم لان التقييد به لاخراج ما كان منه بطريق الكناية مثل ان يقول لها
زاني فقال آخر صدقت فانه لا يجب الحد على الآخر القائل صدقت لا لاخراج ما ذكرتم وحق
العبد وان كان مغلوبا كما لا يصح [illegible] لاشتراط مطالبته احتيالا للدرء والمقذوف
انما يشترط مطالبته لينال بتمام المقذوف ولهذا لم يكن له [illegible] مطالبة الا اذا كان المقذوف
ميتا ليتحقق قيامه مقامه من كل وجه متفرقا ذكر على بدنه سوى الوجه والراس والفرج على ما مر
تقريره في الزنا من ان الجمع في عضو واحد يفضي الى التلف والضرب على الاعضاء الثلاثة قد يفضي الى

اللف ولا ينزع عنه غير الفرو والحشو لان سببه غير مقطوع به لاحتمال ان يكون القاذف صادقا
في نسبته الى الزنا وان كان عاجزا عن اقامة البينة فلا يقام على الشدة بخلاف حد الزنا حيث
يجرد فيه من ثيابه لان سببه ثابت بالبينة او الاقرار وههنا يعرض نوع الكذب في البينة او
بالاقرار يتوقف اقامة الحد على معنى اخر وهو كذبه في النسبة الى الزنا وهو غير متيقن به الا انه
ينزع عنه الفرو والحشو لان ذلك يمنع ايصال الالم اليه واحصانه كونه مكلفا حرا مسلما
عفيفا عن الزنا اما كونه مكلفا اي عاقلا بالغا فلان العار لا يلحق الصبي والمجنون لعدم
تحقق فعل الزنا منهما واما الحرية فلانه يطلق عليه اسم الاحصان قال الله تعالى فعليهن نصف
ما على المحصنات من العذاب اي الحرائر واما الاسلام فلقوله صلى الله عليه وسلم من اشرك بالله
فليس بمحصن واما العفة فلان غير العفيف لا يلحقه العار وكذا القاذف صادق فيه
ولو نفاه عن ابيه بان قال لست لابيك او لست بابن فلان اي نفاه عنه في غضب
والا اي وان لم يكن نفيه في غضب لا اي لا يحد يقول العبد الفقير الظاهر من تحرير المصنف
ان الترديد بين الغضب وعدمه في الصورتين لكن صاحب الهداية خص الترديد بالصورة
الثانية وبقي الصورة الاولى خالية عن الترديد حيث قال ومن نفى نسب غيره فقال
لست لابيك فانه يحد وهذا اذا كانت امه حرة مسلمة لانه في الحقيقة قذف لامه لان النسب
انما ينفى عن الزاني لا عن غيره وقال صاحب الكافي وهذا اذا كانت امه محصنة لانه قذف
امه حقيقة لانه متى لم يكن لابيه يكون من غير ابيه ضرورة ولا نكاح لغير ابيه فكان في نفي
نسبه من ابيه نسبة امه الى الزنا ضرورة فان قيل جاز ان يكون النسب منه ابيه ولا تكون امه
زانية بان كانت موطوءة بشبهة قلنا اذا وطئت بشبهة كان الولد ثابت النسب
انما لا يكون الولد ثابت النسب من الاب اذا كانت الام زانية فدل انه قذف لامه بهذا
اللفظ ويؤيده قول ابن مسعود رضي الله عنه لا حد الا في قذف محصنة او نفي رجل من ابيه
انتهى ما ذكره الكافي ثم قال صاحب الهداية ومن قال لغيره في غضب لست بابن فلان لابيه

الذي

الذي يدعى له يحد ولو قال في غير غضب لا يحد لان عند الغضب يراد به حقيقته سبا له وفي غيره يراد
به المعاتبة بنفي مشابهته اباه في اسباب المروءة انتهى وصاحب الكافي ايضا خص الترديد
بالصورة الثانية وبقي الصورة الاولى خالية عن الترديد وقال صاحب العناية قيل يشترط
ان يكون المسألة الاولى في حالة الغضب كالمسألة التي بعدها وقيل لا يشترط فاختار المصنف
الاشتراط ولهذا ذكر الترديد في الصورتين وصاحب الكنز تبعه في المسألة كما تبعها المصنف
ولا يحد لو نفاه عن جده بان قال لست بابن فلان وهو جده لانه صادق في كلامه او نسبه
اليه بان قال انت ابن فلان وهو عمه لانه قد ينسب اليه مجازا او نسبه الى عمه او خاله او نسبه
الى رابه اي زوج امه لان كل واحد من هؤلاء يسمى ابا ويعد من الاباء قال الله تعالى كما اخرج
ابويكم من الجنة وقال تعالى ورفع ابويه على العرش قالوا هما ابوه وخالته وقال عليه السلام الخال
والد وقال تعالى قالوا نعبد الهك واله ابائك ابراهيم واسمعيل وقال تعالى ان ابني من اهلي قيل انه
كان ابن امرأته او قال يا ابن ماء السماء فانه لا يحد ايضا لانه يراد به التشبيه بالماء
في الجود والسماحة والصفاء فقيل لقب بماء السماء عامر بن حارثة الازدي وكان سبب
تلقيبه بماء السماء انه وقت القحط كان يقيم ماله مقام القطر عطاء وجودا وقيل امرأة
امرئ القيس وهي ام المنذر ماء السماء ايضا لحسنها وصفائها وقيل لاولادها بنو ماء
السماء وهم ملوك العراق كذا في ابن ملك شرح مجمع البحرين او قال لعربي يا نبطي او قال
لست بعربي فانه لا يحد ايضا اما في الاول فلانه يراد به التشبيه في الاخلاق وعدم الفصاحة
والنبط جيل من العجم بسواد العراق يختصون بالاخلاق الذميمة وعدم الفصاحة والواحد نبطي
مثل روم ورومي واما في الثاني فلانه يراد به نسبته الى الجهل وعدم الفصاحة لا النفي عن الاب كما
قال لمصري يا رستاقي يا قروي لم يجب عليه شيء فكذا هنا ويحد بقذف ميت محصن ان
طالب به الوالد او الولد او ولده لانه قذف محصنا بعد موته ولكن لا يطالب بحد القذف
للميت الا من يقع القدح في نسبه بقذفه وهو الوالد والولد وولد الولد وان سفل

٢ وو الد الوالد وان علا ح

لان العار يلحق بهم بكون المقذوف منسا والمعنى قال الشافعي رحمه الله لان العار نوع جزء والجزء الرابع
لا الاصول والفروع كالراجع الى نفسه وكذا النفع الراجع اليهم كالراجع اليه النفع الا يرى ان ذلك
منع قبول الشهادة لهم ودفع الزكوة اليهم ومنع الوكيل من البيع بهم وعن ذكره في الاحكام على نحو الاخ
وغيرها وعند الشافعي رحمه الله يثبت حق المطالبة لكل وارث لان حد القذف يورث عنده وعندنا ولاية المطالبة
ليس بطريق الارث بل لما ذكرنا من لحوق العار ولهذا يثبت عندنا للمحروم عن الميراث ويثبت لولد البنت
كما يثبت لولد الابن خلافا لمحمد وقوله ومحروما عن الارث وكذا لولد البنت لما ذكرنا من لحوق العار
خلافا لمحمد فانه يقول حق المطالبة لا يثبت لولد البنت لانه منسوب الى ابيه لا الى امه فلا يلحقه الشين
بزنا الجدة ولنا ان النسب يثبت من الجانبين ويصير الولد به كريم الطرفين فكان المقذوف منسوبا
له ويثبت لولد الولد عند قيام الولد خلافا لزفر لان الشين الذي يلحق الولد دون ما يلحق
ولد الولد فصار ولد الولد مع بقاء الولد كولد المعتق مع بقائه واعتبر هذا الطلب
بالكفاءة فانه لا خصومة فيها للابعد مع قيام الاقرب ولنا ان حق الخصومة باعتبار
لحوق العار وذا موجود في حق ولد الولد والحق ليس بطريق الارث حتى يعتبر الاقرب بخلاف
المقذوف فان حق الخصومة له لان المساهلة توهم تصديقه لانه اعلم بما جرى عليه ولو
بخلاف مساهلة الولد وبخلاف الكفاءة فان حق الطلب فيها باعتبار الولاية ولا ولاية
للابعد مع وجود الاقرب ولولد الكافر وللعبد ان يطالب بحد القاذف خلافا لزفر ايضا
ولا يطالب ولد اباه او جده وان علا بقذف امه الحرة المسلمة وجدته وان علت لان
الاب لا يعاقب بسبب ولده وكذا الجد ولا يطالب عبد سيده بقذف امه الحرة لان المولى
لا يعاقب بسبب عبده ولهذا لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده قال صلى الله عليه وسلم
لا يقاد الوالد بولده ولا السيد بعبده ولما لم يجب القصاص فلان لا يجب حد القذف كان اولى لان سبب
القذف غير متيقن به لجواز ان يكون صادقا فيما نسب اليه اولى ولو كان لها ابن من غيره
له ان يطالب لتحقق السبب وانعدام المانع ويبطل حد القذف بموت المقذوف

الارث ثم لا يبطل ولو مات بعدما اقيم بعض الحد بطل الباقي عندنا خلافا له ايضا بناء على انه
يورث عنده وعندنا لا يورث واصل المسئلة ان حد القذف مشتمل على حق الله وحق العبد اتفاقا
فانه شرع لدفع العار عن المقذوف وهو الذي ينتفع به على الخصوص فمن هذا الوجه حق
العبد ثم انه شرع زاجرا ومنه سمي حدا والمقصود من شرع الزواجر اخلاء العالم عن الفساد
وهذا اية كونه حق الله تعالى واذا تعارضت الجهتان فالشافعي مال الى تغليب حق العبد
تقديما لحق العبد باعتبار حاجته وغناء الشرع ونحن صرنا الى تغليب حق الشرع لان ما
للعبد من الحق يتولاه مولاه فيصير حق العبد مرعيا به ولا كذلك عكسه لانه لا ولاية للعبد
في استيفاء حق الشرع الا نيابة وهذا هو الاصل المشهور الذي يتخرج عليه الفروع المختلف فيها
منها الارث اذ الارث يجري في حقوق العباد لا في حقوق الشرع ومنها عدم جواز
العفو ومنها عدم صحة الاعتياض عنه وسيأتي عن قريب ان شاء الله تعالى لا يبطل بالرجوع
عن الاقرار يعني لو اقر بالقذف ثم رجع لا يبطل رجوعه بالحد لان للمقذوف فيه حقا فيصدقه
في الاقرار ويكذبه في الرجوع بخلاف الحدود الخالصة لانه لا مكذب له فيها ولا يصح العفو عنه
عندنا لتغليب حق الله تعالى ويصح عنده لتغليب حق العبد ولا الاعتياض عنه عندنا
ويصح عنده بناء على ما ذكر ولو قال زنأت في الجبل وعنى الصعود حد عند ابي حنيفة وابي يوسف
خلافا لمحمد فانه يقول لا يحد لان المهموز منه للصعود حقيقة قالت امرأة من العرب وارق الى
الخيرات زنأ في الجبل اي صعودا وذكر الجبل يقرره مرادا ولهما انه يستعمل في الفاحشة مهموزا
ايضا لان من العرب من يهمز الملين كما يلين المهموز كما حكي بأز وشأمة بالهمز في باز وال
شيمة بالياء فاذا كان ابدال الهمزة من الياء جائزا جاز ان يكون المراد منه زنأت في الجبل
بالهمزة زنيت بالياء وحالة الغضب والسباب تعين الفاحشة مرادة مع ان كونه مرادا به
الصعود حقيقة اذا كان مقرونا بكلمة على قال صاحب النهاية وهذا اعكس في انسب اللغة
لانه لم يسمع في الصعود زنأت عليه مثلا بل يقال زنأت فيه ولانه ايضا نفى الصعود مرادا اقران

كلمة على للجبال اراده الفاحشة ايضا لا يصح لانه يقع فعل الفاحشة فوق الجبل او التل او السطح فيقال زنيت على
الجبل فتنصيف على التل او على السطح ثم تبدل الهمزة في الياء على انه لو صح استعمال الزناء عليه المجاز
ارادته من زناءه فيه لان في يجيء بمعنى على كما في قوله تعالى ولاصلبنكم في جذوع النخل انتهى وان
قال لآخر يا زاني وعكس الآخر بان قال لا بل انت زان حدا لان كل واحد منهما قذف صاحبه
وكذا لو قال لا بل انت لان معناه ايضا بل انت زان ولو قال لامرأته يا زانية فعكست
بان قالت لا بل انت زان حدت المرأة لا الرجل لانهما قاذفان وقذفه اياها يوجب اللعان
وقذف المرأة زوجها يوجب الحد والآثار للحدين اذا اجتمعا وفي تقديم احدهما اسقاط الآخر
فيجب تقديمه احتيالا للدرء وبتقديم حد المرأة يبطل اللعان لانها تصير محدودة في قذف
اللعان لا يجري بين محدودة في قذف وبين زوجها اذ اللعان شهادة وبتقديم اللعان
لا يسقط حد القذف عنها اذ حد القذف يجري على الملاعنة فقدمنا الحد عليه درءا للعان
لانه في معنى الحد ولو قالت في جوابه لا بل يا زانية زنيت بك بطل الحد ايضا اي كما بطل
اللعان لانه قذفها بالزنا حيث قال يا زانية وهو قد صدقته من وجه لان قولها زنيت
بك يحتمل انها ارادت قبل النكاح فيكون تصديقا فيجب الحد عليها دون اللعان لتصديقها اياه
وانعدامه منه ويحتمل ما في ايام النكاح اي زناي هو الذي كان معك بعد النكاح لاني ما
بجانبيه وما مكنت احدا غيرك وهو المراد في مثل هذه الحالة وعلى هذا الاعتبار يجب اللعان
لوجود القذف منه ولا يجب الحد عليها لانها ما قذفته بالزنا لكن تحتمل وقاع الرجل بعد النكاح
زنا مجازا فكل واحد منهما يحتمل ولا يجب مع الشك فبطلا وان اقر بولد ثم نفاه يلاعن
لان النسب لزمه باقراره وبالنفي بعده صار قاذفا فيلاعن وان عكس اي ان نفاه ثم اقر به حد
لانه لما اكذب نفسه بطل اللعان لانه ضروري صير اليه ضرورة التكاذب والاصل فيه حد القذف
لقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية واذا بطل التكاذب باقرار الرجل يصار الى الاصل وهو
الحد والولد له في الوجهين اي فيما اقر ثم نفى او نفى ثم اقر لاقراره بالولد سابقا على النفي في الوجه الاول

قوله لها م

اولا فان

اولا فانّ في الوجه الثاني ولا شيء اي لا حد ولا لعان ان قال لامرأته هذا ليس بابني ولا بابنك لانه انكر
الولادة وبه لا يصير قاذفا ولا حد بقذف امرأة لها ولد لا يعلم له اب لان موجب الحد قذف المحصنة
والعفة عن الزنا من شرائط الاحصان وقد تمكنت الشبهة في العفة عن الزنا لان الولد الذي ليس له اب ظاهر
امارة الزنا فقد تمكن فيها شبهة العدم والحد يندرئ بالشبهة او كان معها ولد نفي باللعان من تمكن لانه او لاعن
بولد لان النسب انتفى عنه عن الاب بقضاء القاضي فتحقق في جانبها علامة الزنا وهو قيام ولد لا اب له ظاهرا
وكذا لو قذفها بعد موت الولد لان هذه الشبهة لا تزول بموت الولد لانها بموت الولد لا تخرج من ان تكون
الا انه لم يجلد قاذفها لا عند بعض اذ نفي الولد فانه جانب القاذف لعدم امارة الزنا واللعان
قائم مقام حد القذف في جانب الزوج فصار مؤكدا للعفة فان قيل اللعان قائم مقام حد الزنا
في جانبها فمع وجود امارة الزنا فيها ينبغي ان يسقط الحد عن القاذف نظرا الى هذا قلنا بلى لكنه قائم
مقام حد القذف في جانب الزوج فبالنظر الى هذا الوجه يكون امرأة محصنة فتعارض الوجهان
وتساقطا فبقي القذف لا عن عارض فوجب الحد على القاذف قال صاحب النهاية وهذه نكتة
شيخي رحمه الله وحاصل هذه الشبهة قلنا نعم اللعان في جانبها قائم مقام حد الزنا لكن بالنسبة الى
الزوج لا بالنسبة الى الغير فكانت هي محصنة بالنسبة الى الغير فيجب الحد على قاذفها واعترض الاتقاني في
على الجواب الاول بانها اذا كانت محصنة من وجه غير محصنة من وجه فجهة كونها غير محصنة يكون
شبهة في اسقاط الحد عن قاذفها لان الشبهة مسقطة للحد لا موجبة فينبغي على هذا ان لا يجب
الحد على القاذف ولا حد بقذف رجل وطئ حراما لعينه اعلم ان الوطء الحرام بالقسمة الاولى
على نوعين احدهما حرام لعينه والآخر حرام لغيره والاول منشأ حرمته شيئان الاول العصمة في
غير الملك من كل وجه كوطء الاجنبية والثاني من وجه كوطء الجارية المشتركة بينه وبين غيره
وعن هذا قال كوطء امرأة في غير ملكه من كل وجه او من وجه كوطء امة مشتركة او وطء مملوكة
والثاني الحرمة المؤبدة
حرمت عليه ابدا كامته التي هي اخته رضاعا فان مملوكة من حيث انها مملوكة تحل وطئها
لكن كونها اخته من الرضاع حرمها مؤبدا والحاصل انه لا يحد من قذف واطئ امرأة في غير ملكه من كل وجه .

فيه الاجنبية او نحو ذلك كوطء امة مشتركة بينه وبين غيره ووطء امة مجوسية حرم عليه ابدا كوطء امته التي
هي اخته رضاعا لانه وطء حراما لعينه وكذا من وطء حراما لعينه لا يحد قاذفه لفوات العفة وهي من شرائط
الاحصان ولان القاذف صادق لان الزنا هو وطء الحرام لعينه ولا حد بقذف مسلم زنى في كفر
في دار الحرب او غيره لان الزنا يتحقق من الكافر لحرمته في جميع الاديان وان لم يقم عليه الحد
فيكون القاذف صادقا في كلامه فلا يحد وهذا ايضا من قبيل من وطء حراما لعينه او مكاتب
وان كان مات عن وفاء يعني ولا حد ايضا بقذف مكاتب وان كان مات وترك وفاء
لان الصحابة اختلفوا في موته حرا او عبدا فاورث شبهة فلم يثبت شرط الاحصان
فان قلت البيان اذا قذف ثم مات يبطل فكيف يتاتى هذه المسئلة قلت توضع المسئلة فيما
اذا قذف بعد موته فخاصم ولده فيه بقول الكفر ثم انه لا وجه لادراج هذه المسئلة بين مسائل
وطء الحرام لعينه وبين مسائل وطء الحرام لغيره لانها لا تعلق لها بهذين القاعدتين لصريح من فروعهما
فالمناسب ان يذكرها مقدمة او متاخرة والعجب انها وقعت في جميع نسخ بينهما فيلزم التأمل
في سر وجهه ولا يجديهم ذكر مسئلة وطء المكاتبة في اثناء فروع وطء الحرام لغيره ليعلم
بالتامل ثم شرع في وجوب الحد على من قذف واطء حرام لغيره فقال ويحد بقذف من
وطء حراما لغيره كوطء امته المجوسية او وطء امرأة وهي حائض لان الحرمة لغيره مع قيام
الملك وهي موقتة اذ الحرمة عارضة فيه الزوال فكانت الحرمة لغيره فلم يكن زنا وكذا او وطء
مكاتبة عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف وزفر فانهما قالا او وطء مكاتبة يسقط
الاحصان لان الملك زائل في حق الوطء ولهذا يلزمه المهر بالوطء ولكن نقول ملك الذات
باق والحرمة لغيره اذ هي موقتة ويحد من قذف مسلما كان قد نكح محرمه في كفره خلافا لهما
وهذا بناء على ان تزوج المجوسي المحارم له حكم الصحة فيما بينهم عنده خلافا لهما وقد مر في
النكاح ويحد مستامن قذف مسلما في دارنا لان فيه حق العبد وقد التزم ايفاء حقوق
العباد ولا نظر في ان لا يوذي فيكون ملتزما ان لا يوذي احدا وموجبه اذاه رعاية

القذف

القذف والاصل ان حد القذف يجب عليه بالاتفاق وحد الخمر لا يجب عليه بالاتفاق وحد الزنا
والسرقة يجب عند ابي يوسف ولا يجب عند ابي حنيفة ومحمد والذمي يجب عليه جميع الحدود الا
حد الخمر كذا في البناية والكافي ويكون حد واحد للجنايات اتحد جنسها وذكر لان المقصود
من اقامة الحد الانزجار وهو حاصل بحد واحد فتتداخل اصل الامرين اما ان يحصل الانزجار
بالحد الاول او يحتمل ان يحصل فاتيا ما كان لا يقام الحد ثانيا لانه لم يحصل الانزجار بالاول
لذا كان ساقطا وفي الثاني يكون شبهة فوات المقصود بالاول لاحتمال حصوله بالاول والحدود
تندرئ بالشبهات وهي ان زنى او شرب الخمر بالاتفاق ولهذا يحصل بالزنا الواحد
في الطبقة مرارا ولا يجب لكل فعل حد على حدة وكذا كررها اذا شرب ثم لحق بالثانية
لا يجب لكل منهما حد على حدة وكذا اذا زنى مرارا او شرب مرارا لان المقصود يحصل
بالاول واما حد القذف ففيه خلاف فعندنا يتداخل وعند الشافعي لا يتداخل اذا
اختلف المقذوف كزيد وعمرو ونحوه وكذا اذا اختلف المقذوف به كما اذا قذف
زيدا بزنا ثم بزنا آخر وهذا بناء على ان الغالب فيه حق الله عندنا وحق العبد عند الشافعي
كذا في البناية لا يكون حد واحد ان اختلف جنسها يعني اذا زنى وقذف وشرب لان
المقصود من كل جنس غير المقصود من الآخر فلا تتداخل **فصل في التعزير** فرغ من
ذكر الزواجر المقدرة الثابتة بالكتاب والسنة المشهورة ذكر في هذا الفصل الزواجر التي
هي دونها في القدر وفي قوة الدليل وهو التعزير وهو تاديب دون الحد واصله من العزر
بمعنى الرد والردع وهو مشروع بالكتاب والسنة واجماع الامة اما الكتاب فان اطعنكم فلا تبغوا
عليهن سبيلا امر بضرب الزوجات تهذيبا وتاديبا واما السنة فقال عليه السلام لا ترفع
عصاك عن اهلك وروي انه عليه السلام عزر رجلا قال لغيره يا مخنث ولان زجر الكل عن الجنايات
مساوي الافعال واجب والتعزير صالح للزجر فيكون مشروعا ثم اعلم ان التعزير قد يكون
بالحبس وقد يكون بالصفع وتعريك الاذن وقد يكون بالكلام العنيف وقد يكون بالضرب وقد يكون

التعزير

ينظر القاضي إليه بوجه عبوس ولم يذكر محمد رحمه الله التعزير بأخذ المال وقد قيل روي عن أبي يوسف أن
من السلطان بأخذ المال جائز كذا في العناية وقال مولانا ... قال الزاهدي في شرح
القدوري في بحث التعزير بأخذ المال ولم يذكر كيفية الأخذ وأرى أن يأخذها فيمسكها — منقول الزاهدي
فإن أيس عن توبته يصرفها إلى ما يرى وذكر في شرح الطحاوي أن التعزير بأخذ المال كان في
ابتداء الإسلام ثم نسخ انتهى ما ذكره الزاهدي قال صاحب الكافي ثم التعزير أنواع تعزير
الأشراف كالدهاقنة والقواد وغيرهم وهو الإعلام والجر إلى باب القاضي والدهاقنة
كبار أهل القرية وقيل ملاكها من دهقان بمعنى رئيس القرية والقواد جمع قائد وهم رؤساء
العسكر وتعزير أشراف الأشراف كالفقهاء والعلوية وهو الإعلام فقط بأن يقول القاضي
بلغني أنك فعلت كذا فلا تفعل وتعزير أوساط الناس كالسوقية وهو الإعلام والجر إلى باب
القاضي والضرب وتعزير الأخساء وهو الإعلام والجر والضرب والحبس تعزير من قذف مملوكا
أو كافرا بالزنا لأنه جناية قذف وقد امتنع وجوب الحد لفقد الإحصان فوجب التعزير ولهذا
يبلغ في التعزير غايته لأنه من جنس ما يجب به الحد وفي الصور الآتية الرأي إلى الإمام وصرح له
آخر أن يجب فيها البلوغ في التعزير إلى غايته أيضا أما إذا أصاب الأجنبية كل حرام
غير الجماع وثانيته ما إذا أخذ السارق بعدما جمع المتاع قبل الإخراج كذا في الكافي
مسلما يا فاسق إلا أن يكون معلوم الفسق فحينئذ لا يعزر ذكره فخر الدين قاضي خان وفي ...
حيث قال ولو قال للفاسق يا فاسق أو للص يا لص لا يجب شيء قال صاحب الهداية قال الرجل يا فاسق صح
فأراد إثباته لدفع التعزير لا تسمع الشهادة على الجرح مجردا بخلاف ما إذا قال يا زاني فأراد
إثباته حيث يسمع لأنه يثبت عليه الحد وهو حق الشرع فلا يكون جرحا مجردا يا كافر يا خبيث ضد
الطيب يا لص إلا أن يكون لصا ذكره فخر الدين قاضي خان كما نقلنا آنفا يا فاجر من فجر إذا
كذب ويستعمل في العرف لمن يباشر كل معصية يا منافق يا لوطي يا من يلعب بالصبيان يا آكل الربا
يا شارب الخمر يا ديوث وهو من لا يغار على زناء أهله حاث عن جمع ... يا مخنث وهو الذي

وتكسر وتسكن أنه ضد ... وقيل للذي يفعل الفعل الرديء يا خائن من الخيانة يا ابن القحبة
وهي التي تأتي بالفاحشة وفي المغرب والظهيرية القحبة الزانية مأخوذ من القحاب وهو السعال وكانت
الزانية في العرب إذا مر بها رجل سعلت ليقضي منها حاجته فسميت الزانية بهذا قحبة وقيل
من يكون همتها الزنا وقيل هي أخس من الزانية لأن الزانية قد تفعل سرا وتأنف منه والقحبة من
تجاهر به بالأجرة قال صاحب الدرر أقول يرد عليه ظاهر أن مقتضى معنى القحبة أن يكون فيها معنى
الزنا مع زيادة أمر قبيح فينبغي أن يجب فيه الحد كما وجب في يا ابن الزانية اللهم إلا أن يقال إن الحد
إنما يجب في القذف بصريح الزنا أو بما هو في حكمه بأن يدل عليه اللفظ اقتضاء كما إذا قال لست
لأبيك أو لست بابن فلان أبيه في الغضب كما مر ولفظ القحبة لم يوضع لمعنى الزانية بل استعمل فيه بعد وضعه
لمعنى آخر ولا يدل عليه اقتضاء أيضا وهو ظاهر انتهى يقول الفقير الزنا إذا كان بالأجرة يسقط
الحد عنده وهو المذهب وإنما يجب إذا قذف بما يوجب الحد من ابتلي به فلهذا لا يجب الحد بقوله يا ابن
القحبة فلا حاجة إلى ما قاله إلا على قول الإمامين تدبر يا ابن الفاجرة فإنها من تباشر كل معصية
فلا يكون في معنى ابن الزانية ولا في حكمه فلهذا لا يحد بقوله يا ابن الفاجرة بل يعزر يا زنديق يا
قرطبان وهو مرادف قلتبان قال بعضهم هو مرادف ديوث وقال صاحب البناية هو الذي يدخل
رجالا على امرأته رجاء أن يصيب مالا وقال مولانا الزيلعي نقلا عن الكوسجية من لا غيرة له
ممن يدخل على امرأته يا مأوى الزواني أو مأوى اللصوص يا حرام زاده معناه المتولد من الحرام — الوطء محرم
فهو الأعم من الزنا كالوطء حال الحيض وفي العرف لا يراد به إلا ولد الزنا وكثيرا ما يراد به الخبيث
اللئيم فلهذا لا يحد به وإنما عزر في جميعها لأنه آذى مسلما وألحق الشين به ولا مدخل
للقياس في الحدود فوجب التعزير وقال مولانا يعقوب باشا قال فخر الدين قاضي خان في قوله يا فاسق
إلا أن يكون معلوم الفسوق وفي قوله يا لص إلا أن يكون لصا وكذا في البواقي لكن ينبغي على هذا
أن لا يعزر بقوله يا شارب الخمر ويا لوطي وغيرهما إذا اتصف بذلك الفعل ولا تصريح به
والفرق تكلف لا يعزر بقوله يا حمار يا كلب يا قرد بكسر القاف وسكون الراء ما يقال لها بالفارسي

بوزنه

يعزر بقوله يا تيس ذكر المعز يا خنزير يا بقر يا حية لانه ما الحق الشين بالمشتوم بنفيه بل يلحق الشين بالقائل
لان كل احد يعلم انه ادمي وان القاذف كاذب وقيل في عرفنا يعزر لانه يعد سبا وقيل ان
المنسوب من الاشراف كالفقهاء والعلوية يعزر لانه يلحقهم الوحشة بذلك وان كان من
غيرهم لا يعزر قال صاحب الهداية والحاصل هذا احسن ويا حجام يا ابن الحجام وابوه ليس كذلك
فانه لا يعزر فيهما وان كان ابوه حجاما فعدم التعزير اولى يا بغا فانه من شتم العوام ولا
يقصدون به معنى معينا يا مواجر فانه [smudge] يستعمل بمعنى يوجر اهله للزنا لكن ليس معناه
الحقيقي المتعارف بل بمعنى الموجر مطلقا فلهذا لا يجب التعزير به يا ولد الحرام باعتبار وهو
الذي يتردد بين عمل ... يا ناكس عطف على لفظ اسم الفاعل كذا في المهذب شرح الكنز وقال مولانا
چلبي ناكس عجمي وفان اوله للنون كنادان ونا سپاس والكاف منه مفتوح ولفظ كس بمعنى
الادمي فمعناه القذف بسلب الادمية من المقذوف لكن قول المصنف عقيبه يا منكوس
يشير الى انه في قول المصنف على لفظ اسم الفاعل يا منكوس يا سخرة يا ضحكة هو بوزن
الهمزة من يضحك عليه الناس وبوزن الهمزة من يضحك على الناس وهو معناه سخرة ومسخرة
يا كشخان الذي يا هل حرامه ولا يخلو عن نوع غيرة وقيل الذي يسوق رجله عين بك
الى امرأته ولا يبالي يا ابله من البلاهة بمعنى الحمق يا موسوس فلا يعزر بهذه الالفاظ
لانه ما الحق الشين الا بنفسه ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على القبايح لا تعد ولا تحصى
وصنف شرعية لا بد من بسط قاعدة يوقف احكام جميعها بها ان تتبعوها واستخرجوا
تعزير بهذه الالفاظ كلها اذا كان المقول له فقيها او علويا وان كان غيرهما لا يعزر
وقيل في عرفنا يعزر في جميع هذه الالفاظ لانها تعد سبا على ما بينا آنفا وللزوج ان يعزر
زوجته لترك الزينة اذا ارادها فان المندوب لها ان تتزين وتتشوف لزوجها
ولترك الاجابة اذا دعاها الى الفراش لان الاجابة واجبة عليها وترك الصلوة
وترك الغسل من الجنابة لانهما فرضان والخروج من بيته بغير اذنه اذا قبضت مهرها

او وهبته

او وهبته منه قال صاحب المجمع لا يعزر الزوج زوجته على ترك الصلوة والاب يعزر ابنه عليها قال صاحب
النهاية انما يعزرها الزوج لمنفعة تعود اليه لا لمنفعة تعود اليها الا يرى انه ليس له ان يضربها
على ترك الصلوة وله ان يضربها على ترك الزينة ونحوه انتهى وقال صاحب الكنز اورد تعزير الزوجة
لترك الصلوة والمصنف اقتفاه واقل التعزير ثلثة اسواط لان ما دونها لا يقع به الزجر
واكثره تسعة وثلثون سوطا لان التعزير ينبغي ان لا يبلغ حد الحد لانه عليه السلام قال من بلغ
حدا في غير حد فهو من المعتدين قال صاحب العناية قيل بلغ من البلوغ وهو المسموع واما ما يجري
على السنة الفقهاء بلّغ من التفعيل ان صح فعلى حذف المفعول الاول والتقدير من بلّغ
التعزير حدا في غير حد فهو من المعتدين وفيه نبوة يعرفها المتأمل الصحيح وارى ان يكون التقدير
من بلّغ الضرب حدا في غير حد فهو من المعتدين يقول المفسر وجه النبوة الله اعلم انهم عرّفوا
التعزير بقولهم هو تاديب دون الحد فحينئذ لا يكون مجال لان يقال من بلّغ التعزير حدا
على انه يأباه قوله في غير حد كل الاباء واذا قدر الضرب يكون سالما من هذه النبوة قال
صاحب المراد من قوله في غير حد التعزير فيكون تقدير الكلام حينئذ من بلّغ التعزير حدا في التعزير
وذلك مستبشع جدا واذا تعذر تبليغه حدا فابو حنيفة ومحمد نظرا الى ادنى الحد وهو حد
العبد في القذف وذلك اربعون فنقصا منه سوطا فكان اكثره تسعة وثلثين سوطا وهذا
هو الظاهر لان من اعتبر حد الاحرار فقد بلغ حدا وهو حد العبد على ان التنكير في قوله حدا
ينافيه وعند ابي يوسف اكثر التعزير خمسة وسبعون سوطا فهو اعتبر اقل الحد وهو حد الاحرار
لان الاصل هي الحرية ثم نقص منه سوطا فكان تسعة وسبعين سوطا في رواية عنه وهو قول زفر
وهو القياس وفي رواية نقص خمسة فكان خمسة وسبعين سوطا وهو مأثور عن علي كرم الله وجهه
والمصنف اختار هذه الرواية فلهذا قال خمسة وسبعون قال صاحب العناية وجه نقصان
السوط الواحد عن حد العبد على مذهب ابي حنيفة وعن حد الاحرار في رواية عن ابي يوسف
بين قولنا ان البلوغ الاتمام للحد الا تمامه وليس بعده قد يعزر كربع او ثلث او عشر فصل

وذكر مشايخنا ان ادناه على ما يراه الامام صح

الا اقل ما يكون التعزير به نظيره وقدح الصلوة فان الاقل ما يكون سببا وليس جزء معين من الاقل
يكون وهو الجزء الذي لا يتجزى كذا في الكفاية وقال محمد وابو يوسف اعتبر حد الاحرار لان الاصل
عارض فنقص منه سوطا في رواية النوادر وفي ظاهر الرواية نقص عن الثمانين خمسة ولا نقل فيه
ولا فهم منه معقول قالوا ان ابا يوسف يعزر ... تسعة وسبعين وطا ... يعتد لكل
خمسة عقدا باصابعه ... خمسة عشر وطرح ... الاصبع الاخرة لنقصانها عن الخمسة نظرا الى
عشر انه امر مجتهد فيه ... يعرف الصبر حقيقة الحال فاختلفت الرواية عن ابي يوسف
لهذا ... عن عمر رضي الله عنه مثل هذا ... لانه لو ... في هذا نقل عن عمر ... لم
يعتبر ابو حنيفة التعزير بحد العبيد وقيل ان نقصان الخمسة ماثور عن علي رضي الله عنه وفيه نظر
قلنا وهذا الان ... لا يلزم ... اجتهد اصحابنا وقيل ان ابا يوسف اخذ
النصف من حد الاحرار والنصف من حد العبيد واكثر حد الاحرار مائة واكثر حد العبيد خمسون
والمجموع مائة وخمسون فاخذ نصفا من هذا ونصفا من هذا فكان المجموع خمسة وسبعين ... ذلك
ان المائة من هذا والخمسين من ذا ... ولكن لا نعلم اعتبار التعزير بتنصيف كل واحد ولا دليل
على التنصيف فيهما من كل واحد منهما ولا دليل ايضا على اعتبار اكثر الحدين وما قاله ابو حنيفة
اشبه بالصواب عندي ... الاقل انه ... ويجوز ضربه بعد الضرب اذا اصبح الرواية
تاديب قالوا اذا راى الامام ان يضم الى الضرب في التعزير الحبس فعل لان الحبس يصلح تعزيرا وقد
ورد الشرع به وهو ما روي ان رسول الله صلى الله عليه وسلم حبس رجلا للتعزير واشد الضرب
التعزير لانه ... تخفيفا من حيث العدد فلا يخفف ثانيا من حيث الوصف لئلا يؤدي الى فوات المقصود
وهو الزجر واختلف المشايخ في شدته اي شدة الضرب ... في شرح الطحاوي قال بعضهم هو الجمع في عضو
بجمع الاسواط في عضو واحد ولا يفرق على الاعضاء بخلاف سائر الحدود وقال بعضهم لا بل شدته
في الضرب لان الجمع ... على ما ذكر ما روي ابو عبيد عن ... ان رجلا شتم ام سلمة رضي الله عنها
فضربه عمر رضي الله عنه ثلثين سوطا كلها ... ومعلوم ان عمر رضي الله عنه ضربه بطريق

التعزير

... اي ... يكون ... عطف تفسير

التعزير ثم حد الزنا لانه ثابت بالكتاب ثم حد الشرب لانه ثبت بقول الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ثم
حد القذف لان سببه محتمل لاحتمال كونه صادقا ... ولان سببه يتقوى به ... وجه
به التغليظ من حيث الشهادة فلا يغلظ من حيث الوصف ومن حد او عزر اي ضرب حدا او عزر فمات فدمه هدر
لانه فعل ما فعل بامر الشرع وفعل المامور لا يتقيد
بالسلامة كالفصاد والبزاغ بخلاف تعزير الزوج زوجته فانها لو ماتت من ضربها يجب الدية
لانه تاديب مباح فيتقيد بشرط السلامة وقال الشافعي في التعزير يجب الدية في بيت المال لان
... خطا منه لان التعزير للتاديب ... انه يجب الدية في بيت المال لان نفع عمله يرجع الى عامة
المسلمين ... قلنا انه ... المستوفى حق الله تعالى بامر صاحب الحق ... تعالى ...
... فلا يجب الضمان ادعت على زوجها ضربا فاحشا وثبت ذلك عليه يعزر وكذا المعلم
اذا ضرب تلميذه الصبي ضربا فاحشا يعزر كذا في مجمع الفتاوى راى رجلا مع امراته او محرمه
وهما يطاوعان قتل الرجل والمراة جميعا كذا في التتارخانية

كتاب السرقة

لما فرغ من ذكر الزواجر المتعلقة بصيانة النفوس شرع في ذكر الزواجر المتعلقة بصيانة الاموال لان صيانة
النفوس مقدم على صيانة المال لان المال وقاية النفس قال الله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا وقال الشافعي ...
... البيع ... وهي في اللغة اخذ الشيء من الغير على سبيل الخفية والاستسرار ومنه استراق السمع
... الا من استرق السمع معناه استمع اليه على وجه الخفية وقد زيد عليه اوصاف
في الشريعة ... في الشرع اخذ مكلف خفية قدر عشرة دراهم مضروبة
من حرز لا ملك له فيه ولا شبهة ملك وحرز فقد ريعا المعنى اللغوي
... منها ... وهو كونه مكلفا بكونه عاقلا بالغا لان الجناية لا تتحقق
بدونهما ومنها ... وهو كونه مالا متقوما ... في عشرة ... وهو كونه محرزا
والمعنى اللغوي ... اما ابتداء وانتهاء كما اذا باشر ... الاخذ خفية ولو خفية
في الابتداء فقط كما اذا نقب الجدار خفية واخذ المال منه على المكابرة على الجهار ... ليلا

او عدم ... المعنى اللغوي

... السطار ... ابن ... الصغير ...

كيف تقبل على الاطلاق ان معنى اللغوي مراعى فيهما والحال ان قطع الطريق يسمى سرقة الكبرى
مع ان هذا المعنى مراعى فيها الخفية اجيب بانه روعي فيها الخفية ايضا لان قاطع الطريق يأخذ المال
من غالبة خفية عن عين الامام الذي يحفظ الطريق بالشوكة ومنعته كما ان السارق من
السرقة الصغرى يأخذ المال خفية عن عين من يحفظ ماله كالمالك او من قام مقامه كالمستعير
والمستاجر والمودع والمرتهن وايضا رب المضارب ولكنها تفوق على سائر السرقة وشرط كونها عشرة
عشرة دراهم مضروبة فصاعدا او قيمتها لان النص الوارد في حق السرقة مجمل فهو في حق
فقد ورد الحديث في بيانه في الجملة قال النبي عليه الصلوة والسلام لا يقطع السارق الا في ثمن المجن وكان
اصحابنا ثمن المجن الذي قطع فيه على عهد النبي صلى الله عليه وسلم كان يساوي عشرة دراهم روى
ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهما وشرط كونها وزن سبعة مثاقيل لانه المتعارف في وزن الدراهم في غالب
البلدان وكونها مضروبة لانها المتناولة عرفا كاسم الدراهم وهو ظاهر الرواية وهو الاصح حتى لو كان
عشرة دراهم تبرا لا تساوي عشرة مضروبة لا يجب القطع لان شروط العقوبة تراعى وجودها
بصفة الكمال والتبر انقص من المضروبة قيمة ولهذا شرط الجودة ايضا حتى لو سرق
عشرة ردية لم يقطع عند ابي حنيفة وزفر وهو رواية عن ابي يوسف لان نقصان الوصف يوجب
نقصان المالية كنقصان العدد فيورث شبهة وعن ابي يوسف يقطع اذا كانت تروج لانها بالرواج
صارت كالجياد ثم ان قوله قدر عشرة دراهم يشير الى ان غير الدراهم يعتبر قيمته بها وان كان
ذهبا لقيام الدليل على ان نصاب السرقة مقدر بعشرة دراهم وغير المنصوص يقوم بالمنصوص
عليه باعتبار القيمة ثم قد ورد في بعض الاخبار ذكر الدينار لكنه لم يبلغ في الشهرة مبلغ الدراهم
كل ذلك ذكره في البناية وشرط كون الاخذ من حرز لا شبهة فيه لان ما يؤخذ
بالشبهة لا يستوي بشبهة والحرز قد يكون بالمكان وقد يكون بالحافظ وسيأتي بيانه ان شاء الله تعالى
وتثبت السرقة بما يثبت به شرب الخمر اي تثبت بشهادة رجلين لا بشهادة رجل وامرأتين وبالاقرار
مرة فان سرق مكلف اي عاقل بالغ حر او عبد وعماد القطع سواء لان النص لم يفصل

الان

ولان التنصيف متعذر فيتكامل صيانة لاموال الناس ذكر المقدر بقوله حزبه اي قدر عشرة دراهم
نحوها ذكر المقدر حال نصابه بكتب او صندوق او غطا كما في الطريق او في مسجد غير ذلك
وانه اشار بها الى السرقة مرة عند ابي حنيفة ومحمد وعند ابي يوسف لا بد ان يقر مرتين او
شهد عدلان بذلك المنقول عليه انه سرقه ويسألهما اي الشاهدين الامام او القاضي عن السرقة
ما هي لانها تطلق على اشياء اخر فان من يسمع الكلام الغير او لا يعتدل في الركوع والسجود يسمى
سارقا فان اسوء الناس من اسرق السرق قال عليه الصلوة والسلام ان اشد الناس سرقة من يسرق من
صلوته وكيف هي لجواز انه نقب البيت وادخل يده فيه واخرج المتاع فانه لا يقطع به عند ابي
محمد ومتى هي لجواز تقادم العهد المانع عن القطع لوجود التهمة واين هي لجواز السرقة من غير حرز
او في دار الحرب وكم هي لجواز ان يكون المأخوذ شيئا تافها احقر او دون عشرة دراهم وممن سرق
لان اصل الجناية تتكامل بالخيط ويسالهما عن المسروق منه لجواز ان يكون المسروق منه ذا رحم محرم منه
او احد الزوجين ولعل هذا القيد مستغنى عنه لان المسروق منه حاضر يخاصم والشهود تشهد بالسرقة منه
فلا حاجة الى السؤال عنه ذكره ابن ... قول الفقير فعلى هذا يستغني عن السؤال عن ماهيتها لان المسروق
منه حاضر فلا يحتمل ان الشهود واعلى استماع كلام الغير او على عدم الاعتدال في الركوع والسجود على ان
كون المسروق منه حاضرا لا يفيد الجواز ان لا يعلم المسروق منه ان كونه ذا رحم محرم او احد الزوجين
يؤثر في سقوط القطع فيخاصم ولا يعلم الحاكم ايضا كونه ذا رحم محرم او احد الزوجين على انه يمكن ان
يوكل المسروق منه رجلا في دعواه فيخاصم بالوكالة فلا بد ان يسالهما عنه تدبر ثم انهم قالوا ا
السؤال عن الزمان انما يلزم اذا ثبت بالبينة واما اذا ثبت بالاقرار فالتقادم فليس على العدم
التهمة فلا يلزم السؤال عن الزمان ح وبيناها مفصل قوله يسالهما اي بين الشاهدان
تلك الاشياء المسؤول عنها قطع ويحبسه القاضي الى ان يسال عن حال الشهود اذ لا يمكن التكفيل
لانه لا كفالة في الحدود ولا يمكن القضاء قبل ظهور عدالتهما فيحبسه الى ان يظهر حالهما وان كانوا
اي السارق جماعة واصاب كل منهم قدر نصاب اي نصاب السرقة وهو عشرة دراهم قطعوا وان تولى

الاخذ بعضهم لانه عادة بين السراق ان يتولى بعضهم الاخذ ويستعد الباقون للدفع فلو امتنع الحد عنه
لامتنع القطع في اكثر السرقات فيؤدي الى فتح باب الفساد وان اصاب كل واحد اقل من نصاب لا يقطع
لان موجب سرقة النصاب ولم توجد ويستشكل بما اذا قتل جماعة واحدا فانه يقتل كلهم وان
لم يوجد من كل واحد منهم القتل على الكمال واجيب بان القصاص يتعلق باخراج الروح وهي لا
تتجزى فيضاف الى كل واحد منهم كملا ويقطع بسرقة الساج وهو شجر لا ينبت الا ببلاد الهند
يجلب منها والابنوس بمد الهمزة وفتح الباء الموحدة وضم النون خشب صلب والصندل بفتح
الصاد المهملة وسكون النون وفتح الدال المهملة شجر طيب الرائحة والفصوص بضم الفاء والصاد
المهملتين جمع فص الخاتم الخضر جمع الاخضر منها الزمرد والتقييد بها اتفاقي كذا في حاشية [illegible]
والياقوت والزبرجد واللؤلؤ واللعل والفيروزج وبالجملة كل ما هو من اعز الاموال
وانفسها ولا يوجد في دار الاسلام مباح الاصل غير مرغوب فيه فانه يقطع بسرقته كالذهب والفضة
والاناء والباب المتخذين من الخشب لانه بالصنعة التحق بالاموال النفيسة الا يرى انه
يحرز بخلاف الحصير لان الصنعة فيه لم تغلب الجنس ولهذا يبسط في غير الحرز حتى اذا غلبت الصنعة
على الاصل كالحصر البغدادية والعبادانية والجرجانية قالوا يقطع بسرقتها وفي الايضاح
انما يقطع اذا كان في حرز اما اذا كان باب الدار فلا يقطع لانها غير محرزة لان الحرز يمنع
وصول اليد الا بهتك ويصير ما في البيت محصنا بالباب فيصير ما في البيت محرزا فلا يكون هو محرزا ولا
يقطع اذا كان خفيفا لا يثقل على الواحد حمله لانه لا يرغب في سرقة الثقيل كذا في الكافي لا
يقطع بسرقة شيء تافه اي حقير يوجد مباحا في دار الاسلام كخشب وحشيش وقصب وسمك وصيد
وطين وزرنيخ بكسر الزاء المعجمة بعدها الراء المهملة معروف ومغرة بفتحات ميم وغين معجمة وراء
مهملة الطين الاحمر وتسكين الغين لغة فيه ونورة بضم النون والاصل فيه حديث عائشة رضي الله عنها
انها قالت كانت اليد لا تقطع على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم في الشيء التافه [illegible]
[illegible] وما يوجد جنسه مباحا في الاصل بصورته غير مرغوب فيه حقير انما [illegible]

أي كل واحد منهم

الاصل بصورته احترازا عن الخشب المعمول بالصنعة او بابا او كوزا ذكر فان فيه القطع كما عرفت آنفا وقيد
بقوله غير مرغوب فيه احترازا عن الذهب والفضة لوجود الرغبة فيهما فانتفت الحقارة عنهما وكذلك
اللؤلؤ وسائر الجواهر وروى هشام عن محمد في غير ظاهر الرواية اذا سرق الذهب والفضة على الصورة
التي توجد مباحة وهي ان تكون مختلطة بالحجر والتراب لا يقطع وفي الظاهر انها ليست تافهة جنسا فان
[illegible] اخذها لا يتركها عادة ولا يقطع بما يسرع فساده كلبن ولحم وفاكهة رطبة وبطيخ
[illegible] فيما يتسارع اليه الفساد تافه لان الرغبة انما تتم فيما يصلح للادخار لوقت الحاجة
[illegible] انه عليه السلام قال لا قطع في الثمار الا فيما اواه الجرين وهو بالراء المهملة بعد الجيم موضع [illegible]
[illegible] بما يجعل فيه عادة ما يبس من الثمار وفي الخل والعسل يقطع اتفاقا قال الاكمل ولا [illegible]
[illegible] كذا في شرح مجمع البحرين لابن ملك وكذا الثمر على شجرها [illegible] قوله في فاكهة
[illegible] لكن اعاده تمهيدا لقوله وزرع لم يحصد لعدم الاحراز فيه ويجري هذا في الثمر على
الشجر ايضا ولا يقطع بما يتأول فيه الانكار [illegible] على ان يكون معنى الكلام ولا يقطع بسرقة
شيء يحمل [illegible] اي مرضا للاصل يعني يتوله [illegible] شربة
مطربة اي مسكرة قال الجوهري في الصحاح الطرب خفة تصيب الانسان لشدة حزن او سرور
[illegible] الاشربة بالمطربة لما ذكرنا من انه لا يقطع في الخل كما ذكرنا آنفا ولا آلات لهو كدف
بضم الدال المهملة وفتحها هو الذي يلعب به وهو نوعان مدور ومربع وطبل المراد منه طبل اللهو
اما طبل الغزاة ففيه اختلاف المشايخ فيه واختار الصدر الشهيد عدم وجوب القطع لانه كما يصلح للغزو
يصلح للهو فيتمكن فيه الشبهة كذا في العناية وبربط كجعفر العود كذا في القاموس ومزمار
وطنبور وصليب من ذهب او فضة وشطرنج بكسر الشين المعجمة ونرد معروف وعن ابي يوسف انه ان كان
الصليب الذهب او الفضة في مصلاهم لا يقطع وان كان في بيت آخر يقطع لكمال المالية والحرز
ولا يقطع بسرقة باب مسجد مطلقا سواء علق في جدار او وضع فيه لانه صار بمنزلة
[illegible] باب الدار فانه يقطع فيما وضع فيها كسائر متاعها لا فيما علق في جدارها

كما مر آنفا وقال بعضهم ان اعتادوا سرقة باب المسجد يجب ان يعزر ويبالغ فيه ويحبس حتى يتوب كذا في
وكتب علم ومصحف لانها ليست بمحرزة للتمول وآخذها يتأول القراءة منها وصبي حر لانه
ليس بمال ولو كان عليهما اي على المصحف او الصبي حلية خلافا لابي يوسف لان الحلية لو سرقت
وحدها يقطع بها فكذا اذا سرق مع غيرها ولهما انه اجتمع فيه دليل القطع وهو سرقة الحلية
ودليل عدمه وهو سرقة الصبي والمصحف فاورث ذلك شبهة دارئة للحد كذا في غاية البيان الكاكي
ثم ما لا يجب القطع فيه لا ما يجب القطع فيه لا يسقط كما لو سرق ثوبا خلقا لا يساوي عشرة
وفيه عشرة دراهم مضروبة ثم انهم قالوا الخلاف في الصبي الغير المميز لانه لو كان مميزا
انما قالا ان له يدا على نفسه وعلى ما فيه فيكون خداعا لا سرقة وعبد كبير لانه غصب او
خداع لا سرقة ودفتر مراد به صحيفة فيها كتابة من عربية او شعر او حديث او تفسير
فلا يجب باخذه القطع لان المقصود ما فيه وهو ليس بمال ولانه ان كان فيه امور دينية
ككتب التفسير والحديث والفقه فهو كالمصحف وان كان فيه اشياء مكروهة فهو كالطنبور
بخلاف العبد الصغير فانه يقطع بالمحفوظ بسرقته بحده الا اذا كان يعبر عن نفسه
هو والبالغ سواء في اعتبار يده وقال ابو يوسف لا يقطع وان كان صغيرا لا يعقل
ولا يتكلم استحسانا لانه آدمي من وجه مال من وجه ولهما انه مال مطلق لكونه منتفعا
به او بعرضية ان يصير منتفعا به الا انه انضم اليه معنى الادمية بخلاف العبد الصغير
مال اما كونه منتفعا به في الحال ان كان يعقل ويتكلم واما كونه بعرضية ان يصير
منتفعا به ان كان لا يتكلم ولا يعقل حالا فيكون منتفعا به مآلا لا محالة وبانضمام معنى
الادمية اليه لا تزول عنه مالية الا يرى انه يباع بيعا صحيحا ولا صحة له الا باعتبار المالية
بخلاف دفتر الحساب حيث يقطع فيه اذا بلغ نصابا فان المقصود منه [illegible]
لا ما فيها فالاوراق فيجب القطع ان بلغت قيمة الاوراق النصاب كذا في الكافي
وفي المحيط لو سرق دفاتر واستهلكها يفتى على قيمتها وهو ان ينظر [illegible]

ذكر

ذكر فينظر من [illegible] من كان ثمن قيمة الصك مكتوبا ولا ينظر الى ما فيه ولا يقطع بسرقة كلب وفهد
لانهما يوجد ان مباح الاصل غير مرغوب فيه ولان الاختلاف بين العلماء ظاهر في مالية الكلب فاورث شبهة
ولا يقطع بخيانة كأن يخون المودع ما في يده من مال الوديعة ونهب وهو ان يأخذ على وجه
العلانية قهرا من ظاهر بلدة او قرية واختلاس وهو ان يأخذه اليد بسرعة جهرا لان النبي صلى الله عليه وسلم
قال لا قطع على مختلس ولا منتهب ولا خائن وكذا نباش فانه لا يقطع لقوله عليه الصلوة والسلام
لا قطع على المختفي وهو النباش في لغة اهل المدينة خلافا لابي يوسف قال صاحب العناية اختلف
الصحابة في مسألة النباش فقال عمر وعائشة وابن مسعود وابن الزبير بوجوب القطع على النباش وقال ابن
عباس رضي الله عنه لا قطع عليه وقد اتفق على ذلك بقية الصحابة [illegible] في عهد مروان على ما روي انه
نباش اخذ بالمدينة في عهد مروان فسأل الصحابة عن ذلك فلم يبينوا فيه شيئا فعزره اسواطا ولم يقطعه
فبه اخذ ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله وبالاول ابو يوسف والشافعي لقوله صلى الله عليه وسلم من نبش قطعناه
ولانه مال متقوم محرز بحرز مثله قال الطحاوي [illegible] حرز كل شيء معتبر بحرز مثله حتى انه اذا سرق
دابة من اصطبل يقطع ولو سرق لؤلؤا من اصطبل لا يقطع ولهما ما روينا اولا من قوله
عليه السلام لا قطع على المختفي وما رواه ابو يوسف غير مرفوع او محمول على السياسة وان كان القبر
في بيت مقفل فهو على الخلاف في الصحيح بيانه ما قال صاحب العناية انه ذكر في المبسوط انه اختلف
مشايخنا اذا كان القبر في بيت مقفل والاصح عندي انه لا يقطع سواء نبش الكفن او سرق
مالا آخر من ذلك البيت لان بوضع القبر فيه اختل صفة الحرز في ذلك البيت لان لكل احد من الناس
تاويلا في الدخول لزيارة القبر وكذلك اختلفوا فيما اذا سرق من تابوت في القافلة وفيه
الميت فمنهم من قال يقطع لانه محرز بالقافلة وقال شمس الائمة والاصح عندي انه لا يجب
القطع لاختلال صفة المالكية والمملوكية في الكفن لانه لا ملك للميت حقيقة ولا للوارث
لتقدم حاجة الميت انتهى ولا يقطع بسرقة مال عامة كما لبيت المال لانه مال العامة
والسارق منهم او مال مشترك كان للسارق فيه نصيب او مثل دين له او ازيد مما لا

كان الدين او مؤجلا يعني ان كان له على آخر دراهم حالّة او مؤجلة فسرق منه مثلها لم يقطع
لانه استيفاء لحقه والحال والمؤجل فيه سواء لان التأجيل لتأخير المطالبة والحق ثابت
وجوب الدين فثابت قبل المطالبة ايضا واستحسان ان يقطع لانه سرق مالا لا يباح له
الاخذ كما سرق من فلان جنسه وجه الاول ان الاخذ وان لم يكن مستحقا لمطالبة الحال
لكن ان له شبهة الاخذ وهي كافية للدرء وكذا اذا سرق زيادة على حقه لانه بمقدار
حقه يصير شريكا فيه وهو شائع وان كان دينه نقدا فسرق عرضا قطع لانه ليس له ولاية
الاستيفاء منه الا بيعا بالتراضي خلافا لابي يوسف لان له ان يأخذه عند بعض العلماء
كابن ابي ليلى فانه يقول وان ظفر بخلاف جنس حقه كان له ان يأخذه لوجود المجانسة باعتبار
المالية ومن العلماء من يقول له ان يأخذه رهنا بحقه واختلاف العلماء يورث الشبهة قلنا
هذا قول لا يستند الى دليل ظاهر اذ القياس ان لا يأخذ جنس حقه من الديون لان هذه
الوصف في الحقيقة وهذا اعتبر كثيرا كما فيه لقلة التفاوت بينهما ولا كذلك في خلاف الجنس
التفاوت فلا يترك القياس ولا يعتبر بمن اتصال العقود حتى لو ادعى ذلك او انه اخذه
قضاء لحقه او رهنا به يندرئ الحد عنه لوجود الظن في موضع الاجتهاد وان كان دينه
دراهم فسرق دنانير او بالعكس يعني ان كان دينه دنانير فسرق دراهم لا يقطع لان
النقود جنس واحد حكما كما في الزكاة والشفعة قيل هو الاصح كذا في العناية وقيل يقطع لانه
ليس له حق الاخذ ولا بما قطع فيه وان لم يتغير عند اخذه ثانيا يعني سرق عينا فقطع بها
ثم ردها ثم عاد فسرقها وهي بحالها لم يقطع والقياس ان يقطع وهو رواية عن ابي يوسف وهو قول
الشافعي لقوله عليه السلام فان عاد فاقطعوه من غير فصل ولان الثانية متكاملة كالاولى بل
اقبح لتقدم الزاجر فصار كما اذا باعه المالك من السارق ثم اشتراه منه ثم كانت السرقة ولنا
ان القطع اوجب سقوط عصمة المحل على ما علم من قوله عليه السلام لا غرم على السارق بعدما
قطعت يمينه على ما يأتي ان شاء الله تعالى وبالرد الى المالك وان عادت حقيقة العصمة لكن
بقيت شبهة السقوط نظرا الى اتحاد الملك والمحل وقيام موجبه وهو القطع فيه بخلاف ما ذكر لان الملك

قد

قد اختلف باختلاف سببه وان كان قد تغير عند اخذه ثانيا قطع ثانيا كغزل سرقه يعني لو سرق الغزل
فقطع به ثم نسج فعاد وسرق ثانيا قطع ثانيا لان العين قد تبدلت واذا تبدلت العين انتفت
الشبهة الناشئة من اتحاد المحل فوجب القطع ثانيا وان سرق ثانيا قبل القطع قطع **فصل في**
الحرز لما كان تحقق السرقة موقوفا على كون المسروق مالا محرزا وفرغ عن ذكر الوصف شرع في بيان
الحرز الذي يحصل به الوصف قال ولا بد من الحرز يعني المراد منه موضع ما يحرز به والحرز في اللغة
عبارة عن المكان الحصين وفي الشرع ما يقصد به حفظ الاموال ويختلف باختلاف الاموال
كالدار والبيت والصندوق والحانوت والحظيرة للغنم والبقر وهو اي الحرز قسمان حرز بمكان
كبيت ولو بلا باب او بابه مفتوح فيقطع اذا سرق من البيت وان لم يكن له باب او له باب لكنه
مفتوح حتى صار ماله ضائعا ولو كان باب الدار مفتوحا فدخل نهارا واخذ متاعا لم يقطع لانه
ثابت في البيت لعدم الاستسرار وان دخل ليلا قطع لانه حرز لان البيت بني للحرز ولو دخل
بين العشاء والعتمة والناس يتصرفون فهو بمنزلة النهار ولو علم صاحب الدار باللص واللص لا يعلم
به او بالعكس قطع لانه مستخف وان علم كل واحد بالآخر لا يقطع لانه مكابر وكصندوق وحانوت
وحظيرة باعتبار اختلاف الاموال على ما بيناه آنفا وحرز بحافظ كمن هو عند ماله ولو نائما
لانه قد ثبت ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قطع من سرق رداء صفوان من تحت راسه وهو نائم في
المسجد قال صاحب الكافي ولا فرق بين ان يكون الحافظ منتبها او نائما والمتاع تحته او عنده
وقيل انما يكون محرزا به حال نومه اذا كان تحت جنبه او تحت رأسه واما اذا كان موضوعا بين يديه
لا يكون محرزا به في حال نومه والصحيح انه يقطع بكل حال لان المعتبر الاحراز المعتاد وقد حصل
بهذا لان النائم يعد هنا ثم عند متاعه حافظا له الا يرى انه مودع ومستعير لا يضمن
بمثله وهما يضمنان بالتضييع وما لا يكون محرزا يكون مضيعا وفي الحرز بالمكان لا يعتبر الحافظ
فلو سرق من بيت مأذون له بالدخول فيه لكن ماله محفوظ لا يقطع لان المعتبر هو الحرز بالمكان
لانه يمنع وصول اليد الى المال ويكون المال مختفيا به واما الحرز بالحافظ فانه وان منع وصول اليد
اليه لكن المال لا يختفي به فكان الحرز بالمكان هو الاصل والحرز بالحافظ كالبدل عنه ثم الحرز بالمكان

لا يجب القطع فيه الا باخراج المتاع منه لقيام يده قبله والحرز بالحافظ يجب القطع فيه اذا اخذ المال لزوال
الحكم بمجرد الاخذ فيتم السرقة بمجرده وهذا ايضا مما يدل على ان الحرز بالمكان اقوى كذا في العناية
ولا قطع بسرقة مال من بينهما قرابة ولاد لما له من بسوطة في ماله وفي دخول الحرز ولا بسرقة من
بيت ذي رحم محرم منه لما له البسوطة في الدخول في الحرز ولهذا اباح الشرع النظر الى مواضع الزينة
الظاهرة كالوجه والكف على ما سيأتي في كتاب الكراهية ان شاء الله تعالى وقول الشافعي خلاف
لظاهر قوله تع والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما ولان ملك احدهما مباين في ملك الاخر فيجب
القطع لوجود سرقته من حرز مثله قلنا ان القطع لا يجب الا باخذ مال من حرز ولم يوجد
الحرز لوجود الاذن بالدخول فلا يسمى محرزا فيحق الشارع الادنى لحقوله تع ولكن
التنزيل سيق الى الامر جمع الى قوله تع او صديقكم فان قلت الآية تدل على اباحة الاكل لا على اباحة
الدخول قلت الاكل في البيت لا يكون الا بالدخول فيه فدل اباحة الاكل في البيت على اباحة
الدخول فيه ومع اباحة الدخول لا يكون الحرز ثابتا فان قلت كيف يصح التمسك بهذه
الآية وقد قال الله تع فيها او صديقكم ومع هذا لو سرق من بيت الصديق يقطع قلت لانه
ظهر انه لم يكن صديقا بل كان عدوا بخلاف ما اذا سرق من بيت اخيه او اخته او خاله
حيث لا يقال لم يبق الاخوة او العمومة او الخؤولة فظهر الفرق ثم الجواب عن آية السرقة
فنقول انها مخصوصة بالاجماع وقد خص منها الصبي والمجنون وقرابة الولاد وغير المحرز
وما فيه شركة للسارق ونحو ذلك فلما كان كذلك قلنا هذا مال غير محرز في حق السارق
لوجود الاذن بالدخول فلا يقطع كما اذا سرق من مسجد كذا في كثير من الكتب ولو كان
المسروق من بيت ذي رحم محرم مال غيره لعدم الحرز على ما ذكر ويقطع بسرقة مال ايرال
ذي الرحم المحرم من بيت غيره لوجود الحرز وكذا يقطع بسرقة من بيت محرم رضاعا لانه لا
قرابة والمحرمية بدونها لا تحترم كما اذا ثبتت بالزنا او التقبيل عن شهوة ولان الرضاع
قلما يشتهر فلا يسقط خلافا لابي يوسف في الام من الرضاع لانه يدخل عليها من غير استئذان في
حشمة بخلاف الاخت من الرضاع لانعدام هذا المعنى فيها عادة ولا قطع بسرقة مال زوجته او زوجها

زوجها

وفي ادنى بينهما فان بسوطة البيت لكل واحد منهما في مال الاخر وثبوت الاتحاد بينهما مانعة في القطع
من حرز خاص بينهما اذا سرق احد الزوجين من حرز الاخر خاصة لا يسكن فيه لا يقطع ايضا
عندنا خلافا [redacted] للصاحبين قال الشافعي في بعض كتبه يقطع كل واحد بسرقة الاخر
في قوله وهو قول الثلاثة وفي قول لا يقطع والمرأة لا تقطع وقال ابو ثور ان سرق من بيت سوى البيت الذي
يسكنان فيه يقطع والا فلا يقطع وكذا لا يقطع لو سرق العبد من سيده او زوجة سيده
او زوج سيدته لوجود الاذن بالدخول عادة في هذه الصور وكذا مكاتبه اي ولا يقطع
بسرقة المولى من مكاتبه لان له في اكسابه حقا وكذا لو سرق المكاتب من سيده لتنزله منزلة
العبد وكذا من ختنه او من صهره بكسر الصاد وسكون الهاء قال صاحب الصحاح
الختن كل من كان من قبل المرأة مثل الاب والاخ هكذا عند العرب وعند العامة ختن الرجل
زوج ابنته وعن الليث الختن الصهر وهو الرجل المتزوج في القوم قال والا بل ختنا ذلك
يعني ابا بكر وعمر رضي الله عنهما ختنا رسول الله صلى الله عليه وسلم هكذا عن ابن الاعرابي وعن
ابي عبيد سعيد بن جبير انظر الرجل الى شعر ختنته فقرأ ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن
الآية فقال لا اراها فيهن اراد بختنته ام امرأته وقال الازهري الختون والختونة
المصاهرة وهي تجمع المصاهرة بين الرجل والمرأة واهل بيتها اختان واهل الرجل اختان
وعن الليث ايضا لا يقال لاهل بيت الرجل الا اختان واهل بيت المرأة اصهار ومن العرب
من يجعلهم كلهم اصهارا وعن الاصمعي الاحماء من قبل الزوج والاختان من قبل المرأة والاصهار
يجمعهما قال ولا يقال غير ذلك وعن ابن الاعرابي نحوه وقال الفراء في قوله تع وهو الذي خلق من
الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا النسب الذي لا يحل نكاحه والصهر يحل نكاحه كبنات العم والخال
واشباههن من القرابة التي يحل تزوجها كذا في نسخة المغرب التي عندنا كتبت منها الى
هنا وفيها بعض تفصيل زائد على ما كتبته بعد فكر فتركته ثم ان عدم القطع فيهما على
قول ابي حنيفة ووجهه ان بين الاختان والاصهار مباسطة في دخول بعضهم منازل

ختن بفتحتين عورت طرفندن اولان كمسنه يا ايچي دردندن ويلكه عمى اختان كلور اما عند العامه ختن كيشينك قزى ايرنه ده ايركوكو محاسنه اختركى

الصهر بالكسر قاين اتا يعني اصهار كلور و دخى زوجه اقاربنه وعورت اقاربنه دخى اطلاق اولنور و دخى صهره وابهره يعني قزايه ويرنه وعن مصاهرة النكاح وهي المواصلة والمقاربة والصهرة العرب القرابة اختركلر

البعض لكن التقييد ان تمكنت الشبهة في الحرز خلافا لهما فيهما اي في الختن والصهر لان شبهة البعض
في حق البعض لانهما تكون بالقرابة ولا قرابة هنا والمحرمية بينهما كالمحرمية بالرضاع او سرق من مغنم
فانه لا يقطع لما روي عن علي كرم الله وجهه انه اتي برجل سرق من مغنم فدرأ عنه الحد
وقال ان له فيه نصيبا او سرق من حمام نهارا وان كان ربه اي صاحبه يحرسه عنده لاختلال
الحرز بالاذن في الدخول ويدخل في ذلك حوانيت التجار والخانات او سرق من بيت اذن
في دخوله لاختلال الحرز بالاذن ايضا او سرق الضيف من مضيفه لان البيت لم يبق
حرزا في حقه لكونه ماذونا في دخوله ولانه بمنزلة اهل الدار فيكون فعله خيانة لا سرقة
وقطع لو سرق من الحمام ليلا لانه بني للحرز وصاحب الاختيار وما اعتاد الناس من دخول
الحمام في بعض الليل فوقع النهار لوجود الاذن كالنهار او سرق من مسجد متاعا وربه
اي صاحب المتاع عنده فانه يقطع لانه محرز بالحافظ لان المسجد ما بني لاحراز الاموال
فلم يكن المال محرزا بالمكان بخلاف الحمام والبيت الذي اذن للناس في دخوله حيث لا يقطع
وان كان صاحبه عنده لانه بني للاحراز فكان المكان حرزا فلا يعتبر الاحراز بالحافظ او ادخل
يده في صندوق غيره او كمه او جيبه لانه يمكنه هنا ادخال اليد دون الدخول فيتم هتك
الحرز بادخال اليد والاخراج منه او سرق جوالقا فيه متاع وربه يحفظه او نائم عليه
وهذا لان المعتبر هو الحفظ المعتاد والجلوس عنده والنوم عليه يعد حفظا عادة قال صاحب
الهداية وصاحب الكافي وكذا النوم بقربه بحيث يعد حافظا انتهى ولو كان [illegible]
فسطاط وجمع متاعه فيه فسرقه سارق قطع لانه بمنزلة البيت ولو سرق الفسطاط
نفسه لم يقطع لانه نفس الحرز فيحفظ بغيره لا انه يحفظ بغيره كذا في البناية او سرق الموجر
من البيت المستاجر على صيغة اسم المفعول فانه يقطع عند ابي حنيفة خلافا لهما لان الموجر
يدخل البيت الذي آجره للمرمة فيثبت له الاذن كما لو سرق من الدار التي اعارها وله انه
ممنوع من الدخول بغير اذن المستاجر لان البيت المستاجر كالمملوك للمستاجر في حق المنفعة

واما

واما الدخول للمرمة فمباح باذن المستاجر لا بغير اذنه وانما قيد بالموجر لانه لو سرق المستاجر من بيت
الموجر غير البيت الذي استاجره يقطع اتفاقا ولو سرق شيئا ولم يخرجه من الدار لا يقطع
لان الدار كلها حرز واحد فلا بد من الاخراج منها ولان الدار وما فيها في يد صاحبها معنى فيمكن
شبهة عدم الاخذ وهذا اذا كانت الدار صغيرة بحيث لا يستغني اهل البيوت عن الانتفاع
بصحن الدار بخلاف ما لو اخرجه من حجرة الى صحن الدار يعني لو كانت لدار حجرات كثيرة و
في كل حجرة ساكن يستغني اهل الحجرات عن الانتفاع بصحن الدار وانما ينتفعون به انتفاع
السكة فاخرج المسروق من حجرة من تلك الحجر الى صحن الدار قطع لان كل حجرة باعتبار
ساكنها حرز على حدة الا ترى ان على باب كل حجرة غلقا على حدة وما كان كل محرز بحرزه او سرق
اهل الحجر من حجرة دار من حجرة اخرى كائنة فيها اي في الدار قال صدر الشريعة اراد حتى
مدرسة ونحوها فيه حجرات يسكن في كل منها انسان لا تعلق له بالحجرة التي يسكن فيها غيره
لا الدار التي صاحبها واحد وبيوتها مشغولة بمتاعه وخدامه وبينهم انبساط انتهى
بتمامه وهذا هو المراد من قول صاحب الكافي وفي الدار المشتملة على البيوت اذا كان
في كل بيت ساكن لا يقطع والا فظاهره مخالف او اخذ شيئا من حرز فالقاه في الطريق
ثم خرج فاخذه وقال زفر لا يقطع لان الالقاء غير موجب للقطع كما لو خرج ولم ياخذ
ولنا ان الالقاء حيلة يعتادها السراق لتعذر الخروج مع المتاع او ليتفرغ لقتال
صاحب الدار او للفرار ولم يعترض عليه يد معتبرة فاعتبر الكل فعلا واحدا وحاصله
ان يده ثبتت عليه بالاخذ اولا ثم بالرجوع الى الطريق لم تزل يده حكما لعدم اعتراض
يد اخرى عليه واذا بقيت يده حكما وقد تقرر ذكرنا الاخذ الثاني وجب القطع واذا
خرج ولم ياخذ فهو مضيع لا سارق او حمله على حمار فساقه فاخرجه من الحرز
لان سير الحمار مضاف اليه لسوقه الا ترى انه ما وطئت دابته يضمنه سائقها ولو
دخل البيت فاخذ شيئا وناول اي اعطى من هو خارج من البيت لا يقطعان لان الاول ل

لم يوجد منه الاخراج لاعتراض يد معتبرة على المال قبل خروجه ومن هو خارج لم يوجد منه هتك الحرز فلم تتم السرقة من كل واحد وكذا لا يقطعان لو ادخل الخارج يده فتناوله من الداخل وكذا عند ابو يوسف يقطع الداخل لا الخارج في الصورة الاولى لان الداخل تم منه هتك الحرز صار على محرجها بفعله بمناولته من هو خارج ويقطعان في الصورة الثانية اما الخارج فقد وجد منه اخراج المال يادخال يده في الحرز واما الداخل فقد وجد منه الاخراج ايضا بمعاونة ولنا ما روي عن علي كرم الله وجهه اللص اذا كان ظريفا لا يقطع قيل وكيف قال ان ينقب البيت ولان السرقة هتك الحرز على الكمال واخراج المال والكمال فيهما اي في هتك الحرز واخراج المال شرط في السرقة ولم يوجد ايضا في هاتين الصورتين فلم يقطعا لان ذلك نقص يورث شبهة العدم يقول العبد الضعيف الصور ثلث احديها ان يدخل احدهما البيت ويأخذ شيئا ثم يناوله من في الخارج من غير ان يخرج من البيت ومن غير ان يدخل الخارج يده فيه والثانية ان يخرج الداخل يده فيه ويناوله والثالثة ان يدخل الخارج يده فيه ويأخذ من الداخل وهو يحكم من يخرجهم انه في الصورتين الاخريين اختلفا فبقي الصورة الاولى والمعنى يقتضي ان لا يقطعا اتفاقا اذا عرفت هذا فاعلم ان في كلام المصنف رحمه الله مسامحة لا تخفى على المتأمل الا ان يحمل الصورة الاولى شاملة للصورتين تتبع وكذا ان يقطع لو نقب بيتا وادخل يده فيه واخذ شيئا وعن ابي يوسف في الاملاء انه يقطع لانه اخرج المال من الحرز وهو المقصود فلا يشترط الدخول فيه كما اذا ادخل يده في صندوق الصيرفي واخرج الغطريفي وهو الدرهم المنسوب الى غطريف بن عطاء الكندي امير خراسان ايام الرشيد والدراهم الغطريفية كانت من اعز النقود ببخارى ولنا ان هتك الحرز فيه الكمال تحرزا عن شبهة العدم والكمال في الدخول وقد امكن اعتباره لان الدخول في البيت هو المعتاد بخلاف الصندوق لانه لا يمكن فيه الا ادخال اليد دون الدخول فيه وكذا في الحمل والجيب فانه من جملة الصفة والتاع لان ذلك هو المعتاد ايضا او طرّ صرة خارجة من كم غيره قال صاحب العناية الطرار هو الذي يطرّ الهميان اي يشقه ويقطعه والصرة بالضم وعاء الدراهم بالدراهم

الحق اي شددتها والمراد بالصرة هنا هو نفس الكم المشدود فيه الدراهم انتهى وحاصل مسئلة الطر انه ان كان الطر خارجا وان ادخل يده في داخل الكم وطرها يقطع لان في الوجه الاول الرباط من خارج فبالطر يتحقق الاخذ من الظاهر فلم يوجد فيه هتك الحرز وفي الوجه الثاني الرباط داخل فبالطر يتحقق الاخذ من الحرز وهو الكم ولو كان مكان الطر حل الرباط ثم الاخذ يعكس الحكم في الوجهين لانها مسئلة وتحقيقه انه لو حل الرباط واخذ يقطع في الوجه الاول وهو كون الرباط من خارج لانه يبقى الدراهم في الكم بعد حل الرباط فيحتاج الى ادخال اليد لاخذ الدراهم فيتحقق هتك الحرز بالاخراج منه وفي الوجه الثاني وهو كون الرباط من داخل لا يقطع لانه اذا حل الرباط تبقى الدراهم خارجة من الكم فلم يوجد اخراج المال من الحرز وانما اخذ من خارج الكم فلا يقطع خلافا له اي لابي يوسف رحمه الله متعلق بالمسئلتين معا اما الاول في مسئلة الاولى فيها نقلنا في الاملاء واما في الثانية فانه يقول يقطع فيها في الوجوه كلها لانه محرز بصاحبه والكم تبع قلنا الحرز يقصد به محفوظا بكمه او جيبه وقصد قطع مسافة ان كان ماشيا او الاستراحة ان كان جالسا لا لحفظ ماله ولا يعتبر في الحرز ما لا يقصد الاخر ان يسرق الجوالق على الابل يسير واخذ منه يقطع لان صاحب الدراهم اعتمد الجوالق حرزا لها فكان وضع الدراهم في الجوالق صيانة للحرز فيقطع ومن سرق الجوالق بما فيه والجمل على الابل يسير لا يقطع لان السائق او القائد انما يقصد بفعله قطع مسافة او نقل الامتعة لا الحفظ فلم يكن الجوالق محرزا به مقصودا وان حلها واخذ من داخل الكم قطع اتفاقا وهو ظاهر مما بينا من انه لو حل الرباط يقطع على تقدير كون الرباط من خارج فتنبه بقوله المعتمد خلافا لابي يوسف ثابت في الوجوه كلها قال صاحب الكافي بعد بيان وجوه هذه المسئلة وعن ابي يوسف انه يقطع في الوجوه كلها وكذا اصحاب الشريعة قال وعند ابي يوسف يقطع في الوجوه كلها فقول المصنف اتفاق ليس موافقا لها تتبع ولو سرق من قطار وهو بكسر القاف الابل يشد بعضها خلف بعض كما في قولهم جاء القوم متقاطرين اي جاء بعضهم اثر بعض كذا في البنلية والقاموس

الدراهم

جملًا او جملا لا يقطع حسا لان معه سائق يسوقه او قائد يقوده اولا لانه مقصود الغاذي السائق
العقد والسوق وقطع عما فيه دون الحفظ وانما يجب ذا كان المسروق محفوظا مقصودا من الكل
مع الاحمال من يتبعها للحفظ يقطع وان شق الحمل واخذ منه شيئا قطع لما مر ان الجوالق بمنزلة
هذه احرز لانه يقصد بوضع الامتعة فيه صيانتها فكم في حد الاخذ منه الحرز وقد بيناه
آنفا توضيحا لمسئلة الكم والفسطاط كالبيت في جميع ما ذكر **فصل في كيفية**
القطع واثباته لما ذكر وجوب القطع لم يكن بد من بيان كيفيته وهذا الفصل في بيانها
واثبات القطع بدليل بقول المعترض لم يذكر في هذا الفصل اثبات القطع بدليل للاركان
ضمنا البيع شرحه لم قال واثباته غاية ما في الباب أن صاحب الهداية والكافي ذكرا اثباته
بدليله والمصنف اقتفاه فقال ما قال ولم يتفطن بعدم ذكره تقبر يقطع يمين السارق
اما القطع فلما تلوناه من قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما الآية واما قطع
اليمين فبقراءة ابن مسعود ايمانهما مكان ايديهما وهي مشهورة فيجوز الزيادة بها على الكتاب اعنى
وقد عرفت في الاصول من زنده وهو مفصل طرف الذراع في الكف اعلم ان محل القطع
فلان والذي عليه عامة الفقهاء انه مفصل الزند وقال الخوارج من المنكب لان اليد اسم للجارحة
من رؤس الاصابع الى الابط وعن بعضهم من الاصابع وتعلقات اللاصول لان بها ينقطع
لازالة التمكن من الاخذ وان الثابت سقاط قلت وهو ضعيف ومرفوع وعكسه وكل
يحتمل ان يكون مرادا في الالة ففي مقابلة النبي صلى الله عليه وسلم حيث امر بقطع اليد اليمنى من الزند
ولان مفصل الزند وهو المتيقن به لكونه اقل فيؤخذ به لان العقوبة له تندرئ بالشبهات
وفيما زاد على الزند شبهة فلا يثبت فان قلت ما المراد من قوله فاقطعوا ايديهما التثنية لا الجمع
لان المراد يمين السارق والسارقة فكيف وقع بلفظ الجمع قلت يجوز ذكر الجمع في الاثنين بمعنى
كما في قوله تعالى فقد صغت قلوبكما وليس للانسان الا قلبان ويحسم من حسم العرق كواه بحديد
محماة لئلا يسيل دمه والمراد ههنا الكي بعد القطع بالزيت محمى وهو لان الحسم ... لانه تلف

نتحسم

نتحسم كيلا يؤدي الى التلف وتقطع رجله اليسرى ان عاد فان سرق ثالثا لا يقطع بل يحبس حتى يتوب
وبه ايضا ذكر المشايخ وحاصله ان السارق لا يقطع اطرافه الاربعة بالقطع مرتبة وانما يقطع
يده اليمنى اولها سرق ورجله اليسرى ان سرق ثانيا ثم يعزر بعد ذلك ويحبس حتى يتوب هذا
عندنا وعند الشافعي يقطع اطرافه الاربعة بالقطع مرتبة والحبس بعد الرابعة وعند اصحاب الظواهر هو
يقتل بعد الرابعة استدل الشافعي بقوله عليه السلام من سرق فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان
عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه فان عاد فاقطعوه ويروى عنه ايضا مفسرا وهو ما
رواه ابو هريرة رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال في المرة الاولى يقطع يده اليمنى وفي الثانية
رجله اليسرى وفي الثالثة يده اليسرى وفي الرابعة رجله اليمنى ولان الثانية مثل الاولى في كونها
جناية بل فوقها فتكون ادعى الى شرع الحد ولنا قول علي رضي الله عنه اني لاستحيي من الله ان لا
ادع له يدا يأكل بها ورجلا يمشي بها وبهذا احتج بقية الصحابة فحجهم اي غلب عليهم في الحجة
فانعقد اجماعا ولانه اهلاك معنى لما فيه تفويت جنس المنفعة والحد زاجر لا مهلك ولانه نادر
الوجود والزجر فيما يغلب والحديث الذي رواه طعن فيه الطحاوي حيث قال تتبعنا هذه الآثار
فلم نجد له اصلا وقال ابو نصر البغدادي قال الطحاوي انه حديث لا اصل له ولم يقبل من لقيناه من
حفاظ الحديث ينكرونه ويقولون لم نجد له اصلا او يحمل على السياسة بدليل ما ورد في ذلك
الحديث من الامر بالقتل في المرة الخامسة وطلب المسروق منه شرط القطع اختلف العلماء في اشتراط
حضور المسروق منه وطلبه السرقة للقطع فقال ابن ابي ليلى لا حاجة الى ذلك وتقبل الشهادة
على السرقة حسبة كالزنا لان المستحق بكل واحد منهما خالص حق الله وقال الشافعي ان اقر
السارق بالسرقة فلا حاجة الى حضور المسروق منه وطلبه وان ثبت بالبينة فلا بد من ذكر لان
الشهادة تبتنى على الدعوى فما لم يحضر ويدعي لا تقبل الشهادة وان غاب بعد ذلك
لا يشترط استيفاء القطع وعندنا حضوره شرط في الاقرار والشهادة جميعا عند الاداء
والقطع لان الخصومة شرط لظهور السرقة لانها اخذ مال الغير بالخيانة ولا يثبت الخيانة

عليه مال الغير الا بخصومته وكذا ان غاب عند القطع اذ الاستيفاء من القضاء في الحدود فلو قطع بلا الحضور
كان فيه استيفا الحد مع الشبهة لجواز ان اقر له بالملك قبله وكونها ان المسروق منه مودعا او غاصبا
او صاحب الربا بان صورته رجل باع عشرة دراهم بعشرين درهما وقبضه فسرق يقطع السارق
بخصومته او مستعيرا او مستاجرا او مضاربا او مستبضعا او قابضا على سوم الشراء او مرتهنا
وكل من له يد حافظة سوى المالك كالاب والوصي فله الخصومة وقال الشافعي لا يقطع بخصومة
هؤلاء قال صاحب الكافي والكلام بيننا وبين الشافعي بناء على ان لهؤلاء حق الخصومة عندنا
وعنده ليس لهم ذلك عند جمع منفردين ما لم يحضر المالك لانه يطلبونه الحفظ دون الخصومة ولنا
ان الموجب للقطع السرقة وقد ظهرت بالبينة عقب الدعوى المعتبرة لحاجتهم الى الاسترداد
بحكم دعوى الغير لعدم الحاجة الى الاسترداد ويقطع ايضا بطلب المالك في السرقة من هؤلاء
اي المودع واخواته الا الراهن فانه لا يقطع بطلبه قبل قضاء الدين لانه لا
له في مطالبته بالعين بدونه قال صاحب العناية نقلا عن المحيط اذا سرق الرهن من المرتهن
فللمرتهن ان يقطعه وليس للراهن ذلك لانه لا سبيل له على اخذ الرهن وان قضى الدين فله ان
يقطعه لان له ان ياخذ وهذا لان السارق انما يقطع بخصومة من له ولاية الاسترداد
وليس للراهن ذلك قبل قضاء الدين وقال صاحب العناية ايضا ولم يذكر العاقد الا على وجه الذي
الربا فانه بالتسليم لم يبق له ملك ولا يد فلا يكون له ولاية الخصومة بخلاف رب الوديعة والغصب
منه وغيره وهو عن سائرها فان الحكم لهؤلاء باق انتهى لا يقطع بطلب السارق او المالك
لو سرق من السارق بعد القطع يعني لو سرق سارق عينا فقطع ثم سرقت من السارق لم يكن للقطع
ولا للمالك ان يقطعا السارق الثاني لان السرقة انما توجب القطع اذا كانت من يد المالك او الامين
والغير على ما نعم من المسائل التي قبلها ولم يوجد شيء منها هاهنا اذ السارق الاول ليس بمالك ولا امين
ولا ضمين حتى لو اتلفه لا يضمن كما سياتي ان شاء الله تعالى فسقط التقوم في حق السارق من نعمة
القطع الا ان للمالك ان يسترده في رواية لحاجته بخلاف ما لو سرق منه اي السارق الاول

قبل

كذا

ان يقطعه م

قبل القطع او بعد درئ الحد عنه بشبهة فانه يقطع بخصومتهما لان السارق الاول يكون كصاحب
يد وسقوط التقوم لعارض القطع ولم يوجد وان لم يطلب اصلا لا يقطع لما مر ان طلب كون
منه شرط وان اقر هو بها احترازا عن قول الشافعي كما مر تفصيله ولا بد من حضور
الطالب عند الاقرار والشهادة والقطع وهذا ايضا احتراز عن قول الشافعي فانه قال لا
يلزم حضور بعد ما شهد عند القطع وقد مر تفصيله ايضا ولو كانت يده اليسرى او ابهامها
اي ابهام يده اليسرى مقطوعة او شلاء او اصبعان سوى الابهام كذلك اي مقطوعتين
او شلاء لا يقطع منه اي من السارق شيء بل يحبس لان فيه تفويت جنس المنفعة بطشا
اما في اليد فظاهر واما في الابهام فلان قوام البطش بالابهام وكذا اذا قطع الاصبعان
لانهما تنزلان منزلة الابهام في حق الوهن سوى الابهام فانها لا توجب خللا ظاهرا
في البطش كان الابهام او الاصبع سواها واما الحكم فلذلك يفوت البطش بها وكذا لو
كانت رجله اليمنى مقطوعة او شلاء لا يقطع يده اليمنى لان فيه تفويت جنس منفعة المشي
اذ لا يتيسر عليه لو كانت رجله ويده مقطوعتين من جانب واحد واما لو كانتا مقطوعتين من جانب
فيضع العصا تحت ابطه ويكون قائما مقام الرجل الفائتة ولا يضمن الامر بقطع اليمنى لو قطع
اليسرى سواء كان عمدا او خطاء عند ابي حنيفة وعندهما يضمن اذا تعمد ولا شيء عليه
في الخطاء وقال زفر يضمن في الخطاء ايضا وهو القياس لانه قطع يدا معصومة والخطاء في
حق العباد غير موضوع فيضمنها قلنا انه اخطأ في الاجتهاد اذ لا نص في تعيين اليمنى
والخطاء في الاجتهاد عفو ولهما انه قطع طرفا معصوما بغير حق لانه لم يقطع يسار امرئ
يكون قطع اليسار قصاصا ولا تاويل لانه تعمد الظلم فلا يعفى وان كان في مجتهد فكان
ينبغي ان يجب القصاص الا انه امتنع للشبهة ولابي حنيفة القول بالموجب يعني سلمنا
انه قطع طرفا معصوما بغير حق ولا تاويل لكنه اتلف فيه جنسه ما هو خير له فلا يعد متلفا وعلى هذا
لو قطع يسار السارق غير الحداد يقطع اليمنى لا يضمن شيئا هو الصحيح وفي شرح الطحاوي

دا ان المجتهد فيه

يعني قطع غير الحداد

لو قطع غير يد اليسرى فان تعمد يلزم القصاص وان اخطأ يلزم الدية لكن الاول هو الصحيح كذا في العناية
ثم انهم قالوا المراد بالخطأ في هذه المسائل الخطأ في الاجتهاد واما الخطأ في معرفة اليمنى من اليسرى
فلا يجعل عفوا وقيل يجعل عفوا ايضا كذا في العناية ولو اخرج السارق يساره وقال هذه يميني
لا يضمن قاطع اليسرى بالاتفاق لانه قطعه بامره ولو سرق شيئا ورده قبل الخصومة الى مالكه لا
يقطع وعن ابي يوسف انه يقطع اعتبارا بما اذا رده بعد الخصومة بجامع ان القطع حق الشرع
فلا يحتاج الى الخصومة وجه الظاهر انه لا قضاء الا بعد ثبوت السرقة ولا ثبوت الا بالشهادة
لعدم الاقرار ولا شهادة بلا دعوى ولا دعوى بعد ما وصل المسروق الى المسروق منه وانما
دعوى القطع فهو اجنبي عنها ولا قطع بدعوى الاجنبي فكذا بدعواه وان رده بعد سماع
البينة والقضاء يقطع وقبل القضاء لظهور السرقة عند القاضي بالشهادة بعد خصومة معتبرة
ولو رده الى ابيه او امه او جده سواء كانوا في عياله او لم يكونوا لا يقطع لانه كالرد الى نفسه
لو رده الى ولده او ذي رحمه ان لم يكونوا في عيال المسروق منه يقطع لعدم الوصول اليه حقيقة وحكما
وان كانوا في عياله لم يقطع لان لهؤلاء شبهة الحكم بالنص فيثبت شبهة الرد وشبهة الرد كالرد
ولو دفع الى عيال هؤلاء يقطع لكثرة الشبهة ولو دفع الى مكاتبه لا يقطع لانه عبد ولو سرق من
مكاتب ورده الى سيده لا يقطع ايضا لان يده عليه فوق يده على ماله وكذا لا يقطع لو نقص
قيمته من النصاب قبل القطع بعد القضاء وعن محمد يقطع وهو قول زفر والشافعي اعتبارا
بما اذا استهلك بعضه من العشرة او استهلكه ولنا ان كمال النصاب لما كان شرطا يشترط قيامه
عند الامضاء فيحقق النقصان في عين المسروق لانه مضمون عليه واما نقصان العين فمضمون فلم يكن
النصاب ناقصا عند القطع فصار شبهة فافترقا او ملكه اي ملك السارق المسروق بعد القضاء
بسبب ما ببيع وقال زفر والشافعي يقطع وهو رواية عن ابي يوسف لان السرقة قد تمت انعقادا
باخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة فيه وظهورا لان الغرض انه قضي عليها بالقطع
ولا يكون ذلك الا بعد ظهورها وبهذا العارض يعني بعارض ثبوت الملك للسارق بسبب من الهبة

البيع

لا يشترط قيام الملك للسارق في فرع كتبي لان ... الانفصال حكم بها انما يكون على ... على وقوع البيع والهبة

والبيع ولنا ان الامضاء من القضاء يعني ان الاستيفاء للحد من تتمة قول القاضي حكمت او قضيت بالقطع او
بالرجم او بالجلد في باب الحدود لوقوع الاستغناء عن القضاء بالاستيفاء يعني ان القضاء في هذا
الباب لا يفيد الا بالاستيفاء لان القضاء للاظهار ولا اظهار هنا لان القطع حق
الشرع وهو ظاهر عنده تعالى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء فلو لم يجعل الاستيفاء
قضاء في هذا الباب لعري عن الفائدة بالكلية وهو باطل بخلاف حقوق العباد فان القضاء فيها
يبينها للحق للطالب على المطلوب فلا حاجة الى جعل الاستيفاء من تتمة القضاء فيها وهذا
لان تفويض استيفاء الحد الى الائمة دون سائر الحقوق واذا كان كذلك يعني اذا كان الامضاء من
تتمة القضاء يشترط قيام الخصومة عند الاستيفاء كما يشترط وقت ابتداء القضاء وقد
انتفت بالبيع والهبة وهذا لان ما يكون شرطا لوجوب القضاء يراعى وجوده الى وقت الاستيفاء
لان المعترض قبل الاستيفاء كالمقترن باصل السبب بدليل العمى والخرس والردة في الشهود فان الحدود
لا تستوفى اذا كان في الشهود هذه الاوصاف وقت الاستيفاء بالاجماع كذا في العناية نقلا عن
الاسرار وقوله بعد القضاء قيد للمسئلتين جميعا او ادعى السارق انه اي المسروق ملكه اي ملك
السارق يعني بعد ما شهد الشاهدان وان ادعى ذلك بعد الاقرار بالسرقة فانه يسقط القطع بالاتفاق
كذا في العناية وان لم يثبت وقال الشافعي لا يسقط بمجرد الدعوى لانه لا يعجز عنه سارق فيؤدي
الى سد باب الحد ولنا ان الشبهة دارئة للحد والشبهة تتحقق بمجرد الدعوى لاحتمال الصدق ولا
معتبر بما ذكر ولا اعتبار بقوله لا يعجز عنه سارق بدليل ان الرجوع عن الاقرار بالسرقة
صحيح وان لم يقدر الا في تمكن كل سارق الرجوع فكان ذكر بعض من ايراث الشبهة وكذا هذا في اصحاب
الاشباه ومثل هذا يسمى اللص الظريف ونظيرها اذا ادعى ان الموطوءة زوجته ولم يعلم ذلك
حيث يسقط عنه الحد قال صاحب البناية قلت دعوى مثل هذا ثانيا ان السارق اذا ادعى تملكه
يسقط القطع عنه بمجرد دعواه وكذلك لو قال السارق هو ملكي لكني في السرقة لا يقطع وكذلك
لا يقطع لو قال المسروق هو ملك سيدي وان كذبه سيده فعلم بذلك ان ذكر ذلك لا فرق فيه نظر

السارق

وبه قال صاحب الهداية وجه قولهما هو أن فعلة الآخر قوامه وكذا لو ادعاه أحد السارقين بعد ما
أشتركا فيها أحدهما هو مالي لم يقطعا وإن لم يثبت لأن الرجوع عامل في حق الراجع ويورث الشبهة
في الآخر ولو سرقا وغاب أحدهما وشهد على الباقي بالمنفرد على سرقتهما قطع الآخر في قول أبي
حنيفة وهو قولهما وكان أبو حنيفة يقول أولا لا يقطع لأنه لو حضر ربما يدعي الشبهة الدارئة
للحد عن نفسه وعن الحاضر فلو قطعنا الحاضر قطعنا مع الشبهة وهو لا يجوز ووجه قوله الآخر أنه
تمت شروط السرقة على الغائب لأن القضاء على الغائب لا يجوز فكان الغائب في حق
الشبهة كأنه معدوم والمعدوم لا يورث الشبهة فهو الموجود وهذا لأن الشبهة المحتملة
موجودة لا الموهومة ولا اعتبار بتوهم حدوث الشبهة ولو أقر العبد المأذون بسرقة
قطع فرد إلى المسروق منه وكذا المحجور عند الإمام وعند أبي يوسف يقطع ولا يرد وعند محمد
لا يقطع ولا يرد اعلم أن هذه المسألة على وجوه لأنه لا يخلو إما أن يكون مأذونا أو محجورا
وعلى كل من التقديرين المال قائم في يده أو هالك فإن كان مأذونا يصح إقراره في حق القطع
والمال فيقطع يده ويرد المال إلى المسروق منه إن كان قائما وإن كان هالكا لا ضمان عليه
صدقه مولاه أو كذبه لأن القطع والضمان لا يجتمعان وإن كان محجورا والمال هالكا يقطع
ولا يضمن كذبه مولاه أو صدقه وإن كان قائما وصدقه مولاه يقطع عندهم ويرد المال إلى
منه وإن كذبه وقال المال مالي قال أبو حنيفة رحمه الله يقطع يده ويرد المال إلى المسروق منه وقال
أبو يوسف هو قول الشافعي يقطع يده والمال للمولى وقال محمد رحمه الله لا يقطع والمال للمولى
لم يصح إقراره بالمال إن كان مأذونا وإن كان محجورا لا يصح إقراره بالمال أيضا
لأنه أقر بما يتعين به حقه ولم يرض به نصا ودلالة فلا يصح إقراره في حق القطع مأذونا
كان أو محجورا لأنه عنده لا يصح إقرار العبد على نفسه بالحد والقود لأنه يستحق به إتلافه
وذلك حق المولى وإقراره على غيره باطل ولنا أنه أقر بما لا تهمة فيه فيقبل لأن
استحقاق نفسه وطرفه إتلافا بعقوبة وفيه مضرته والإقرار حجة عند انتفاء التهمة

عنه

عنه ولأن توجه الخطاب باعتبار أنه آدمي مخاطب لا باعتبار أنه مال مملوك فنفسه من حيث أنه آدمي حقه
لا حق سيده فإقراره في هذا الاعتبار الحد ولهذا لا يملك المولى الإقرار عليه بذلك وما لا يملكه المولى عليه
هو فيه كالحر علينا أنه متى صح إقراره على نفسه وما يتعلق بنفسه من حيث أنه آدمي سرى إلى استحقاق نفسه
من حيث أنه مال تبعا وقد يثبت الشيء تبعا وإن لم يثبت قصدا وقال محمد إقرار المحجور باطل لأنه
ملك مولاه وما في يده لأنه ملك مولاه ولهذا لا يصح لو أقر فيه بالغصب فكذا بالسرقة وإذا لم يصح
إقراره فيه بقي على ملك سيده ولا يصح القطع في الحكم به لسيده لأن كونه مملوكا لغير
السارق وغير مولاه شرط وجوب القطع وتحقيقه أن المال أصل والقطع تبع لأنه قد يثبت المال
بغير القطع كما لو شهد رجل وامرأتان ولا يتصور أن يثبت القطع قبل ثبوت المال فإذا بطل
إقراره في حق المال بطل في حق التابع أيضا فلهذا لا يقطع ولا يرد وفي حق المأذون لصحة إقراره على
ما في يده فيصح في حق القطع أيضا وقال أبو يوسف رحمه الله أنه أقر بشيئين بالقطع وهو على نفسه فيصح
وبالمال للمسروق منه وهو على سيده فلا يصح والحكم ينفصل عن الأول لأنه قد يثبت المال دون
القطع كما مر وقد يثبت القطع دون المال كما لو أقر بسرقة مال مستهلك ويجوز أن يقطع يده وإن لم يقبل
إقراره فيبقى على كل الحر إذا قال الثوب الذي في يد زيد سرقته من عمرو وكذبه زيد فإنه يقطع
وإن لم يقبل إقراره أن ذكر الثوب لعمرو حتى لا يوجب الإقرار من زيد وقال أبو حنيفة رحمه الله إن
إقراره بالقطع صح منه لأنه مبقى على أصل الحرية فيه فيصح إقراره في المال تبعا كما يحتمله أن يقطع
يد العبد في حال مملوك لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضروراته وهذا لأن الإقرار
يلاقيه حالة البقاء والمال فيهم حال البقاء تبع للقطع ولهذا يسقط عصمة المال باعتبار
القطع لأن القطع لا يجتمع مع الضمان ويستوفى القطع بعد هلاكه وسقوط العصمة يدل على أنه
تابع لأنه لو كان أصلا لما تغير حاله وكذا استيفاء القطع بعد استهلاكه يدل على كون
المال تبعا إذ لا وجود للتابع مع عدم وجود الأصل وهذه مسألة الحر لأنه ليس من ضرورة كونه
سارقا من شخص كونه مالكا له لجواز أن يكون مودعا ولو صدقه المولى يقطع في الفصول كلها
لأن المانع قد زال كذا ذكر في الكافي قال صاحب العناية حكي عن الطحاوي أنه قال سمعت أستاذي

بالمال م

يريد أن الإقرار بالشيء إظهار أمر قد كان ولا بد من وجود المخبر به سابقا على الإخبار رحمه

ابن ابي عمران بين الاقاويل الثلثة كلها لابي حنيفة فقوله الاول اخذ محمد ثم رجع الى ما قال به ابو يوسف فاخذ
به ابو يوسف ثم رجع الى القول الثالث واستقر عليه ومن قطع في سرقة والعين قائمة بيده ردها الى المسروق
منه لبقائها على ملكه ولقوله عليه السلام على اليد ما اخذت حتى ترد ولان النبي صلى الله عليه وسلم قطع
لرداء ابن صفوان ورده اليه وان لم تكن قائمة فلا ضمان عليه وان استهلكها فالصاحب البداية
وهذا الاطلاق يشمل الهلاك والاستهلاك فلما لم يضمن في صورة الاستهلاك مع وجود صنع منه فلان
لا يضمن في صورة الهلاك اولى وهو اي الاطلاق رواية ابي يوسف عن ابي حنيفة وهو المشهور
وروى الحسن عنه انه يضمن في الاستهلاك وقال الشافعي يضمن فيهما لان القطع والضمان حقان قد
اختلف سببهما فلا يمتنع ٢ فالقطع حق الشرع وسببه ترك الانتهاء عما نهي عنه والضمان حق
العبد وسببه اخذ المال فصار كاستهلاك صيد مملوك في الحرم من صيانته يجب قيمته للمالك وقيمته اوجزاء
لجزاء ارتكاب المحظور حقا لله تعالى ولنا ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لا غرم على السارق بعد
ما قطعت يمينه ولان وجوب الضمان ينافي القطع لانه يتملكه باداء الضمان مستندا الى وقت الاخذ
فتبين انه ورد على ملكه فينتفي القطع وما يؤدي الى انتفائه فهو منتف وقال مالك ان هلكه
او استهلكه وهو موسر يضمن وان كان معسرا فلا ضمان عليه وان ايسر بعد ذلك وعند احمد بن حنبل
يجب عليه الضمان موسرا كان او معسرا ايسر او لم يكن قوله كقول الشافعي قال صاحب البناية وروي عن
محمد بن الحسن انه قال انما لم يجب عليه الضمان في الحكم والقضاء واما فيما بينه وبين ربه تعالى فالضمان
واجب عليه وهذا القول اصح وان كانت سرقات فقطع بكلها او بعضها لا يضمن شيئا
منها عند ابي حنيفة وقالا لا يضمن ما لم يقطع به يعني به سرق سرقات فاجتمع اصحابها
فادعوا وثبت السرقات بالبينة او بالاقرار فقطعت يده بكلها ولا يضمن شيئا ان هلكت الاول
في يده او استهلكها لثبوت القطع عند القاضي بخصومة اربابها ووقوع القطع للكل فيسقط ضمان
الكل اذ القطع والضمان لا يجتمعان وان خاصم واحد منهم دون الباقين فقطع قال ابو حنيفة
القطع للسرقات كلها حتى اذا جاؤا واثبتوا السرقة لا يضمن شيئا ان هلكت الاموال في
يده او استهلكها وعندهما يضمن كلها الا التي قطع فيها لابي حنيفة ان الواجب في الكل

قطع

قطع واحد حقا لله تعالى لان مبنى الحدود على التداخل والخصومة شرط الظهور عند القاضي وقد وصل
ذكر بالبينة الى الجميع لان الشرط يراعى وجوده لا وجوده قصدا اراد اذا استوفى ذكر القطع
الواحد فالمستوفى كل الواجب الا ترى ان نفعه وهو الانزجار يرجع الى الكل
ولهما ان الحاضر ليس بنائب عن الغائب ولا بد من الخصومة ليظهر السرقة ولم تظهر السرقة
من الغائبين فلم يقع القطع لها فبقيت اموالهم معصومة وهذه المسئلة معروفة بالحالة
فانها ومن سرق ثوبا فشقه في الدار وهو يساوي بعد الشق عشرة دراهم قطع وفي — ثم اخرجه ح
عن ابي يوسف انه لا يقطع لان له فيه سبب الملك وهو الخرق الفاحش فانه يوجب القيمة وتملك
المضمون ولهذا قلنا المالك بعد الشق بالخيار ان شاء ملكه الثوب بالضمان لانعقاد سبب
الملك لانه لو لم ينعقد لما وجب التمليك عنده من الثوب وصار كالمشتري اذا سرق مبيعا
فيه خيار للبائع ثم فسخ البائع البيع فانه لا يقطع هنالك فكذلك ههنا والجامع بينهما
ان السرقة تمت على عين غير مملوكة للسارق وكلما ورد عليها سبب الملك ولهما ان هذا
الاخذ اي الاخذ موضوع فاخذ وضع سببا للضمان لا للملك وتحقيق الدليل انا لا نم ان له — ٢ اي اخذ الثوب ح
فيه سبب الملك لان الاخذ الموجود ليس بموضوع للملك وانما هو موضوع سببا للضمان
فكان له فيه سبب الضمان لا سبب الملك وانما الملك يثبت له ضرورة اداء الضمان كيلا
يجتمع البدلان في ملك واحد ومثل هذا الاخذ الذي هو سبب الضمان لا يورث الشبهة كالا
ما ذكر ابو يوسف لان سبب الملك فيه موجود اذ البيع موضوع لافادة الملك ثم انهم قيدوا
المسئلة بقيدين احدهما ان يكون الشق في الدار والثاني ان يساوي عشرة دراهم بعد الشق
في الدار لانه اذا اخرجه غير مشقوق وهو يساوي عشرة دراهم ثم شقه ونقصت قيمته
بالشق من العشرة فانه يقطع قولا واحدا ولانه اذا شق في الدار ونقصت
قيمته عن العشرة ثم اخرجه لم يقطع لان السرقة تمت على النصاب الكامل الاول — ٢ قولا واحدا ايضا ح
مثاله والخلاف فيما اذا شقه في الدار وهو يساوي بعد الشق عشرة دراهم ثم اخرجه

لان سرق شاة فذبحها في الدار ثم اخرجها لان السرقة تمت على اللحم وكذا لو كان لا
توجب القطع ولو سرق مسروق دراهم او دنانير فقطع ورده ما وعندهما لا يردها لما
على ان الصنعة متقومة عندهما خلافا له واصله في الغصب كما يجيء انشاء الله تعالى ثم ان القطع
عنده لا يشكل لان السارق لم يملكه بصورة وقيل عندهما لا يقطع لان السارق ملكه بالصنعة
عندهما وقيل يقطع لانه ما ملكه عينه وانما ملكه بغيره لانه صار بصنعته شيئا آخر ولو صبغه
اي الثوب المسروق احمر لا يؤخذ منه الثوب ولا يضمنه عند ابي حنيفة وابي يوسف
يؤخذ منه الثوب ويعطي ما زاد الصبغ فيه لان عين الثوب قائم بعد الصبغ لكن اشتغل
بالغير وهو وجه عين ماله فهو احق به ويضمن قيمة الصبغ لانه تابع ولهذا لو صبغ
الصبغ من الغاصب لا ينقطع به حق المغصوب منه في الاسترداد فكذا ههنا لان الثوب
اصل والصبغ تبع فكان اعتبار صاحب الاصل اولى ولهما ان صنع السارق
قائم صورة ومعنى حتى اذا اخذه صاحبه ضمن له ما زاد فيه وحق رب الثوب
باق صورة لا معنى حتى اذا اهلكه او استهلكه عنده لا يضمن فصار حق السارق اولى
بالترجيح كالموهوب له اذا صبغ انقطع حق الواهب في الرجوع وفي مسئلة الغصب كلاهما
فيه مضمون على الغاصب اذا اهلكه فافترقا قال صاحب الكنز ولو صبغه احمر قطع
لا يرد ولا يضمن وقال شارحه الزيلعي اي سرق ثوبا فصبغه احمر فقطع لا يجب عليه رده
ولا ضمانه هكذا ذكر في المحيط والكافي ولفظ صاحب الهداية وان سرق ثوبا فقطع
فصبغه احمر لم يؤخذ منه الثوب ولا يضمن بتاخير الصبغ عن القطع ولفظ محمد سرق الثوب
فقطع فيه وقد صبغ الثوب احمر يدل على انه لا فرق بين ان يصبغه قبل القطع او بعده انتهى
ما ذكره الزيلعي اقول ما نقله الفاضل عن الهداية وانت خبير بان عبارة الهداية ليست على
ما نقله انتهى سوى العصر العبارة في نسخ الهداية التي عندنا هكذا وان سرق ثوبا فصبغه
احمر فقطع فيه لم يؤخذ منه الثوب ولم يضمن وهي بعينها عبارة صاحب الكنز لكن يمكن ان يقال

لعل

المسئلة
لقد نقل الزيلعي اصل المسئلة عبارتهما كما ذكره وقال صاحب العناية قال صاحب النهاية صورته
سرق ثوبا فقطع فيه ثم صبغه احمر آه فان لفظ محمد في الجامع الصغير عن يعقوب عن ابي حنيفة في
الرجل يسرق الثوب فيقطع فيه وقد صبغ الثوب احمر ليس لصاحبه عليه سبيل ولا ضمان على السارق
وهذا كما ترى ليس فيه ما يدل على قوله ثم صبغه لان الواو للحال وهو لا يدل على التعقيب ولا
التراخي بل صيغة المضي تدل على التقدم على صاحب الحال على ما عرف ولكن قول المصنف الآتي
انه غير مضمون آه انما يستقيم اذا كانت صورة المسئلة ما قاله صاحب النهاية انتهى قول الفقير
يشاهد الكلام ان ثبوت اذا كان قول صاحب الهداية الآتي انه غير مضمون الى آخره غير مستقيم
اذا كانت صورة المسئلة ما قاله صاحب النهاية يكون نقل الزيلعي عبارة الهداية نقلا لما هو محصلها
ومآل المسئلة ما نقله بشهادة قوله الآتي آه كما عرفته تدبر والمصنف رحمه الله بسط
المسئلة على وجه يشعر بعدم الفرق بين ان يصبغه قبل القطع او بعده حيث طوى القطع في البين والله
ولو صبغه احمر لا يؤخذ آه وان صبغه اسود اخذ منه الثوب ولا يعطى شيئا وهذا على
صبغه فيه اي في الاسود كحكمها في الاحمر قال صاحب الهداية وصاحب الكافي ولو صبغه
اسود اخذ منه في المذهبين يعني مذهب ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله فعند ابي حنيفة السواد
نقصان وليس بزيادة والمسروق اذا انتقص عند السارق لا ينقطع حق المسروق منه فله
ان يأخذ الثوب ولا يعطي شيئا وعند ابي يوسف ومحمد السواد زيادة كالحمرة لكن محمدا لا يقول
بانقطاع حق المالك بمثل هذه الزيادة كما في الحمرة فيأخذ ويعطيه ما زاد الصبغ فيه كما في الحمرة
لا ابو يوسف يقول ينقطع حق المالك به ولا سبيل له عليه كما في الحمرة يقول الفقير حاصل الكلام
ان محمدا مع ابي حنيفة في الاخذ لكن يقول ابو حنيفة يأخذ ولا يعطي الآخذ شيئا لانه نقصان
ومحمد يقول يأخذ ويعطي ما زاد الصبغ لانه زيادة عنده ومع ابي يوسف في كون السواد
زيادة كالحمرة لكن يقول ابو يوسف كما ان الحمرة تقطع حق المالك كذا السواد يقطعه فلا يأخذ
المالك ويقول محمد السواد زيادة كالحمرة لكن لا ينقطع حق المالك بمثل هذه الزيادة فيأخذ

ومثل ما أراد إذا عرفت فاعلم أن ضمير التثنية في قوله وحكما وقوله الحكمها راجع إلى ...

وهو في الديباجة ثم أي إذا ضمير التثنية

باب قطع الطريق

اعلم أن قطع الطريق يسمى سرقة كبرى أما تسميته سرقة فباعتبار أن قاطع الطريق يأخذ المال خفية عن عين الإمام الأعظم الذي عليه حفظ الطريق ومجاهرة بشوكته ومنعته وأما كونه كبرى فلأن ضرره يعم عامة المسلمين حيث ينقطع عليهم الطريق بزوال الأمن بخلاف السرقة الصغرى فإن ضررها خاص بالمسروق منه ولأن موجب قطع أغلظ من حيث قطع اليد والرجل من خلاف ثم السرقة الصغرى على الكبرى لأن الصغرى أكثر وقوعا والأكثر الترقي من الصغرى إلى الكبرى أو لأن قطع الطريق ينبني على ما هو عارض السفر وذكر العارض بعد ذكر الأصل من قصد قطع الطريق أي قصد قطع المارة على الطريق وإضافة القطع إلى الطريق مجاز من مسلم أو ذمي على مسلم أو ذمي أي كائنا على مسلم أو ذمي حال ما إذا كان القاطع ممتنعا لأنه في إقامة الحد عليه خلافا فأخذ قبله أي قبل قطع الطريق حبس لمباشرته منكرا أي يحبس لكن لا بمجرد القول بل إلى أن يظهر فيه سيماء الصالحين وإن أخذ أي القاصد قطع الطريق مالا ويحصل لكل واحد [illegible] من قاطع الطريق نصاب السرقة قطع يده اليمنى ورجله اليسرى إذا كان صحيح الأطراف كذا في السرقة تحفة الفقهاء وإذا لم يحصل لكل واحد نصاب لم يقطع وقال الحسن بن زياد يلزم أن يكون ما يحصل لكل عشرون درهما لأنه يقطع من قاطع الطريق طرفان فيشترط نصابان كذا في البيانية وإن قتل أي القاصد قطع الطريق ولم يأخذ مالا ولو كان قتله بعصا أو حجر يعني لا يشترط في قتله أن يكون بالحديد كما في القصاص لأن قطع الطريق يحصل بالقتل بأي آلة كانت بل بمجرد أخذ المال قتل حدا لا قصاصا فلا يعتبر عفو الأولياء تفريع على كون قتله حدا يعني لو عفا الأولياء عنه لا يلتفت إلى عفوهم بل يقتل لأنه لما كان حدا يكون حق الشرع فلا تأثير لعفو [illegible] العبد بكسر العين فإن ... وإن قتل ولم يأخذ ...

نصابا ولا يقطع به غيره كذا ... بقول المعتبر الجناية ما وقع في فتاوى ... الجامع الكتب التي رأينا ما يشتمل اللهم إلا أن يكون نسخة الجامع التي عندنا سقيمة وإن قتل وأخذ قطع الطريق مالا قطع يده ورجله من خلاف وقتل وصلب أو قتل فقط أو صلب فقط يعني الإمام مخير إن شاء قطع يده ورجله من خلاف وقتله وصلبه وإن شاء قتله فقط وإن شاء صلبه فقط عند أبي حنيفة وأبي يوسف وخالف محمد في القطع يعني قال محمد يقتل فقط أو يصلب فقط ولا يقطع لأن الجناية واحدة فلا توجب حدين ولهما أن هذه عقوبة واحدة تغلظت لتغلظ سببها وهو تفويت الأمن على التناهي بالقتل وأخذ المال ولهذا كان قطع اليد والرجل معا في الكبرى حدا واحدا وإن كانا في الصغرى حدين ثم اعلم أن الأصل فيه قوله تعالى إنما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الأرض فسادا أن يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الأرض الآية أي جزاؤهم أو يحاربون أولياء الله على حذف المضاف لأن أحدا لا يحارب الله تعالى ولأن المسافر في البراري والقفار في أمان الشرع وحفظه فالمعترض له كأنه يحارب الشرع والمراد من التنويع على الأحوال كأنه قال أن يقتلوا إن قتلوا لا التخيير كما قال مالك تمسكا بظاهره إذ ثبت ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم من أخاف قطع ومن قتل قتل ومن أخذ المال وقتل صلب وفي هذه الأحوال ذكرت على سبيل المقابلة بالمحاربة وهي متنوعة بأنواعها عادة بتخويف أو أخذ مال أو قتل أو قتل وأخذ فاستغني عن بيانها والكل ... بدلالة تنويع الجزاء فصارت أنواع الجزاء مقابلة بأنواع المحاربة فأوجب التقسيم على حسب أحوال الجناية وتفاوت الأجزية إذ يستحيل أن يعاقب بأخف الأنواع عند غلظ الجناية وبأغلظها عند خفتها والأحوال أربعة والأجزية كذلك ويصلب حيا ويبعج بطنه برمح حتى يموت والبعج الشق يقال بعجه فانبعج ... رواه الكرخي عن أبي يوسف وعن الطحاوي أنه يقتل ثم يصلب توقيا عن المثلة وجه الأول وهو الأصح أن الصلب على هذا الوجه أبلغ في الردع وهو المقصود به ويترك ثلاثة أيام فقط يعني لا يترك فوق

جمع بغاة وهو بالفارسي ... كم درو آب ... بود ...

ثلثة ايام لانه يتغير بعد ثلثة ايام فيتأذى المالك به وعن ابي يوسف انه يترك على الخشبة
حتى يتقطع فيسقط ليعتبر به غيره قلنا يحصل الاعتبار بثلثة ايام والنهاية غير مطلوبة
ويرد ما اخذ الى مالكه ان كان باقيا والا اي وان لم يكن باقيا فلا ضمان عليه اعتبارا
بالسرقة الصغرى ولو باشر القتل بعضهم حد الكل لانه جزاء المحاربة وهي تتحقق بان يكون
البعض ردءا للبعض حتى اذا زلت اقدامهم انحازوا اليهم وانما الشرط القتل من واحد
منهم لا القتل وقد تحقق وان اخذ مالا وجرح قطع يده ورجله من خلاف والجرح هدر لانه
لما وجب الحد حقا لله تعالى سقط عصمة النفس حقا للعبد كما تسقط عصمة المال لان الحد والضمان
لا يجتمعان وان جرح فقط اي لم يقتل ولم يأخذ مالا او قتل تائبا قبل ان يؤخذ
فلا حد اي لا قطع في الاولى ولا قتل في الثانية بل يقتص منه فيما فيه القصاص ويؤخذ الارش
منه فيما فيه الارش [illegible] وذلك الى الولي لانه لا حد فيه فظهر حق العبد
وهو ما ذكرناه فيستوفيه الولي وكذا في الثانية ان شاء الولي قتله وان شاء عفا عنه
لان الحد سقط بالتوبة قبل الاخذ لقوله تعالى الا الذين تابوا من قبل ان تقدروا عليهم فظهر حق
العبد ايضا في هذا الحالة فالحق للولي ان شاء عفا وان شاء اخذ موجب الجناية وكذا
لو كان فيهم صبي او مجنون او ذو رحم محرم من المقطوع عليه سقط الحد عن الباقين كذا في
الهداية والكافي وعدم ذكر الصبي والمجنون قوله ابرع واخصر وقال ابو يوسف ان باشر الصبي
والمجنون الاخذ والقتل فلا حد على الباقين وان باشر العقلاء حد الباقون غير الصبي
والمجنون وعلى هذا السرقة الصغرى ان ولي الصبي والمجنون باخراج المتاع سقط القطع
عنهم وان وليه هؤلاء قطعوا الا الصبي والمجنون لان المباشر اصل والردء تابع فاذا
كان المباشر مكلفا فلا خلل في الاصل انما الخلل في التبع وسقوط الحد عن التابع لا يوجب سقوط
الحد عن المتبوع ولهما ان قطع الطريق جناية واحدة قامت بالكل فاذا تمكنت الشبهة في فعل
احدهم سقط عن الباقين كالعامد والخاطئ اذا اشتركا في القتل فانه لا يجب القود عليهما

هذا المسئلة الاولى ح

٢عيني م

واما اذا ما التقم محرم فقد قال ابو بكر الرازي ان المسئلة محمولة على ما اذا كان المال مشتركا بين المقطوع
عليهم وبين قطاع الطريق ذو رحم محرم من احدهم حتى لو يجب الحد باعتبار نصيب ذي الرحم المحرم
بمصيبة في نصيب الباقين فلا يجب الحد عليهم لان ما اخذ شيء واحد فاذا امتنع في
احدهم بسبب القرابة يمتنع في حق الباقين واما اذا لم يكن مشتركا بينهم فان لم يأخذوا المال
الا من ذي الرحم المحرم فكذلك وان اخذوا منه ومن غيره يحدون باعتبار ما اخذ من
الاجنبي والصحيح انه يجري على الاطلاق وانهم لا يحدون بكل حال لان مال جميع القافلة في
حق قطاع الطريق كشيء واحد لانه محرز بحرز واحد وهو القافلة والجناية ولهذا ايضا
من قطع الطريق فاذا لم يكن موجبة في حق احدهم لمعنى لا تكون موجبة في حق الباقين
لان فعل الباقين كبعض العلة وببعض العلة لا يثبت الحكم بخلاف ما اذا كان في القافلة
مستأمن فانهم يحدون لانهم قطعوا الطريق على المسلمين والمستأمن وقطع الطريق على
المستأمن وان لم يوجب الحد فقطع الطريق على المسلمين يوجب وغير الموجب لا يصلح معارضا
للموجب وهذا لان الامتناع في حقه لخلل في العصمة وهو امر يخص المستأمن وهنا الامتناع
لخلل في الحرز والقافلة حرز واحد فمتى لم يبق حرزا في حقه لم يبق حرزا في الكل كدار يسكنها
اخ واجنبي فسرق مال الاجنبي لا يقطع ولو سرق مال المسلم والمستأمن يقطع فيهما
واذا سقط الحد صار القتل الى الاولياء ان شاءوا قتلوا وان شاءوا عفوا لظهور حق العبد
انتهى من الهداية والكافي او قطع بعض القافلة على بعض فلا حد ايضا ويكون الحق للولي
لان الحرز واحد فصارت كدار واحدة قال مولانا الفاضل سري افندي اقول كيف ولهذا لانه قد
يكون الدار الواحدة متناهية كاملة او قطع على البناء المقيم في الطريق ليلا او نهارا او بمصر او
بين مصرين كالكوفة والحيرة لا مرحلتين انا بل يؤخذ برد المال ايصالا للحق الى المستحق
ويؤدب ويحبس لارتكابهم الامر المنكر والامر يقتل من قتل منهم ارجع الى الاولياء ايضا
لان الشبهة سقط عنهم الحد لوجود قطع الطريق حقيقة وعن ابي يوسف يجب الحد ان كان خارج المصر وان كان

بقربه لانه لا يلحقه الغوث عنه ان قاتلوا نهاراً بالسلاح او ليلاً به او بالخشب فهم قطاع الطريق لكن
نقول ان قطع الطريق بقطع المارة ولا يتحقق ذلك في المصر وبقربه لان الظاهر لحوق الغوث الا ان
السبب محاربة الله وهي انما تتحقق في غفلة لان المسافر لا يلحقه الغوث فيها واما في المصر وفيما
بين القرى فيلحقه الغوث من الناس عادة وقال بعض مشايخنا ان ابا حنيفة رحمه الله اجاب
بذلك بناءً على عادة اهل زمانه فان الناس في عصره وفيما بين القرى كانوا يحملون السلاح مع
انفسهم فيتحقق بذلك دفع قاصد الطريق ولو تحقق يكون نادراً فلا يبتنى الحكم عليه والذي
ذكر فيما بين الحيرة والكوفة لاتصال عمران احد الموضعين بالموضع الآخر واما الآن فقد
صار كالبرية وتركوا عادة حمل السلاح في الامصار فيتحقق القطع في الامصار وفيما بين
المصرين كذا في الكافي ومن خنق بالتخفيف من خنقه اي عصر حلقه والخناق فاعله ومصدره
الخنق بكسر النون ولا يقال بالسكون كذا في العناية نقلاً عن الفارابي في المصر غير مرة قتل به
لانه صار ساعياً في الارض بالفساد فيدفع شره بالقتل والا اي وان لم يخنق غير مرة بل خنق
مرة فكالقتل بالمثقل يعني يكون الدية على العاقلة كما في مسئلة القتل بالمثقل ويجيء في الديات ان شاء
الله تعالى **كتاب السير** قدم الحدود على السير لان كل واحد منهما حسن لمعنى في غيره لكن
الغير هنا [illegible] الا ان الحدود معاملة مع المسلمين غالباً او على الخصوص وكذلك
والسير معاملة مع الكفار وتقديم ما بالمسلمين اولى ولان الجهاد زجر عن الكفر والحد زجر عما
يوجب الفسق فترقى من الادنى الى الاعلى والسير جمع سيرة وهي الطريقة في الامور وفي الشرع
تختص بسير النبي عليه السلام في مغازيه وفي المغرب اصل السيرة حالة السير الا انها غلبت في
لسان الشرع على امور المغازي وما يتعلق بها كالمناسك غلبت على امور الحج الجهاد
قيل هو الدعاء الى الدين الحق والقتال مع من امتنع عن القبول بذلك منا فرض كفاية قوله
بدئ منا يعني يفترض علينا ان نبدأهم بالقتال وان لم يقاتلونا فان الرسول صلى الله عليه وسلم كان
ماموراً في ابتداء الامر بالصفح والاعراض عن المشركين كما قال الله تعالى فاصفح الصفح الجميل وقال

واعرض

واعرض عن المشركين ثم امر بالدعاء الى الدين بالموعظة الحسنة حيث قال ادع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي احسن ثم امر بالقتال اذا كانت البداءة منهم بقوله
اذن للذين يقاتلون بانهم ظلموا اي اذن لهم في الدفع ثم امر بالقتال ابتداءً في بعض الازمان
بقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم ثم امر بالقتال مطلقاً في
الازمان كلها والاماكن كلها بقوله وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة وقاتلوا المشركين كافة
وقاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر الى غير ذلك من الآيات اذا قام به البعض سقط عن
الكل وان تركه الكل اثموا ووجهه انه ما فرض لعينه اذ هو قتل وافساد في نفسه وتخريب بنيان
الرب وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم الانسان بنيان الرب ملعون من هدم بنيان الرب لكنه فرض
لاعلاء كلمة الله واعزاز دينه ودفع الفساد عن العباد فاذا حصل المقصود بالبعض سقط
عن الباقين كصلاة الجنازة ودفنها ورد السلام فانه وما كان منها اذا حصل من بعض
الجماعة سقط عن الباقين وان لم يحصل اصلاً اثموا ولا يجب الجهاد على صبي لانه مرفوع
القلم وامرأة وعبد لاشتغالهما بخدمة الزوج والمولى وحقهما مقدم على حق الشرع لحاجتهما
وغناه واعمى ومقعد واقطع للحرج بعجزهم فان هجم العدو ففرض عين فتخرج امرأة وعبد
بلا اذن الزوج والمولى لان ملك النكاح وملك اليمين لا يظهران في حق فروض الاعيان
كما في الصلاة والصوم بخلاف ما قبل النفير لان بغيرهما مقنعاً فلا ضرورة الى ابطال حق
الزوج والمولى فيه وفي المجمع انفروا خفافاً وثقالاً اي انفروا الى الجهاد شباناً وشيوخاً
وركباناً ومشاة وعن ابن عباس [illegible] واغنياء وفقراء ونقل صاحب النهاية عن الذخيرة ان
الجهاد اذا جاء النفير انما يصير فرض عين على من يقرب من العدو واما من وراءهم ببعد من العدو
فهو فرض كفاية عليهم حتى يسعهم تركه اذا لم يحتج اليهم فاذا احتيج اليهم بان عجز من كان يقرب
من العدو عن المقاومة مع العدو او لم يعجزوا عنها لكنهم تكاسلوا ولم يجاهدوا فانه يفترض فرضاً
عاماً عليهم فرض عين كالصوم والصلاة ولا يسعهم تركه ثم وثم الى ان يفترض على جميع اهل الاسلام

قال صاحب الاصلاح والايضاح ويسقط عن الباقين بان يحصل الكفاية فما لم تحصل الكفاية لا يسقط ذكره في البدائع فلذلك ان تقع ان فرض الجهاد يسقط عن كل من ضد [؟] ديارنا باقامة من في دار الثغور اذ لا يحصل الكفاية بذلك وما شرط السقوط عن الباقين صح

المُثقَل كعظم رقاقة يثقل بها البساط كذا في البحر [؟] سح

شرقا وغربا على هذا الترجيح ونظيره الصلوة على الميت فانه فرض كفاية فان من مات في ناحية من نواحي البلد فعلى جيرانه
واهل محلته ان يقوموا عليه وليس على من كان ببعيد من الميت ان يقوم بذلك فان كان الذي
بعيد من الميت يعلم ان اهل المحلة يضيعون حقوقه ويعجزون عنه كان عليه ان يقوم بحقوقه
كذا هنا وكره الجعل وهو ما يجعل الامام على ارباب الاموال شيئا بلا طيب انفسهم يتقوى
به الغزاة وهذه الكراهة ان كان فيء اي وجد شيء في بيت المال يتقوى الغزاة به لانه
يشبه الاجر وحقيقة الاجر حرام فما يشبه الاجر يكون مكروها مع انه لا ضرورة اليه
لان مال بيت المال معد لنوائب المسلمين والا اي وان لم يوجد في بيت المال شيء يتقوى
به الغزاة فلا يكره الجعل لان فيه دفع الضرر الاعلى بالحاق الادنى وقد اخذ النبي عليه السلام
دروعا من صفوان عند الحاجة بلا طيب نفسه وعمر رضي الله عنه كان يعطي الغازي فرس القاعد
وكان يغزي الاعزب عن ذي الحليلة ولان احوال الناس متفاوتة في الجهاد فمنهم من يقدر
عليه بالنفس والمال ومنهم من يقدر عليه بالنفس لقدرته دون المال لفقره ومنهم من يقدر بالمال
لغناه دون النفس لعجزه فينبغي ان يعين القادر بماله للعاجز حتى يكون الخارج مجاهدا
بنفسه والقاعد بماله والمؤمنون كالبنيان يشد بعضهم بعضا قال مولانا الفاضل سعدي افندي
نقلا عن الامام التمرتاشي يكره للامام ضرب الجعل على الناس للغزاة ما دام لهم فيء لان فيه
الاجر وان لم يكن فلا بأس وللامام ذكر شرط الضمان فاذا زالت الحاجة يرد الاصل ان
كان قائما والا فقيمته والاولى ان يغزو المسلم بمال نفسه ثم بمال بيت المال لانه لمصالح المسلمين
انتهى ثم شرع في كيفية القتال فقال واذا حاصرناهم اي اهل الكفر ندعوهم الى الاسلام
لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان النبي صلى الله عليه وسلم ما قاتل قوما حتى دعاهم الى الاسلام
وصح ان النبي صلى الله عليه وسلم اذا قاتل قوما مشركين دعاهم الى الاسلام ثم اشتغل بالطعن
واذا فرغ جدد [illegible] الدعوة ثم شرع فيما قال فان اسلموا نكف عن قتالهم لحصول المقصود
قد قال صلى الله عليه وسلم امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث والمولى
افندي

افندي لا يكون قولهم لا اله الا الله بلا ابو من ذكر محمد رسول الله فقد الجزء الاول صار علما للمجموع كما تقرر
قل هو الله احد صرح به الكرماني في شرح البخاري انتهى والا اي وان لم يسلموا فالى الجزية اي
ندعوهم الى قبول الجزية به امر النبي صلى الله عليه وسلم امراء الجيوش ولانه احد ما ينتهي به القتال
على ما نطق به النص وهو قوله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية
عن يد وهم صاغرون ان كانوا من اهلها اي اهل الجزية كاهل الكتاب والمجوس وعبدة
الاوثان من العجم واما المرتدون وعبدة الاوثان من العرب فلا فائدة في دعائهم الى قبول
الجزية لانه لا تقبل منهم الجزية فيقاتلهم الى ان يسلموا قال الله تعالى تقاتلونهم او يسلمون
ونبين لهم قدرها اي قدر الجزية ومتى تجب على ما يوضح في بابها ان شاء الله تعالى كيلا يفضي الى
النزاع بين المطالب وهو يفضي الى نقض العهد بعد الامانة فان قبلوا الجزية فلهم ما
لنا وعليهم ما علينا لقول علي رضي الله عنه انما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا و
اموالهم كاموالنا ثم اعلم ان هذا الكلام ليس على عمومه حتى يدل على انه يجب عليهم من العبادات
وغيرها ما يجب علينا لان الكفار لا يخاطبون بالعبادات عندنا واما من يقول انهم مخاطبون
فالذي وغيره في ذكر سواء وعند قبول الجزية لا نامرهم بالعبادات كالمسلمين بل المراد
به انه يجب لهم علينا ويجب لنا عليهم اذا تعرضنا لدمائهم واموالهم او تعرضوا لدمائنا
واموالنا ما يجب لبعضنا على بعض عند التعرض وفي كلامه قبل قبول الجزية كنا نتعرض
لدمائهم واموالهم وكانوا يتعرضون لدمائنا واموالنا فبقبول الجزية ليس الا زوال هذا
التعرض فتوقيت ذكر ما رويناه آنفا من قول علي كرم الله وجهه وحرم قتال من لم تبلغه الدعوة
قبل ان يدعى لما روي انه صلى الله عليه وسلم بعث عليا في سرية فقال لا تقاتلهم حتى تدعوهم
ولانهم بالدعوة يعلمون انا نقاتلهم على الدين لا على سلب الاموال وسبي الذراري فلعلهم يجيبون
فان قاتل قبل الدعوة اثم للنهي ولا غرامة لعدم العاصم وهو الدين او الدار ومجرد حرمة القتل
لا يكون موجبا للضمان كما في قتل النساء والصبيان وندب دعوة من بلغته الدعوة

متصل بما قبل قوله واما عند من يقول انهم

مبالغة في الانذار ولا يجب في كل لانه صح ان النبي صلى الله عليه وسلم اغار على بني المصطلق وهم غارّون
وروى صاحب السنن باسناده الى اسامة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عهد اليه
اوهم لاسامة فقال اغر على أُبنى صباحا ثم احرق والغارة لا تكون بدعوة وأُبنى على وزن حبلى
موضع بالشام وهي فلسطين وفيه قوم قتلوا ابا اسامة ولانهم لو اشتغلوا بالدعوة ربما
يحصنون فلا يُقدر عليهم فان ابوا عن قبول الجزية استعانوا بالله وقاتلوهم لقوله عليه السلام
في حديث سليمان بن بريدة فان ابوا ذلك فادعهم الى اعطاء الجزية فان فعلوا ذلك فاقبل
منهم وكُفّ عنهم وان ابوا فاستعن بالله عليهم وقاتلهم ولانه الناصر لنا والمدمّر على
اعدائنا فنستعين في امورنا بنصب المجانيق كما نصب النبي عليه السلام على الطائف والمجانيق
جمع منجنيق واصلها بالفارسية من جه نيك واختلف في وزنه قال الكوفيون ان اعتبر
بجنقونا اي رمونا بالمنجنيق فوزنه منفعيل لان اصولها باعتبار هذا الفعل الجيم
والنون الثانية والقاف وان لم يعتبر بجنقونا لغلطه في استعمال الفصحاء ولقول الفراء انه مولّد
من لفظ منجنيق لانه موضوع في لغة العرب فان اعتبر مجرد جمعه على مجانيق بحذف النون الاولى
فوزنه فنعليل لان حذف النون يدل على زيادتها واذا كانت زائدة لا يجوز ان يكون الميم ايضا
زائدة لانه لا يجتمع في اول الكلم الغير الجارية على الفعل زيادتان وان لم يعتبر مجانيق فان
اعتبر سلسبيل وهو فعلليل فوزنه ايضا فعلليل لان الاصل انه لا يعتبر بجنقونا ولا مجا
فلا يكون فيه دليل على زيادة الميم والنون والاصل عدم الزيادة والمعتبر ان فعلليل في كلامهم
كثير كسلسبيل فلا يلزم محذور كعدم النظير وعين فيحكم بانه فعلليل وان لم يعتبر سلسبيل ايضا
فوزنه فعلنيل لان الاصل ان لا يعتبر بسلسبيل فلا يكون وزنه فعلليلا ولا دليل على زيادة
الميم ونونه الاولى والزيادة بالاصول بها اقرب منه اولى فيكون وزنه فعلنيلا ومجانيق يحتمل
الوجوه الثلاثة لانه ان اعتبر بجنقونا فوزنه مفاعيل والا فان اعتبر سلسبيل فوزنه فعالليل
والا فوزنه فعاليل كذا في الشافية وشرحها والتحريق لانه عليه السلام احرق البويرة وهي على

مطلب لفظ المنجنيق

وبه

وبه سمي البار موضع كان به نخل لبني النضير فاحرق نخلهم وقطع فنزل ما قطعتم من لينة الآية
والتغريق وقطع الاشجار وافساد الزروع لان في جميع ذلك الحاق الكبت والغيظ بهم وكسر
شوكتهم وتفريق جمعهم فيكون مشروعا والكبت بتقديم الباء الموحدة على المثناة من فوق الاذلال
الهوان ولا بأس برميهم بالسهام وان تترسوا باسارى المسلمين ونقصدهم اي نقصد الكفار به
اي بالرمي لان في الرمي دفع الضرر العام بالذب عن بيضة الاسلام وقتل اسارى المسلمين ضرر خاص ولانه
قل ما يخلو حصن عن مسلم فلو امتنع باعتباره لانسد باب الجهاد فنرميهم وان كان فيهم مسلم او
تاجر ونقصد الكفار بالرمي لانه ان تعذر التمييز فعلا فلقد امكن قصدا والطاعة بحسب الطاقة
يعني روي عن الحسن بن زياد انه اذا علم ان فيهم مسلما وانه يتلف بهذا الصنيع لم يحل
رميهم لان الاقدام على قتل المسلم حرام وترك قتل الكافر جائز الا ترى ان للامام ان لا يقتل
الاسارى لمنفعة المسلمين فكان مراعاة جانب المسلم اولى ولنا ما ذكرنا من احتمال الضرر
الخاص لدفع الضرر العام قال مولانا الفاضل سعدي افندي اقول هذا تعليل في مقابلة النصوص
الدالة على تحريم دم مسلم بغير حق فكيف يصح فان قيل تلك النصوص مخصوصة بقاطع الطريق
والباغي قلنا نعم بل منسوخة في حقهما وايضا انما يصح ذلك اذا علم انا لو تركناهم لاستولوا
على ديار المسلمين ويحكم عام ليس له مخصوص انتهى وفي الجواب بحث والسؤال وادعاء النسخ
في حقهما بحث لان قتل قاطع الطريق والباغي بحق والنصوص المذكورة في السؤال النصوص الدالة
على تحريم دم مسلم بغير حق كما صرح به فكيف يجاب بان [illegible] منسوخة في حقهما تدبر وما
اصابوا منهم لا دية عليهم ولا كفارة لان الجهاد فرض والغرامات لا تقرن بالفروض كذا
في الهداية قال مولانا الفاضل سعدي افندي آية القصاص توجب القود اذا اصابوا منهم عمدا
وقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله يوجب الكفارة
والدية اذا كانت الاصابة خطأ والتعليل في مقابلتهما ليس لا يقبل في الوجه انتهى
ويكره اخراج النساء والمصاحف في سرية لا يؤمن عليها اي على السرية لان فيه تعريضهن على الضياع

وبيضة الاسلام مجتمعه للشبه المعنوي بينها وبين بيضة النعامة وغيرها لانه مكان مجتمع الاولاد

ح

والمصحف وتعريضه للاستخفاف فانهم يستخفون بها مغايظة للمسلمين وقد [ذكر] النبي
صلى الله عليه وسلم لا تسافروا بالقرآن رواه ابن عمر رضي الله عنه لكن هذا محمول على ما اذا كانت
سرية لا يؤمن عليها وقال ابو الحسن الكرخي كان في ابتداء الاسلام حين قلت المصاحف كيلا تنقطع
عن ايدي الناس واما الان فقد كثرت فلا بأس باخراجها وكذا العجائز والاكثر حمله على ما ذكرنا
هو الصحيح ثم ان السرية من خمسة انفس الى ثلثمائة او اربعمائة كذا في القاموس وقد
المعرب ولم يرد في تحديدها نص ومحصول ما ذكر محمد في السير ان التسعة فما فوقها سرية والثلثة
والاربعة ونحو ذلك طليعة لا سرية وما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث أُنيساً وحده
بحاجة ذلك انتهى وقال صاحب النهاية السرية عدد قليل يسيرون بالليل ويكمنون بالنهار وعن ابي
حنيفة اقل السرية مائة وقال محمد في السير الكبير افضل ما يبعث في سرية ادناه ثلثة ولو بعث دون
جاز وقال الحسن بن زياد اقل السرية اربعمائة واقل الجيش اربعة آلاف انتهى لا ان عسكر يؤمن
عليه اي على العسكر يعني اذا كان عسكرا عظيما يؤمن عليه لا يكره اخراج النساء والمصاحف فيه لان
الغالب فيه هو السلامة والغالب كالمتحقق ولا يكره دخول مستأمن اليهم بمصحف ان كانوا يوفون
العهد يعني لو دخل مسلم اليهم بامان فلا بأس ان يحمل معه المصحف ان كانوا يوفون بالعهد لان الظاهر
عدم التعرض ونهي عن الغدر وهو الخيانة ونقض العهد والغلول وهو السرقة من المغنم والمثلة
اي ان يجدع انفه او يقطع عضوه لقوله عليه السلام لا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا والمثلة
في قصة العرنيين منسوخة بالنهي المتأخر روى عمران بن الحصين رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
ما قام فينا خطيبا بعد المثلة بالعرنيين الا كان يحثنا على الصدقة وينهانا عن المثلة فتخصيصه بالذكر
في كل خطبة دليل على تأكد الحرمة ونهي عن قتل امرأة او غير مكلف يعني صبيا او مجنونا او شيخ
فان او اعمى او مقعد او اقطع اليمنى لقوله صلى الله عليه وسلم لا تقتلوا شيخا فانيا ولا طفلا ولا
صغيرا ولا امرأة ولان المبيح للقتل هو الحراب ولا يتحقق منهم ولهذا لا يقتل يابس الشق
وهو المفلوج والمقطوع يده ورجله من خلاف وكذا في مختلف الشيخ الثاني ومعتوه

الامر

الامر لا يبيح عنده هو الكفر والحجة عليه ما روينا وما ذكرنا الا ان يكون احدهم قادرا على القتال او ذا
رأي في الحرب او ذا مال يحثه اي يبذل المال على القتال او ملكا لتعدي ضرره الى العباد وقد صح
ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل دريد بن الصمة وكان ابن مائة وعشرين سنة وفي رواية ابن مائة
وستين سنة لانه كان صاحب رأي ونهي الابن عن قتل ابيه الكافر لقوله تعالى وصاحبهما في الدنيا معروفا
نزل في الابوين الكافرين وليس من المعروف ان يقتلهما وقد روي ان حنظلة بن ابي عامر استأذن
النبي صلى الله عليه وسلم في قتل ابيه الكافر فلم يأذن له وان عبد الله بن ابي بن سلول كان رأس المنافقين
وكان ابنه مخلصا يقال له عبد الله ايضا فاستأذن النبي صلى الله عليه وسلم في قتل ابيه فلم يأذن له
بل يأبى الابن منه ليقتله غيره لان المقصود يحصل بغيره فلا حاجة الى اقتحامه المأثم الا ان
قصد الاب قتله ولا يمكن للابن دفعه الا بالقتل فلا بأس في قتله لان مقصوده الدفع عن نفسه الا
ترى انه لو شهر الاب المسلم سيفه على ابنه ولا يمكنه دفعه الا بقتله يقتله فهذا اولى كذا في النهاية
والكافي وسائر الوالدين من ذي الرحم فلا بأس بقتله بخلاف الكافر وامان الخوارج واهل البغي
لكن ذي رحم محرم كالاب وامان البغي في كفرها فان البداية بالشهود شرط فلو كان الشاهد هو الولد
فلا بأس بان يرمي ولا يقصد قتله كذا في النهاية ويجوز صلحهم ان كان الصلح مصلحة لنا
لقوله تعالى وان جنحوا للسلم فاجنح لها ووادع رسول الله اهل مكة عام الحديبية على ان يضع
الحرب بينه وبينهم عشر سنين وكان في ذلك نظر للمسلمين لمواطأة كانت بين اهل مكة وبين
اهل خيبر ولان الموادعة جهاد معنى ان كانت خيرا للمسلمين بان كان لهم ضعف وللكفار
شوكة لانهم يستعدون ويتأهبون للقتال ثم يقاتلون فصار له حكم القتال بخلاف ما اذا لم تكن
المصالحة خيرا لانه ترك الجهاد صورة ومعنى قال صاحب العناية واعترض بان قوله تعالى وان
جنحوا للسلم ليس مقيدا بالمصلحة فكان الاستدلال به مخالفا للمدعى اجيب بان هذه الآية
محمولة على ما اذا كانت المصالحة مصلحة للمسلمين بدليل آية اخرى وهي قوله تعالى ولا تهنوا وتدعوا
الى السلم وانتم الاعلون وبدليل الآيات الموجبة للقتال والا لزم التناقض ان يصار الى

مطلب
لو شهر الاب المسلم سيفه
على ابنه ولا يمكنه دفعه
الا بقتله يقتله

بالقتال مخالف لموجب الامر بالمصالحة فلا بد من التوفيق بينهما بما ذكرنا وههنا ابحاث ذكرها مولانا الاكمل افندي في تعليقاته على الهداية ان شئت فراجعها ويجوز اخذ ماله لا طلبا اي لاجل الصلح ان كان له به اي باخذ المال حاجة لانه لما جاز عقد المصالحة بلا اخذ مال فمع اخذه اولى وكل هذا اذا كان بالمسلمين حاجة وان لم يكن لم يجز وهو اي ذكرها لماخوذ كالجزية في مصارفها لانه ماخوذ بقوة المسلمين كالجزية وهذا في الذي ان كان قبل النزول بساحتهم بان ارسلوا رسولا لانه في معنى الجزية كونه ماخوذا بغير قتال وهو الفيء اي الغنيمة فيخمس ويقسم باقي بينهم لو كان بعد ان يعم نزول بساحتهم لانه يكون ماخوذا بالقهر معنى ودفع المال منا ليصالحوا لا يجوز لان فيه الحاق الدنية وفي الحديث ليس للمؤمن ان يذل نفسه الا لخوف الهلاك لان دفعه باي طريق امكن واجب يعني ان المشركين لما احاطوا بالخندق وصار المسلمون الى ما اخبر الله عنهم بقوله هنالك ابتلي المؤمنون وزلزلوا زلزالا شديدا بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى عيينة بن حصين والحارث بن عوف وهما قائدا غطفان وطلب منهما ان يرجعا بمن معهما على ان يعطيهما كل سنة ثلث ثمار المدينة فابيا الا النصف فلما حضر رسلهما ليكتبوا بين يدي رسول الله صلى الله عليه وسلم قام سيدا الانصار سعد بن معاذ وسعد بن عبادة فقالا يا رسول الله ان كان هذا عن وحي فامض بما امرت به وان كان رأيا رأيته فقد كنا نحن وهم في الجاهلية لم يكن لنا ولا لهم دين وكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة الا بشرى او قرى فاذا اعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم ثمار المدينة والله لا نعطيهم الا السيف فقال عليه السلام ما اصنع ذلك الا اني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحد وكالبوكم من كل جانب فاحببت ان ادفعهم عنكم فان ابيتم ذلك فانتم وذاكم فقال السعدان للرسل اذهبوا فلا نعطيكم الا السيف فلما كان ذلك فقد مال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى الصلح في الابتداء لما احس الضعف بالمسلمين وحين رأى القوة فيهم بما قال له السعدان امتنع عن ذلك ويصالح المرتدين بدون اخذ مال منهم حتى ينظروا في امرهم لان الاسلام مرجو منهم فجاز تأخير قتالهم طمعا في اسلامهم ولكن لا يجوز اخذ المال منهم لانه اخذ الجزية منهم على الردة وتقريرهم عليها

لا يجوز كذا في الكافي قال مولانا سعدي افندي وفيه بحث فان المصالحة معهم يكون الزمان معتنى فلو اخذ منهم الاذن ... كيف يكون تقريرا لهم وان اخذ مال منهم لا يرد لانه مال غير معصوم وفي الرد عليهم معونة لهم على القتال ووقع في بعض النسخ واهل الذمة ان نقضوا العهد كالمرتدين يعني ويصالح اهل الذمة ان نقضوا العهد لانهم ان نقضوا صاروا كغيرهم من اهل الحرب فيجوز اخذ المال منهم لانه يجوز تقريرهم بالجزية فيجوز اخذ المال منهم مصالحة بخلاف المرتدين وعبدة الاوثان من العرب كالمرتدين في المصالحة لانه لا يقبل منهم الا الاسلام او السيف وكذا اهل البغي لكن ان اخذ منهم مال يرد اليهم اذا وضعت الحرب اوزارها لانهم مسلمون ويكره لامير الجيش او قائد من قواد المسلمين ان يقبل هدية اهل الحرب فيختص بها بل يجعلها فيئا للمسلمين لانه انما اهدي له بمنعة المسلمين لا لنفسه كذا في الاختيار ثم ان تم قبح ينبذ يعني لو صالحهم الامام ثم رأى النبذ اي نقض العهد انفع نبذ اي نقض مرسلا خبر النقض اليهم لما روي انه عليه السلام نقض الموادعة التي بينه وبين اهل مكة لكن لا بد من اعلامهم واعتبار مدة يبلغ خبر النبذ فيتمكنوا من جمع عسكرهم لئلا يكون غدرا بهم ثم قال صاحب ... النبذ الشيء من يده طرحه ونبذ العهد نقضه وهو من ذلك لانه طرح له بقول المغرب فعلى هذا يكون قوله ينبذ بمعنى يرسل خبر النقض مجازا غايته انه يكون من باب التضمين فيكون معناه وينقض مرسلا اليهم خبر النقض اي يرسل خبر النقض ناقضا اليهم على ما هو القاعدة في التضمين وقد ذكرنا في الاول والنفي ... ويبدأ بقتال من بدأ منهم بخيانة قوله فقط ولا يقاتل من لم يظهر منه خيانة وان كان باتفاقهم او باذن ملكهم قوتل الجميع بلا نبذ يعني بلا ارسال خبر النقض اليهم والحاصل ان البداءة وصاحب الكافي وان بدءوا بخيانة قاتلهم ولم ينبذ اليهم اذا كان باتفاقهم لانهم صاروا ناقضين للعهد فلا حاجة الى نقضه بخلاف ما اذا دخل جماعة منهم دارنا فقطعوا الطريق حيث لا يكون ذلك نقضا منهم للعهد ولو كان باتفاقهم او باذن ملكهم يكون نقضا للعهد ولا يباع منهم سلاح ولا خيل ولا حديد ولو بعد الصلح لان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع السلاح والخيل من اهل الحرب ولان فيه تقويتهم على قتال المسلمين فيمنع لان مصالحتهم على شرف النقض او لعدم مصالحتهم

وهو ان التضمين ... معنى فعل لازم ... بمعنى فعل ... بلا ... معنا ... بمعنى الاعظم والايراد ... التفسير طريقان ... الاصل ... ما لا ... في تقريرهم ... بهذا ... اصالة ... الصناعة ... الدائر ... كذا

او الانقضاء فكان حربيا وهذا هو القياس في الطعام والثياب الا انا عرفناه بالنص فانه عليه السلام
امر ثمامة ان يمير اهل مكة وهم حرب عليهم والثوب كالطعام كذا في الكافي وان كان الحربي
جاء بسيف فاشترى مكانه قوسا او رمحا او فرسا لم يترك ان يخرجها مكان سيفه وكذلك
ان استبدل بسيفه سيفا خيرا منه وان كان مثله او دونه لم يمنع كذا في البيانية ولا
يجهز اليهم اي لا يبعث التجار اليهم بالجهاز وهو فاخر متاع البيت قال صاحب العناية
والمراد به ههنا السلاح والخيل والحديد فيكون معنى الكلام ولا يباع منهم سلاح ولا خيل ولا
حديد ولا يحملها التجار ايضا اليهم وصح امان حر او حرة كافرا او جماعة او اهل
حصن وحرم قتلهم بامان حر او حرة بقول العتبر الظاهر وحرم بالفساد التنزيهية لنا
فيه قوله صلى الله عليه وسلم المسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم ادناهم اي اقلهم وهو الواحد
كذا في الهداية قال صاحب العناية وانما فسر الادنى ههنا بالاقل احترازا عن تفسير محمد
حيث فسره بالعبد لانه صلح من الدناءة والعبد ادنى المسلمين انتهى ولانه من اهل القتال
فيخافونه اذ هو من اهل المنعة فيتحقق الامان منه لملاقاته محله ثم يتعدى الى غيره ولان
سببه لا يتجزى وهو الايمان وكذا الامان لا يتجزى فيتكامل كولاية الانكاح من اهل القتال
وكذا الخنثى لانها من اهل القتال بالمال وبالنفس اذا كان المنعة لها فيخافونها فينقض
بنقضها الامان الذي هو ازالة الخوف فان كان فيه اي في امان الواحد ضرر نبذ
اليهم اي ارسل خبر النقض اليهم وادب الامام ذكر الولوالجي هذا مبنية على رأي
الامام ولغا امان ذمي او اسير او تاجر عندهم اي عند الكفار اما امان الذمي فلانه
متهم بهم وكذا لا ولاية له على المسلمين واما الاسير والتاجر فلانهما مقهوران تحت ايديهم
فلا يخافونهما والامان يختص بمحل الخوف ولانهما يجبران عليه فيعرى الامان عن المصلحة ولانهم
كلما اشتد الامر عليهم يجدون اسيرا او تاجرا فيتخلصون بامانه فلا ينفتح باب الفتح وكذا امان
من اسلم ولم يهاجر الينا لانه مقهور تحت ايديهم ايضا فيكون على الاختلاف المذكور فيبطل الامان

ع

مصلحة او مجنون لانه لا يعقل ولا يصح امانه او صبي او عبد غير ماذونين بالقتال قالوا
الصبي اذا لم يعقل يبطل امانه كالمجنون بالاتفاق وان عقل وان كان محجورا عن القتال لم يصح
امانه عند ابي حنيفة وان كان ماذونا فالاصح انه يصح امانه بالاتفاق واما العبد فان
كان محجورا عن القتال لم يصح امانه ايضا عند ابي حنيفة وان كان ماذونا صح امانه بالاتفاق
وعند محمد يجوز امانهما اي امان الصبي العاقل المحجور عن القتال والعبد المحجور عنه لقوله عليه السلام
امان العبد امان رواه ابو موسى الاشعري وقوله عليه السلام امان العبد والمرأة والصبي جائز وله
ولابي حنيفة ان كل واحد منهما محجور عن القتال فلا يصح امانه لانهم لا يخافونه فلا يلاقي الامان
محله فاذن في القتال لان الخوف منه متحقق وابو يوسف معه اي مع محمد في رواية الكرخي واعتمد
عليها القدوري ومع ابي حنيفة في رواية الطحاوي وهو الظاهر عنه واعتمد عليها صاحب الكنز

باب الغنائم وقسمتها

والغنائم جمع الغنيمة وهو اسم لما يؤخذ من الكفرة بالقهر والغلبة والحرب قائمة وحكمها ان تخمس والباقي بعد الخمس للغانمين خاصة ما اي بلدة فتح الامام عنوة
اي قهرا هكذا فسرها صاحب الهداية وقال صاحب العناية هو اليسير لغة لان عنوة من عنا يعنو
عنوا اذا ذل وخضع وهو لازم وقهر متعد بل يكون هذا تفسيرا باللازم لان من الذلة يلزم القهر او اللازم
من الفتح بالذلة القهر انتهى فهو بالخيار ان شاء قسمه بين المسلمين والخمس لاربابه في قسمته
راجع الى البلدة وتذكير الضمير بناء على لفظ عوضه كما قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر حين فتحه
عنوة او اقر اهله عليه ووضع الجزية عليهم اي على اهل البلدة ووضع الخراج على اراضيهم هكذا
فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق بموافقة الصحابة فان قيل قد خالفه في ذلك جماعة من الصحابة
كبلال واصحابه اجيب بانه لم يحمد من خالفه حتى دعا عليهم عمر على المنبر فقال اللهم اكفني بلالا
واصحابه فما حال عليهم الحول الا ماتوا جميعا فكان ذلك اجماعا في القسمة بين المسلمين واقرار اهله
عليه فيه فيتخير الامام ولقائل ان يقول لا نم ان احدا من الصحابة بل اكثرهم يصير قدوة على من
ما فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا لم يصر الا مقارنا للاجماع والخلاف عنه وجهين احدهما

صلى الله عليه وسلم اذا لم يعلم انه عليه السلام على اي وجه فعله يحمل على ادنى منازل افعاله وهو الاباحة في كشف
العمل لا محالة فاذا اظهر دليل لصحابي يجاز ان يعمل بحكمه والظاهر ان عمر رضي الله عنه ما فعل ذلك من
تلقاء نفسه بل ظهر له دليل واقله الاقتداء بتقرير انه عليه السلام فعل ذلك وهو ما فعل ما فعل مستنبطا
من قوله تعالى فالذين جاؤوا من بعدهم بعد قوله تعالى وما افاء الله على رسوله من اهل القرى فلله وللرسول
ولذي القربى فيكون ثابتا باشارة النص وهو يفيد القطع فيكون الواجب احدهما فعل
صلى الله عليه وسلم احدهما وعمر رضي الله عنه فعل الاخر وقيل في التوفيق بينهما ان الاولى هو الاول
عند حاجة الغانمين كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم فانه كان عند حاجة المسلمين والثاني عند عدم الحاجة
كما فعل عمر رضي الله عنه كذا في العناية قال صاحب الهداية هذا الخيار في العقار واما المنقول المجرد
فلا يجوز المن بالرد عليهم لانه لم يرد به الشرع انتهى وانما قيد المنقول بالمجرد لانه يجوز المن عليهم
في المنقول بطريق التبعية بالعقار الا ترى ان صاحب الهداية قال بعد هذا وان من عليهم
بالرقاب والاراضي يدفع اليهم من المنقول بقدر ما يتهيأ لهم العمل ليخرج عن حد الكراهة قال
صاحب العناية ومعناه ما قال الامام التمرتاشي فان من عليهم برقابهم واراضيهم
النساء والذراري والاموال الجان وكره ذلك لانهم لا ينتفعون بالاراضي بغير عمل ولا
بغير ما يكون لهم يعيشون به الا ان يدفع لهم ما يمكنهم به العمل في الاراضي انتهى وقتل الاسارى
لانه عليه السلام قتل ... عليه السلام قتل عقبة بن ابي معيط والنضر بن الحارث بعد ما صار في
يده وقتل بني قريظة بعد ثبوت اليد عليهم ولان فيه حسم مادة الفساد او استرقهم لان فيه دفع
شرهم مع وفور منفعته لاهل الاسلام او تركهم احرارا ذمة للمسلمين اي ذوي ذمة لما بينا
من فعل عمر رضي الله عنه بسواد العراق واسلامهم لا يمنع استرقاقهم ما لم يكن الاسلام قبل الاخذ
لانعقاد سبب الملك قبل الاسلام وان اسلموا قبل الاخذ لم يجز استرقاقهم لانه لم ينعقد سبب الملك
قبل الاخذ ولا يجوز ردهم الى دار الحرب لان فيه تقوية للكفرة على المسلمين بعودهم حربا علينا
ولا يجوز المن عليهم يعني لا يجوز الانعام عليهم بان يتركهم مجانا من غير استرقاق ولا ذمة ولا

بفدا

بفدا خلافا للش فانه يقول لقد من رسول الله صلى الله عليه وسلم على بعض الاسارى يوم بدر ولنا قوله تعالى فاقتلوا
المشركين حيث وجدتموهم ولانه بالاسر والقهر يثبت حق الاسترقاق فيهم للغانمين فلا يجوز اسقاطه
بغير منفعة وعوض كسائر الاموال المغنومة وما رواه من المن فهو منسوخ بما تلونا وكذلك قوله تعالى
فاما منا بعد واما فداء لان سورة البراءة اخر ما نزلت وقد تضمنت وهي تشتمل على كل التوقيع
فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم فكان ناسخا لما تقدم ولما تمسك به بقوله قد اجمعوا على انه
يخص من عمومه الذمي والمستامن فجاز ان يخص منه الاسير قياسا عليهما والجواب ان قياس الاسير
على الذمي فاسد لوجود الذمة في الذمي دون الاسير وهي مناط وكذا على المستامن لعدم استحقاق رقبته
ولا يجوز الفداء بالمال لان فيه تقوية بالكفرة على المسلمين ايضا وقيل لا باس به اي بالفداء
بالمال عند الحاجة اليه اي الى اخذ المال وهو قول محمد في السير الكبير استدلالا باسارى بدر ولنا قوله
لولا كتاب من الله سبق الاية روي ان النبي صلى الله عليه وسلم لما فادى الاسارى باخذ المال يوم بدر عاتبه الله تعالى
بقوله ولولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما اخذتم عذاب عظيم فجلس صلى الله عليه وسلم وابو بكر يبكيان لما ان
فاداه النبي عليه السلام باشارة ابي بكر مع انه نهاهما عمر رضي الله عنه فقال النبي صلى الله عليه وسلم
لو نزل من السماء عذاب ما نجا منه الا عمر ويجوز الفداء بالاسارى اي باسارى المسلمين عندهما
وهو قول الثلاثة لان فيه تخليص المسلم وهو اولى من قتل الكافر والانتفاع به ولا يجوز عند ابي حنيفة
لان فيه معونة الكفرة لانه يعود حربا علينا ودفع شر حرابه خير من استنقاذ الاسير المسلم لان
الاسير المسلم اذا بقي في ايديهم كان ابتلاء في حقه غير مضاف الينا والاعانة بدفع اسيرهم اليهم
مضاف الينا قال صاحب العناية وجعل في السير الكبير قولهما اظهر الروايتين عن ابي حنيفة وتذبح
مواشي جمع ماشية وهي الابل والبقر والغنم شق نقلها وتحرق ولا تعقر وقال الشافعي
يتركها لانه عليه السلام نهى عن ذبح الشاة الا للماكلة ولنا ان ذبح الحيوان يجوز لغرض صحيح
ولا غرض اصح من كسر شوكة الاعداء ثم تحرق بالنار لينقطع منفعته عن الكفار وصار
كتخريب البنيان بخلاف التحريق قبل الذبح لانه منهي عنه وبخلاف العقر لانه مثلة ويترك

[illegible]

والصبيان اللاتي يشق نقلها في ارض حربة حتى يموتوا جوعاً كيلا يعودوا حرباً علينا لان النساء يقع بهن
التناسل والصبيان يبلغون فيصيرون حرباً علينا ولهذا قالوا اذا وجدوا حيات في دار الحرب حيث لا
ينزعون حمة العقارب وانياب الحيات دفعاً للضرر عنهم ولا يقتلونها لئلا ينقطع نسلهم وفيه
منفعة للكفار وقد امرنا بقصدها كذا في الاختيار ويحرق سلاح يشق نقله لئلا يصل اليه
ايديهم فيتقووا به وما لا يحترق منه يدفن في موضع لا يقف عليه الكفار ابطالاً للمنفعة
عليهم ولا يقسم الامام غنيمة في دار الحرب حتى يخرجها الى دار الاسلام وقال الشافعي يقسم
قال صاحب الهداية واصله ان الملك للغانمين لا يثبت قبل الاحراز بدار الاسلام عندنا وعنده
يثبت ويبتني على هذا الاصل عدة من مسائل ذكرناها في الكفاية بتوفيق الله وقال شيخ [illegible] منها
جواز القسمة بدار الحرب عنده وعدم جوازها عندنا ومنها لو مات واحد من الغزاة قبل الاحراز
بدارنا لا يورث نصيبه عندنا خلافاً له ومنها لو لحقهم مدد بعد الهزيمة قبل الاحراز شاركهم
المدد في الغنيمة عندنا خلافاً له ومنها ان الامام اذا باع شيئاً من المغنم او باع واحد من
الغزاة قبل الاحراز لا يصح عندنا خلافاً له ومنها انه لو استولد واحد جارية من المغنم قبل
الاحراز فولدت ولداً فادعاه يثبت نسبه وتصير الجارية ام ولد له عنده وعندنا لا يثبت ويجب
العقر ولكن لا يجب الحد لوجود سبب الملك ويقسم الجارية والولد والعقر بين الغانمين ومنها لو اتلف
واحد شيئاً من المغنم قبل الاحراز لا يضمن عندنا خلافاً له وجه قول الشافعي انه روي ان النبي
صلى الله عليه وسلم قسم غنائم خيبر واوطاس وبني المصطلق في ديارهم وان سبب الملك الاستيلاء اذا
ورد على مال مباح كما في الصيود ولا معنى للاستيلاء سوى اثبات اليد وقد تحقق لان المسلمين
اثبتوا ايديهم اذ الكلام فيما اخذوا اموالهم وقتلوهم وهزموهم ولنا ان النبي عليه السلام
انه عليه السلام نهى عن بيع الغنيمة في دار الحرب ومتى حرم البيع حرمت القسمة لان فيها معنى البيع
لاشتمالها على الافراز والمبادلة لا محالة وان الاستيلاء لم يوجد فلا يثبت الملك هنا
لانه اثبات اليد الحافظة والناقلة وقد عدمت الناقلة لقدرتهم على استنقاذها [illegible]

والظاهر

حمة كتيبة ابن العقارب

الكلام

والظاهر وجود قدرتهم اذ الدار دار الحرب لانه انما تضاف الدار اليهم او الينا باعتبار
القوة ولما بقيت هذه البقعة منسوبة اليهم دل على ان القوة فيها لهم والقدرة على الاسترداد
ثم ثبوت ايدي المسلمين تحقيقاً اذا فتحوا البلدة لانها تصير دار الاسلام بفتحها واجراء
احكام الاسلام فيها فلما فتح البلدة كان احرازاً بدارنا وفي الهداية وشرح وفي الكافي
هنا اصل فات وحمولة واحوجت ان يشق فلا نعلمها الا الايداع ثم يرد يعني لو لم يجد قسمة
الامام الغنائم في دار الحرب لا يحل شيء الا للايداع يعني اذا لم يكن للامام حمولة يحمل عليها
الغنائم جاز ان يقسمها بين الغانمين قسمة ايداع ويحمل ليحملوها الى دار الاسلام فاذا اخرج ح
الى دار الاسلام يرد كل منهم وديعته اليه ثم يقسمها قال صاحب الهداية وصاحب الكافي هكذا
ذكر في المختصر ولم يشترط رضاء الغانمين وهو رواية السير الكبير والجملة ان الامام اذا وجد في المغنم
حمولة يحمل الغنائم عليها لان الحمولة والمحمول لهم ومع منظر حمل فتهم على قيمهم وكذا لو كان في بيت المال فضل
حمولة لانه مال المسلمين اعد لحاجتهم ولو كان للغانمين او لبعضهم فان طابت نفوسهم بان يحمل
ذلك عليها يحمل عليها وان لم يطب نفوسهم لم يكرههم على ذلك في رواية السير
الصغير وفي رواية السير الكبير يكرههم على ذلك لانه دفع الضرر العام بتحمل ضرر خاص ولا تباع قبل
القسمة لما ذكرنا والمقاتل والردء بكسر الراء المهملة وسكون الدال المهملة العون سواء في الغنيمة
لاستوائهما في السبب وهو مجاوزة الدرب عندنا وشهود الوقعة عنده وكذا اذا لم يقاتل
لمرض وغيره لما ذكرنا من المشاركة في السبب وكذا المدد لحقهم قبل احرازها اي احراز الغنيمة
بدارنا يعني يشاركه المدد فيهم في الغنيمة لان ابا بكر كتب عمر رضي الله عنه الى سعد بن ابي وقاص
ثمانية الاف فيهم لما انقضاء القتال وهذا ابتناء على ما مر من الاصل المتقدم من ان السبب
الملك عنده هو الاخذ والملك يثبت به وعندنا ان السبب هو الاحراز فاذا شارك المدد في
الاحراز شاركوهم في الغنيمة لتأكد الحق به كما لو التحقوا بهم في حالة القتال وانما ينقطع
المشاركة او بقسمة الامام في دار الحرب او ببيعه الغنائم فيها لان بكل منهما يتم الملك فينقطع
بالاحراز ثم

وقسمة رسول الله غنائم بني المصطلق واوطاس وبني المصطلق في ديارهم هذا القتال صح

خلافا للشافعي رح

والمراد بالدرب البرزخ الحاجز بين الدارين دار الاسلام ودار الحرب

شركة محمد كذا في الهداية يقول الفقير فيه بحث ظاهر لانه قد ذكروا ان الامام لو قسمها في دار الحرب
ولا يبيعها قبل القسمة فكيف يقال انما ينقطع المشاركة بالاحراز او بقسمة الامام في دار الحرب
او ببيعه الغنائم فيها فهل هذا الا تناقض ويمكن التخلص عنه بما ذكره صاحب البناية في شرح
قول صاحب الهداية ولا يجوز بيع الغنائم قبل القسمة في دار الحرب وفي هذا اذا باع الامام
صح لانه مجتهد فيه فعلم بهذا ان المراد بقوله لا يجوز بيع الغنائم الكراهة لا نفي ترتب الاحكام
فكون مراده ينقطع شاركة محمد بالاحراز او بقسمة الغنائم في دار الحرب او بيعها وان
كانت القسمة في دار الحرب وبيعها فيها مكروهين تدبر ولو فتح العسكر بلدا من بلاد دار الحرب
واستظهروا عليهم لحقهم مدد لم يشاركوهم لانه صار من بلاد الاسلام فصارت الغنيمة محرزة
بدار الاسلام فلا يشاركونهم فيها وقال صاحب الهداية والفرق بين المرتد ومحمد ان الاول
فعل بعض مفعوله من ردته عصمي عنه فهو ظلم ما بعده به وان لم يقاتل والثاني فعل
فلا علي ابي محمد المعاون الذي اعاننا وصار مددا لنا لا نحتاج قاتل فاله وقال محمد كان
كان معينا عند المجاوزة والثاني عامه يلحق بنا في دار الحرب انتهى وقال مولانا الفاضل
لوصلي والفرق بينه وبين محمد بعد اشتراكهما في عدم تمام ان الرد لانا فدفعنا
نصرا لعدو عن الغزاة لكثرة سواد الغزاة في صواحيهم وتبقيتهم في شاهد القتال الصفين فاد
الحاجة اليه يقاتل وانفصاله عنهم في بعض الاوقات لا يخلو عن حكمة معتبرة عندهم واما
محمد فلا يعتبر الا قرد قولا عنهم ولكن يجوز ان يلحقهم قبل انقضاء الحرب وبعد انتهى يقول
الفقير بالتأمل ما ذكره صاحب الهداية وما ذكره مولانا لو صلي ما مر لا فرق بينهما الا في الصلاة
تدبر ولا حق فيها اي في الغنيمة لسوقي لم يقاتل لان قصده التجارة لا اعزاز الدين
وارهاب العدو الا ان يقاتل فله السهم وقال الشافعي يسهم له في قول لقوله صلى الله عليه وسلم
الغنيمة لمن شهد الوقعة ولانه وجد الجهاد بتكثير السواد قلنا هذا الحديث موقوف على
عمر رضي الله عنه ومثله ليس بحجة عنده لانه لا يرى تقليد الصحابي فكيف يحتج علينا

بان عند بعض اصحابنا ايضا وهو شيخ ابو الحسن الكرخي لا يجوز تقليده فيما يدرك بالقياس كذا في السابقة
او يأول بان مراده ان الشاهد بها على قصد القتال ولا حق فيها لمن مات في دار الحرب قبل الاحراز بدار
بعد الاحراز يورث نصيبه لما ذكرنا ان الارث يجري في الملك ولا ملك قبل الاحراز انما الملك بعد
وقال الشافعي من مات بعد استقرار الهزيمة يورث نصيبه لقيام الملك فيه على ما بينا وينتفع فيها اي
الغنيمة بلا قسمة بالسلاح اي السلاح الذي في الغنيمة والركوب واللبس ان احتيج فيه
للثلاثة جميعا يعني ان احتاج الى السلاح بان لم يجد سلاحا اخر او احتاج الى دابة الغنيمة
او ثوبها بان لم يجد دابة اخرى او ثوبا اخر يجوز استعمال سلاحها وركوب دابتها ولبس
ثوبها حتى لو قاتل بسلاح الغنيمة لصيانة سلاحه او ركبها لصيانة دابته او لبس لصيانة
ثوبه لا يجوز وينتفع بالعلف والحطب والدهن والطيب مطلقا اي سواء وجد الاحتياج
او لا قال صاحب الهداية وبعض مشايخنا في مختصر ارسل ولم يقيد بالحاجة وقد شرطها محمد
في رواية السير الصغير ولم يشترطها في رواية السير الكبير وعن هذا قال وقيل ان احتيج
ينتفع بالاشياء المذكورة وان لم يحتج لم ينتفع وجه الرواية الاولى قوله عليه السلام في طعمة
خيبر كلوها واعلفوها ولا تحملوها وان الحكم يدور على دليل الحاجة وهو كونهم في دار الحرب
لان الغازي يتعذر عليه حمل الطعام وعلف الدواب الى دار الحرب مدة الذهاب والمكث في
الاياب وميرة منقطعة فلو لم يجز التناول لضاق الامر على الغزاة بخلاف السلاح والدواب
لانه يستصحبها فلم يوجد دليل الحاجة وربما يحتاج اليها حاجة بان ينكسر سيفه او يموت
دابته مثلا فاعتبرنا حقيقة الحاجة فيها ووجه الرواية الثانية انها مشتركة بين الغانمين
فلم يبح الانتفاع بها للبعض بلا حاجة كما في الثياب والدواب لا ينتفع بالبيع اصلا
لانعدام الملك قبل الاحراز ولا التمول اي اتخاذ الغنيمة مالا وقنيته لنفسه قال صاحب
الغاية في شرح قول صاحب الهداية ولا يجوز ان يبيعوا شيئا من ذلك ولا يتمولونه اي لا
يجوز ان يبيعوا بالذهب والفضة ولا يتمولونه اي لا يبيعونه بالعروض ولا بعد الخروج

اي ولا ينتفع بها بعد الخروج من دار الحرب قبل القسمة لعدم الحاجة اذ الضرورة قد انتفت بل يرد
ما فضل مما كان ينتفع به من العلف والطعام ونحوهما الى الغنيمة بعد الخروج الى دار الاسلام
لزوال حاجته ودليل الحاجة وكلمة بل هنا للترقي اي لا ينتفع بها بعد الخروج بل عليه ان يرد
ما فضل الى الغنيمة فيدل على انه لا يجوز الانتفاع بها بعد الخروج الى دار الاسلام قطعا
حتما وان انتفع به اي بما فضل بعد الخروج رد قيمته الى الغنيمة وهذا ادل دليل على ان لا يجوز
الانتفاع بها بعد الخروج وان باعه رد ثمنه اليها ايضا لانه بدل عين كانت للغانمين وان قسمت
الغنيمة قبل الرد اي قبل رد ما فضل تصدق به لو كان غنيا على تقدير ان يكون باقيا
وتصدق بقيمته لو كان هالكا ولو كان فقيرا ينتفع به ولا شيء عليه ان هلك ومن اسلم
منهم احرز نفسه الكرة قيل احرز اي اخذ الحرز اياه احرز نفسه لان الاسلام ينافي ابتداء
الاسترقاق لانه يقع جزاء للاستنكاف عن عبادة ربه فانه لما استنكف عن عبودية ربه جازاه
الله بان صيره عبد عبده ولما كان مسلما وقت الاستيلاء لم يوجد شرط الاسترقاق
وهو الاستنكاف فلا يوجد المشروط وطفله اي احرز طفله لانه مسلم باسلامه ايضا وكل
مال هو معه اي في يده لقوله صلى الله عليه وسلم من اسلم على مال فهو له اي مع ماله وكذا يحرز عنه ما
ولانه سبقت يده الحقيقية يد الظاهرين عليه او وديعة عند مسلم او ذمي لانها
في يد صحيحة اذ يد المودع كيد المودع لانه عامل له في الحفظ و... عقاره اي عقار من اسلم
منهم قبل اخذ فيء اتفاقا من علمائنا وقال الشافعي هو له لانه في يده فصار كالمنقول
ولنا ان العقار في يد اهل الدار وسلطانها اذ هو من جملة دار الحرب فلم يكن في يده حقيقة
وقيل فيه اي في العقار خلاف محمد وابي يوسف في قوله الاول يعني قال بعضهم هذا قول
ابي حنيفة وقول ابي يوسف الاخر وفي قول محمد وقول ابي يوسف الاول العقار كغيره من الاموال
بناء على ان اليد حقيقة لا تثبت على العقار عندهما وعند محمد وهو قول ابي يوسف اولا تثبت
وولده الكبير وزوجته وحملها وعبده المقاتل وماله مع حربي بغصب او وديعة فيء لانها

ولد

حملها
ولد الكبير فلانه كافر حربي ولا تبعية له واما زوجته فلانها كافرة حربية لا تتبع في الاسلام وكذا
فلان الشافعي هو يقول ان حملها مسلم تبعا لابيه كالولد المنفصل فيسلم لا يسترق ولنا انه
جزؤها فيرق برقها الا يرى انه لا يستثنى الجنين من اعتاق الام كما لا يستثنى سائر اطرافها
فكما ان الحمل لا يصير عند اعتاق الام مستثنى بحال فكذا في الاسترقاق لا يصير الجنين مستثنى بعد
ثبت الرق في الام بخلاف الولد المنفصل لانه حر لانعدام الجزئية عند ذلك وقوله انه مسلم تبعا
قلنا انه مسلم لكن يجوز محل التملك تبعا لغيره كما اذا تزوج مسلم امة الغير يكون الولد رقيقا تبعا للام
وان كان مسلما باسلامه واما عبده المقاتل فلانه لما تمرد على مولاه خرج من يده وصار تبعا لاهل
دار واهل الدار فيء وعبده لم يقاتل فليس بفيء لانه تبع له واما ماله مع حربي بغصب او
وديعة فلان يد الحربي ليست بمحترمة واعترض عليه بان ما قام مقام غيره فانما يعمل بوصف
الاصل لا بوصف نفسه كالتراب مع الماء في التيمم وقد كان يد الحربي هنا مقام يد مسلم كان ينبغي
ان يكون يده كيد مسلم محترما نظرا الى مسلم لا غير محترم نظرا الى الحربي واجيب بان العمل بوصف
الاصل انما يكون اذا لم يوجد معارض وهنا وجد معارض وهو الاباحة الاصلية وكذا
ماله مع مسلم او ذمي بغصب عند ابي حنيفة خلافا لهما لان نفسه لما عصم بالاسلام يعصم ماله
تبعا لها وله ان النفس خلقت معصومة في الاصل لكونها بنيان الرب وانما تقومها
لكونها معصومة فاذا زال عنه بالاسلام عملنا بالاصل واما المال فمخلوق للكرم والابتذال
وانما صيرت تقومه اذا كان في يد المالك او يد مودعه وهنا لم يوجد فصار لاستيلائهم على
المباح فصار فيئا وقيل ابو يوسف فيه مع الامام قال صاحب العناية اختلف
نسخ الهداية في هذا الموضع فبعضها وقع هكذا وما كان غصبا في يد مسلم او ذمي فهو فيء
عند ابي حنيفة وقالا لا يكون فيئا قال شمس الائمة كذا ذكر الاختلاف في السير الكبير وذكر في
شرح الجامع الصغير قول ابي يوسف مع محمد فهذا السياق صحيح لان السير الكبير بلفظ
قالا بل السير لابي يوسف فيه ذكر وبعضها وقع هكذا وما كان غصبا في يد مسلم او ذمي فهو فيء

عند ابي حنيفة وقال محمد لا يكون فيئا مالم يرجع اليه كذا ذكر الاختلاف في السير الكبير وذكر في شرح الجامع
الصغير قول ابي يوسف مع قول ابي حنيفة وهو اشكال ايضا لان المذكور في شرح الجامع الصغير
قول ابي يوسف مع محمد وهذا هو الصحيح المطابق لرواية السير الكبير وشرح الجامع الصغير انتهى
ما في العناية بقول الفقير فيكون حاصل الاختلاف ان هذا يكون فيئا عند ابي حنيفة خلافا
لهما في رواية وفي رواية اخرى ان هذا يكون فيئا عند ابي ح وابي يوسف خلافا لمحمد

فصل في كيفية القسمة لما بين احكام الغنائم شرع في بيان كيفية قسمتها
والقسمة عبارة عن جمع النصيب الشائع في مكان معين ان شاء الله تعالى في كتاب القسمة
وقسم الغنيمة يعني يقسم الامام الغنيمة فيخرج خمسها اولا لقوله تعالى فان لله خمسه الاية
الاربعة الاخماس بين الغانمين بالكتاب والسنة والاجماع اما الكتاب فلانه تعالى قال
اعلموا انما غنمتم من شيء الاية اضاف الغنيمة الى الغانمين وهم الغزاة ثم قال فان لله
خمسه فكان بيان ضرورة ان بقية الاخماس للغزاة واما السنة فلان النبي صلى الله عليه وسلم
قسمها بين الغانمين واما الاجماع فلان الاربعة الاخماس تقسم بينهم باجماع الائمة ابا
للحق الى المستحق ثم كيفية القسمة ان يعطى الفارس سهمين والراجل سهما واحدا اي
هذا اي للراجل سهم وللفارس سهمان عند ابي حنيفة وعندهما وهو قول الشافعي
للفارس ثلثة اسهم سهم له وللفرس سهمان فيكون له ثلثة اسهم لما روى ابن عمر رضي الله عنه
ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم للفارس ثلثة اسهم وللراجل سهما ولان الاستحقاق
بالكفاية وكفايته على ثلثة امثال الراجل لانه للكر والفر والثبات وكفاية الراجل
للثبات لا غير ولابي حنيفة ما روى ابن عباس رضي الله عنهما انه اعطى الفارس سهمين
والراجل سهما فتعارض فعلاه فيرجع الى قوله وقد قال صلى الله عليه وسلم للفارس سهمان
للراجل سهم كيف وقد روي عن ابن عمر رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قسم للفارس
سهمين واذا تعارضت روايتاه ترجح رواية غيره اي سلم عن معارضة فيعمل بها ولان

الكر

الكر والفر منه جنسا واحدا فيكون كفاية مثل كفاية الراجل فيفضل عليه بسهم فقط ولانه تعذر اعتبار مقدار
الزيادة لتعذر معرفته فيدار الحكم على سبب ظاهر فللفارس سببان النفس والفرس وللراجل سبب واحد
فكان استحقاق الفارس على ضعف استحقاق الراجل ولا يسهم الا لفرس واحد وعند
ابي يوسف يسهم لفرسين لما روي ان النبي صلى الله عليه وسلم اسهم لفرسين ولان الواحد قد يعيى
فيحتاج الى الاخر ولهما ان البراء بن اوس قاد فرسين فلم يسهم رسول الله الا لفرس واحد ولم
يسهم لصاحب الافراس الا لفرس واحد يوم خيبر ولانه الاستحقاق بالقتال وهو لا يتحقق
الا على فرس واحد وما رواه محمول على التنفيل كما اعطى سلمة بن الاكوع سهمين وهو راجل
لما راى فيه من الاهتمام بامر القتال الا ترى قال في حقه خير رجالنا سلمة بن الاكوع
وخير فرساننا ابو قتادة والبراذين جمع برذون على وزن جردحل الكوذن وجمعه كواذن
وهي خيل العجم وفي الاخرى البرذون فرس تعالى له بالفارسية اسب بالالف فال صاحب
البناية وطلاقها الدواب يقال برذن الرجل برذنة اذا ثقل ومنه اشتقاق البرذون كالعتاق
قال صاحب الغاية العتاق من الخيل كالكتاب بجايبه ايكرامها لان الارهاب مضاف الى جنس
الخيل قال الله تعالى ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم واسم الخيل ينطلق على البراذين
والعراب والهجين والمقرف اطلاقا واحدا والمقرف خلاف العتيق والهجين من الناس الذي امه
امة وقيل الهجين ما يكون ابوه من الكوادن وامه من العراب والمقرف ما يكون ابوه عربيا وامه
من الكوادن قال صاحب البناية وهذا هو الصحيح الا ترى الا ما قال صاحب المغرب الاقراف
ان يكون الام عربية والفحل هجينا قال صاحب القاموس [illegible] قربا بالفساد وفصل الكاف
المقرف محركة من الفرس وغيره ما يداني الهجنة اي امه عربية لا ابوه ولا يسهم لراحلة وهي
التي تحمل عليها الحمل ولا بغل لانهما لا يصلح للكر والفر فصار صاحبهما كالراجل والعبرة
لكونه فارسا او راجلا عند مجاوزة الدرب فينبغي للامام او نائبه ان يعرض
الجيش عند دخول دار الحرب ليعلم الفارس من الراجل فيقسم الغنائم بينهم بقدر استحقاقهم من

١٧ ادس ٩

والراجل ضد الفارس والجمع رجالة ورجال وصحب وركب

برذون ط

علة لكون البراذين كالعتاق

قال صاحب القاموس الكودن الهجنة والكودن الفرس الهجين والبغل والبرذون

جاوزهم الدرب راجلاً فاشترى فرساً بعد المجاوزة فله سهم راجل ومن جاوز فارساً فنفق اي هلك فرسه
فله سهم فارس وهو ظاهر الرواية وروى ابن المبارك عن ابي حنيفة ان له سهم الفارس
في مسئلة الاولى والحاصل ان المعتبر عندنا حالة المجاوزة وعند الشافعي حالة انقضاء الحرب لان السبب
هو القهر والقتال فيعتبر حال الشخص عنده والمجاوزة وسيلة الى السبب فلما تعذر الخروج من السبب
لا يعتبر حال الخروج كونه فارساً او راجلاً فيكون في حال المجاوزة ولنا ان المجاوزة نفسها قتال
لانه يلحق الغيظ بالعدو وخوف ومجاوزة الدرب فرساناً وشوكة يحصل منها لهم الخوف فكان
قتالا اي قتال فاذا وجد اصل القتال فارساً لم يتغير حكمه بتغير احواله بعد ذلك لان ذلك
حالة دوام القتال ولا معتبر بها لانه لا يمكن تعليق الحكم بدوام القتال لان الفارس لا يمكنه
ان يقاتل فارساً دائماً لانه لا بد من ان ينزل في بعض المضايق خصوصاً في شجر او في الحصن او
في البحر ولان الوقوف على حال القتال متعسر وكذا على شهود الوقعة لانه حال التقاء الصفين
فتقام المجاوزة مقام القتال اذ هو السبب المفضي اليه ظاهراً اذا كان على قصد القتال فيعتبر
حال الشخص حال المجاوزة راجلا او فارساً ولو دخل فارساً وقاتل راجلاً لضيق المكان
يستحق سهم الفرسان بالاتفاق ولو باعه اي الفرس قبل القتال او وهبه او آجره او رهنه
فسهم راجل في ظاهر الرواية لان الاقدام على هذه التصرفات يدل على انه لم يكن من قصده بالمجاوزة
القتال فارسا وفي رواية الحسن عن ابي حنيفة انه يستحق سهم الفرسان اعتباراً للمجاوزة
ولو باعه بعد الفراغ من القتال لم يسقط سهم الفرسان وكذا اذا باع في حالة القتال عند
البعض والاصح انه يسقط لان البيع يدل على ان غرضه التجارة فيه الا انه ينتظر عزته
وكثرة الرغبة فيه وكذا لو كان الفرس مريضاً او مهراً لا يقاتل عليه اي على كل واحد من
المريض والمهر لان مجاوزته بفرس لا يمكن عليه القتال دليل على انه لم يكن من قصده
القتال فارسا فله سهم الراجل بقول المغير بقي انه لو كان مريضا بعد المجاوزة لا يستحق
فيه هذا التعليل كيف يكون الحال وذكر انه تعالى انه يستحق سهم الفرسان لانه يكون نظر

احترازعن التاجرية

فرس

نفسه بعد مجاوزة الدرب فانه يستحق سهم فارس وكذا لو كان مريضا بعد المجاوزة في
مهر بضم وسكون الهاء وبالراء المهملة ولد الفرس ولا يسهم لمملوك او مكاتب لان المولى
لا يمكنه من القتال وله منعه والمكاتب بمنزلة العبد لقيام الرق وتوهم العجز يمنعه المولى عن الخروج الى
القتال او صبي او امرأة لانهما عاجزان عنه وروي انه عليه السلام كان لا يسهم للنساء و
الصبيان والعبيد او ذمي لان الجهاد عبادة والذمي ليس من اهلها وقد روي انه عليه السلام
استعان باليهود على اليهود لم يسهم لهم بقول المغير وكلمة او في مثل هذه المواضع في
نفي مجلاها ومنعه بل يرضخ لهم بالضاد والخاء المعجمتين اي يعطي لهم شيئا قليلا من
الغنائم بحسب رأي الامام تحريضا على القتال مع اظهار انحطاط رتبتهم ان قاتلوا او
داوت امرأة الجرحى جمع جريح لانها عاجزة عن حقيقة القتال فيقام هذا النوع من
الاعانة مقام القتال لكن مع اظهار انحطاط الرتبة عن حقيقة القتال او دل الذمي
على عوراتهم اي على سقطاتهم ودل على الطريق بقول المغير وهذا سبب او حل
الطريق بالجملة او تدبير والاصل ان كل من لا يلزمه القتال في غير حالة الضرورة لا يسهم له
لانه ليس من اهله ومن يلزمه القتال في غير حالة الضرورة يسهم له لانه من اهله ولما فرغ من
مواضع الاربعة الاخماس شرع في مواضع الخمس فقال والخمس لليتامى والمساكين وابن
السبيل يعني يقسم الخمس على ثلثة اسهم سهم لليتامى وسهم للمساكين وسهم لابن السبيل
ويدخل فقراء ذوي القربى فيهم بقول المغير افرد ابن السبيل مع جمعية قرينيه اقتفاء لكتاب
الله وافراده فيه مع جمعية قرينيه لا يخلو عن نكتة عظيمة يعلمها من يقدم منهم ذوي القربى
الفؤاد ومعنى الكلام ان ايتام ذوي القربى يدخلون في سهم اليتامى ويقدمون على غير ذوي القربى
من اليتامى ومساكين ذوي القربى يدخلون في سهم المساكين ويقدمون عليهم وابناء السبيل
من ذوي القربى يدخلون في ابناء السبيل ويقدمون عليهم ثم انهم مصارف لا مستحقون
حتى انه لو صرف الى صنف واحد من هذه الاصناف جاز عندنا كما في الصدقات ولا حق فيه

اي في الخمس لاغنيائهم اي لاغنياء ذوي القربى وعندنا يقسم الخمس على خمسة اسهم سهم لرسول الله
في حياته وبعده يصرف سهمه الى الخليفة وسهم لذوي القربى يستوي فيه غنيهم وفقيرهم ويقسم بينهم
للذكر مثل حظ الانثيين ويكون لبني هاشم وبني المطلب دون غيرهم والباقي للفرق الثلث
لانه عليه السلام قسمه على خمسة اسهم ولا نسخ بعده ولان سهم رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يستحقه اتمام
للامامة لانه استحقه من يخلفه في الامامة وذوو القربى يستحقون بالقرابة لان الحكم اذا
علق باسم مشتق كان مأخذ الاشتقاق علة كالبنوة فيستوي غنيهم وفقيرهم
كالارث ولنا ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان الخمس كان يقسم على عهد رسول الله
على خمسة اسهم ثم قسمه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم على ثلثة اسهم لليتامى والمساكين
وابن السبيل وكان ذلك بمحضر من الصحابة رضي الله عنهم اجمعين ولم ينكر عليهم احد فحل محل الاجماع
فبه تبين ان قسمة النبي لها لا بطريق الحتم والالزام بل بطريق الحال او تبين ما روي عنه
عليه السلام انه لا سهم لذوي القربى لهم في حال حياته ليس لهم بعد مماته وقوله عليه السلام
يا بني هاشم ان الله كره لكم غسالة الناس وعوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة فقد جعل
هذا السهم عوضا عن الصدقة فيستحقه من يستحق المعوض وهو الصدقة والمستحقون
هم الفقراء دون الاغنياء وذكر الله تعالى حيث قال فان لله خمسه للتبرك اي لافتتاح
الكلام تبركا باسمه الشريف اذ ليس في هذا الكلام جدوى وقال ابو العالية الخمس يقسم
على ستة اسهم سهم لله يصرف الى عمارة الكعبة ان كانت الكعبة بقربها والا فعمارة الجامع
في كل بلدة هي في القرب منه موضع القسمة لان هذه بقاع مضافة الى الله تعالى وهذا السهم
لله تعالى فيصرف الى عمارة البقاع المضافة الى الله تعالى وسهم النبي سقط بموته لانه صلى الله عليه وسلم
كان يستحقه بالرسالة لان الحكم مرتب على المشتق ولا رسول بعده ولهذا لم يرفع الخلفاء
الراشدون بعده هذا السهم لانفسهم وقد كان له خصوصيات بسبب رسالته لم تكن لغيره
كحل التسع وحرمة نسائه على غيره واباحة البضع بلا مال وغيرها من خصائصه

صلى الله عليه وسلم كالصفي اي كسقوط الصفي وهو شيء نفيس كان يصطفيه لنفسه النفيسة من الغنيمة
كدرع او سيف او فرس او امة كما روي انه اصطفى لنفسه الكريمة صفية من غنائم خيبر واذا
سقط سهم النبي صلى الله عليه وسلم بقي سهم ذوي القربى وسهم اليتامى وسهم المساكين وسهم ابناء
السبيل فانهم ذوي القربى كانوا يستحقونه في زمن النبي عليه السلام بالنصرة لا بالقرابة
لما روي ان النبي عليه السلام اعطى هذا السهم لبني هاشم وبني المطلب وترك بني نوفل و
بني عبد شمس فانطلق عثمان بن عفان وجبير بن مطعم حتى اتيا رسول الله وقالا يا
رسول الله هؤلاء بنو هاشم لا ننكر فضلهم للموضع الذي وضعك الله فيهم فما بال اخواننا
بني المطلب حيث اعطيتهم وتركتنا وقرابتنا واحدة فقال عليه السلام انا وبنو المطلب
لا نفترق في جاهلية ولا في اسلام وانما نحن وهم شيء واحد وشبك بين اصابعه ف
اشار الى نصرتهم بلا اعتبار قرب القرابة فدلت هذه القصة على ان سهم ذوي القربى
كانوا يستحقونه في زمن النبي صلى الله عليه وسلم بالنصرة لا بالقرابة فلما ارتحل النبي صلى الله عليهم
زالت النصرة فكانوا يستحقونه بالفقر بعده فيدخلون في الاصناف الثلثة في جميع
الاصناف الثلثة وهو اختيار الكرخي وهو الاصح لما روي ان عمر رضي الله عنه اعطى
الفقراء منهم والاجماع منعقد على سقوط حق اغنيائهم ففقراؤهم يدخلون في الاصناف
الثلثة وقال الطحاوي وحق سهم الفقير منهم ساقط ايضا لما روينا ان الخلفاء الراشدين
قسموا على ثلثة ولا نطق بهم انه خفي عليهم النص او منعوا حق ذوي القربى فكان
اجماعهم دالا على انه لم يبق استحقاق لاغنيائهم ولا لفقرائهم ومنع الشافعي
الاجماع بسند ما روي عن ابي جعفر محمد بن علي رضي الله عنه انه قال رأي علي رضي الله عنه
في الخمس رأي اهل بيته ولكن كره ان يخالف ابا بكر وعمر رضي الله عنهما والاجماع بدون
اهل البيت لا ينعقد قلنا لا يحل للمجتهد ان يترك رأي نفسه برأي غيره احتمالا
له فان ثبت بالعدول دل على انه كره مخالفته لانه رأى الحجة معهما ووقف لهما في كتمه مسائل

حين ظهر الدليل عنده كذا في العناية وان دخل دار الحرب من لا منعة له بلا اذن الامام لا تخمس اخذوا
يعني ان دخل دار الحرب واحد او اثنان او ثلثة مغيرين بلا اذن الامام فاخذوا شيئا لم تخمس
لان الغنيمة هو المأخوذ قهرا وغلبة لا اختلاسا وسرقة والخمس وظيفتها وفيه دلالة انه لو
وان كان الدخول باذنه اي باذن الامام او لهم اي للداخلين منعة وان لم يأذن الامام خمس
ما اخذوا اما المسألة الاولى ففيها روايتان في المشهور انه يخمس لانه لما اذن الامام فقد
التزم النصرة بالامداد فصار كالمنعة وفي رواية لا يخمس لانه المرد الكبير انما يدخلوا
لاكتساب الجلالة لا لاعزاز الدين فان قلت قوله تع واعلموا انما غنمتم من شيء مطلق يجب
الخمس من غير الاذن او لم يوجد اجيب بان الغنيمة اسم لما هو المأخوذ قهرا وغلبة وما اخذ
اللص سرقة وما اخذ الاثنان او الثلثة خلسة فلا يدخل تحت الغنيمة واما الثانية
فلانه ماخوذ قهرا وغلبة فيدخل تحت الغنيمة ولانه يجب على الامام ان ينصرهم اذ لو
خذلوا كان فيه وهن على المسلمين بخلاف الواحد والاثنين والثلثة لانه لا يجب عليه نصرتهم والمنعة
السرية قال صاحب المغرب يقال فلان في عز ومنعة اي تمنع على من قصده من الاعداء وقد
تسكن النون انتهى قال صاحب العناية نقل الناطفي عن كتاب الخراج لابي شجاع ان ابا
حنيفة يقول اذا دخل الرجل وحده فغنم ولا عسكر للمسلمين في ارض الحرب لا خمس فيما اخذ
حتى يصيروا تسعة فاذا بلغوا ذلك فهم سرية وللامام ان ينفل والتنفيل اعطاء
الغزاة شيئا زائدا على سهمهم قبل احراز الغنيمة وقبل ان تضع الحرب اوزارها اي
اثقالها واثقالها التي لا تقوم الا بها كالسلاح والكراع او المراد حتى تضع اهل الحرب
اوزارهم وشركهم ومعاصيهم وهو على كلا التقديرين كناية عن انقضاء الحرب وحاصل
المعنى وقبل ان تنقضي الحرب فيقول الامام وهو تفسير للتنفيل من قتل قتيلا انتهى
باعتبار ما يؤول اليه فله سلبه وهو على وزن طلب بمعنى المسلوب من الثياب والمهات
كلام يذكر عن قريب ان شاء الله تعالى وانما ينفل الامام تحريضا على القتال والتحريض ندب

الى

٧ الواحد

الى قوله تع يا ايها النبي حرض المؤمنين على القتال او بقوله من اصاب شيئا فله ربعه مثلا اي
يقول لسرية جعلت لكم الربع بعد ما رفع الخمس لانه قد يكون المصلحة في التنفيل على سرية بكذا
ولا ينفل بكل المأخوذ بان يقول للعسكر كله ما اصبتم فلكم لان فيه ابطال حق الكل وان فعل
ذلك لسرية فقال ما اصبتم فلكم جاز لانه ربما يكون المصلحة فيه ولا بعد الاحراز بدار الاسلام
يعني ليس للامام ان ينفل بعد احراز الغنيمة بدار الاسلام لان فيه ابطال حق الغانمين
بعد تأكد حقهم بالاحراز الا من الخمس لانه لا حق للغانمين في الخمس قال صاحب العناية وفيه نظر
فانه ان لم يكن فيه ابطال حق الغانمين ففيه ابطال حق الاصناف الثلثة وذكر له تحرير
واجيب بانه جائز باعتبار ان المنفل له جعل واحدا من الاصناف الثلثة فلم يكن فيه
ابطال حقهم قال صاحب الكافي ومعناه عندنا انه اعطى ذكره من الخمس بعض المحتاجين
باعتبار انه من المساكين لانه اذا دفعه الى المحتاج لم يقاتل فالى محتاج مقاتل احق انتهى
يقول الفقير وجعل صاحب العناية راجع اليه والسلب للكل ان لم ينفل والقاتل وغيره
فيه سواء وقال الشافعي السلب للقاتل اذا كان من اهل ان يسهم له لقوله عليه السلام
من قتل قتيلا فله سلبه والظاهر انه نصب شرع لانه بعث له ولنا انه مأخوذ بقوة الجيش
فيكون غنيمة فيقسم قسمة الغنائم كما نطق به النص وقوله عليه السلام لحبيب بن سلمة
ليس لك من سلب قتيلك الا ما طابت به نفس امامك وما رواه يحتمل نصب الشرع ويحتمل
التنفيل فنحمله على الثاني لحديث حبيب قال صاحب العناية قيل واحتمال التنفيل هو الظاهر
لان نصب الشرع انما يكون اذا قال بالمدينة في مسجد ولم ينقل عنه ذلك الا
يوم بدر وحنين لحاجة الى التحريض وهو اي السلب مركبه وما عليه اي على المركب
من السرج والآلة والحقيبة مع ما فيها من ماله وثيابه وسلاحه وما معه من ماله لا ما مع غلامه
على دابة اخرى ومن المحيط لو قتل راجلا ومع غلامه فرس قائم بجنبه بين الصفين يكون فرسه
للقاتل لان مقصود الامام قتل من كان متمكنا من القتال فارسا وهذا متمكن منه حكما اذا

اذا لم يكن يجتنب كذا في شرح المجمع والتنفيل لتطيبه العزل للكلك واما الملك فانما يثبت بعد الاحراز

بدار الكسب ثم الغنائم عند ابي حنيفة وابي يوسف خلافا لمحمد فانه قال الملك يثبت بالتنفيل

ولا يحتاج الى الاحراز بدار الاسلام فلو قال سقط عنه حق الاضافة من اصاب جارية

فهي له لا يحل لمن اصابها الوطء بعد الاستبراء ولا البيع قبل الاحراز بدار الاسلام عندهما خلافا

له اي لمحمد **باب استيلاء الكفار** على اموالنا اي الملك الحفاظ لما فرغ من بيان استيلائنا

على الكفار اعقبه بذكر عكسه لاشتماله على احكام مختلفة فكان خليقا بان يبوب له باب على

حدة وافتتح بذكر استيلاء الكفار بعضهم على بعض كراهة ان يفتتح بذكر غلبة الكفار على

المسلمين اذا سبى الترك الروم الترك جمع التركي والروم جمع رومي فارقا بينه وبين

الياء المشددة والمراد كفار الترك ونصارى الروم واخذوا اي الترك اموالهم اي اموال

الروم ملكوها لان الاستيلاء قد تحقق على مال مباح ورقابهم مباحة لعدم العاصم وهو

الاسلام ومملكوا ما وجدنا مما ذكر اي مما اخذوا من الروم اذا غلبنا عليهم اي على الترك

اعتبارا بسائر املاكهم وان غلبوا اي الكفرة على اموالنا ولو عبيدا بالبيع واحرزوها

اي اموالنا بدارهم ملكوها وقال الشافعي لا يملكونها لان الاستيلاء محظور ابتداء

في دار الاسلام وانتهاء اي في دار الحرب بعد الاحراز والمحظور لا ينتهض سببا للملك ولنا

قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين اخرجوا من ديارهم الآية فانه تعالى سماهم فقراء والفقير

حقيقة من لا يملك لا بعيد اليد فلو لم يملك الكفار اموالهم لما سموا فقراء ودل ان

اسامة بن زيد قال يوم الفتح يا رسول الله اين تنزل غدا فقال النبي صلى الله عليه وسلم هل ترك

عقيل لنا من منزل انما قال هذا لانه استولى عليه عقيل وان الاستيلاء ورد على مال مباح

بناء على ان الكفار غير مخاطبين بالشرائع عندنا فلا يصير مالنا معصوما والاستيلاء على مال

غير معصوم موجب للملك مع ان الملك مال مباح التمكن له ودفع بالاستيلاء عليه وانما

يثبت عصمته بعارض الاحراز بدارنا وقد زالت العصمة بزوال سببها وهو الاحراز

بالدار

بالدار فساد ما قاله كما كان والاستيلاء انما يكون محظورا اذا لاقى مالا معصوما وما دام مالا معصوما

بالاحراز بدارنا لا يملك بالاستيلاء وانما يملك بعد زوال هذه العصمة بالاحراز بدارهم وهو

ليس بمحظور بل هو مباح التملك وكذا يملكونه لو ند اي نفر يقال ند البعير يند ندا وندودا

اذا ذهب على وجهه النفور وهو من باب يعلم كذا في البيانية والصحاح القاموس ند البعير يند

ندا وندا وندودا وندادا شرد ونفر منا اليهم بعير او يكون لتحقق الاستيلاء اذ لا

يد للعجماء لتظهر عند الخروج من دارنا بخلاف العبد فاذا ظهرنا عليهم اي غلبنا عليهم بنوع

فمن وجد ملكه اخذه سواء كان مثليا او قيميا قبل القسمة اي قبل قسمتنا الغنيمة

بين الغانمين وهو ظرف لوجد ولو قال فمن وجد ملكه قبل القسمة اخذه لكان اولى مجانا

قيد لقوله اخذه ومجانا كسداد ما كان بلا بدل كذا في القاموس وبعدها يعني الى وجد

المالك بعد قسمتنا الغنيمة بين الغانمين ان كان ما وجده مثليا كالذهب والفضة

والحنطة والشعير لا ياخذه اصلا لانه لو اخذه اخذ مثله فلا يفيد وان كان ما وجده

قيميا اخذه بالقيمة لقوله عليه السلام فيه ان وجدته قبل القسمة فهو لك بغير شيء

وان وجدته بعد القسمة فهو لك بالقيمة ولان المالك القديم زال ملكه بغير رضاه فكان له

حق الاخذ نظرا له الا ان في الاخذ بعد القسمة ضررا بالماخوذ منه بازالة ملكه الخاص

فياخذه بالقيمة ليعتدل النظر من الجانبين والشركة قبل القسمة عامة فيقل الضرر

فياخذه بغير قيمة والصاحب مجمع البحرين وان ظهرنا عليهم قبل القسمة فلا رب لها وبعدها

اخذها بالقيمة ثم قال في شرحه وكذا ان كان في شرحه اي اذا ظهرنا عليهم بعد قسمتهم

اموالنا اخذوها بالقيمة يقول الحقير في متن وشرح كليهما شيء لان المراد بالقسمة

قسمة الغانمين منا وهو صريح مسئلة انه اذا غلبنا عليهم بعدما غلبوا علينا واخذوا

اموالنا فاخذنا منهم ما اخذوا منا فمن وجد منا ماله من الغانمين اخذه مجانا ان وجده قبل

قسمتنا الغانمين سواء كان مثليا او قيميا وان وجده بعدها ان كان مثليا لا ياخذ

الغنيمة ابيعهم

٦٥

وان كان قيميا اخذ بالقيمة والفقهاء باجمعهم صوروا تلك المسئلة بها ولهذا اقتصر صاحب الكنز
والكنز في متنه وقال قبل قسمنا ثم نساق الكلام في شرحه في حق ما وقع في المجمع وشرحه ما ذكر
وان اشتراه منهم تاجر واخرجه وهو قيمي يأخذه مالكه القديم بالثمن ان اشتراه به
اي بالثمن ان شاء وان شاء ترك لان التاجر يتضرر بالاخذ مجانا فكان اعتدال النظر
في الاخذ بالثمن وان اشتراه بعرض فبقيمة العرض لان اعتدال النظر فيه ايضا وان وهب
له فبقيمته يعني لو وهبوه لمسلم يأخذه مالكه القديم بقيمته لانه ثبت له ملك خاص فلا يزال
الا بالقيمة ومثله عتيق في اشتراه بثمن يعني اذا كان مشتري التاجر مثليا فاشتراه
بثمن يأخذه مالكه القديم بذلك الثمن ان شاء او بعرض يعني ان اشتراه بعرض يأخذه
بقيمة العرض ان شاء ايضا وان اشتراه اي عتيق بجنسه مثل ان يشتري عشرة اقفزة
حنطة بعشرة اقفزة حنطة او وهب له لا يأخذ لانه لا يفيد شيئا قال شراح الهداية
اذا كان ما اخذ الكفار من المسلمين مثليا فاشتراه منهم مسلم بمثله قدرا ووصفا فجاء
صاحبه القديم ليس له ان يأخذه منه لانه غير مفيد اصلا لانه له فانه لو اخذ يعطي
اقفزة جيدة ويأخذ عشرة اقفزة جيدة مثلا ثم قالوا والتقييد بقوله قدرا ووصفا
احترازا عما لو اشتراه مسلم باقل قدرا منه او بجنس اخر او بجنسه ولكنه اردى منه وصفا فان له
ان يأخذه بمثل ما اعطى المشتري ولا يكون ذلك ربا لانه انما يأخذه ليستخلص ملكه ويعيد اليه
قديم ملكه لا انه يشتريه ابتداء وان كان ما اشتراه تاجر عبدا يعني ان اسروا عبدا فاشتراه
تاجر واخرجه الى دار الاسلام ففقئت عينه في يد التاجر واخذ ارشها يأخذه مالكه
القديم بكل الثمن الذي اخذ التاجر به من العدو لما قلنا ان المشتري يتضرر بالاخذ مجانا
ان شاء وان شاء تركه ولا يأخذ الارش لان الملك فيه صحيح فلو اخذه اخذ اصلا
من ملكه وليس فيه الاعادة الى قديم ملكه اذ لا ملك فيه قديما حتى يكون له اخذه بحق الرقبة
ولا يحط شيء من الثمن لان الاوصاف لا يقابلها شيء من الثمن وان اسروه من يد التاجر

فاشتراه

فاشتراه تاجر اخر يعني ان اسروا عبدا فاشتراه رجل بالف درهم ثم اسروه ثانيا
وادخلوه دار الحرب فاشتراه رجل اخر بالف درهم يأخذه المشتري الاول منه اي من
مشتريه الثاني بثمنه وهو الالف لان الاسر ورد على ملكه ثم يأخذه مالكه القديم منه اي
من مشتريه الاول بالثمنين وهو الالفان ان شاء لانه قام عليه بالثمنين فلو يحط
من ذلك شيئا صيانة لحقه فيأخذه بهما وليس له اي للمالك اخذه اي اخذ العبد من مشتريه
الثاني لان الاسر ما ورد على ملكه واعترض على قولهم يأخذه مشتريه الاول من الثاني بالثمن بانه
لا اثبات حق الاخذ للذي اشتراه من العدو اولا تضرر مالكه الاقدم باخذه بالثمنين واجيب
بان رعاية حق من اشتراه من العدو اولا اولى لانه لو لم يثبت له حق الاخذ من مشتريه الثاني
يبطل حقه الذي تعلق بها بلا عوض يقابلها ومالكه القديم بجهة الضرر ولكن بعوض يقابله وهو
العبد فكان اولى كذا في العناية ولا يملكون اي الكفار حرنا ومدبرنا وام ولدنا ومكاتبنا
فلو كان اهل الحرب اخذوهم من دارنا واحرزوهم بدارهم ثم ظهرنا عليهم فالمدبر وام الولد
والمكاتب يأخذهم مالكهم قبل القسمة وبعدها بلا شيء والحر حر ازالة وابدا لا يكون لاحد يد عليه
لان الاستيلاء انما يكون سببا للملك اذا لاقى محلا قابلا للملك وهو المال المباح والحر ليس بمحل
للملك وكذا من سواه لحريتهم من وجه ونملك عليهم كل ذلك اي رقيقهم ومدبرهم وام ولدهم ومكاتبهم
لان الشرع اسقط عصمتهم جزاء على جناياتهم ولا يملكون عبدا ابق اليهم فيأخذه مالكه بعد
القسمة مجانا ايضا اي كما يأخذه مالكه قبل القسمة مجانا عند ابي حنيفة لانه يد ظهرت
على نفسه وصار معصوما بنفسه فلم يبق محلا للملك واذا لم يثبت الملك لهم عليه يأخذه مالكه القديم
بغير شيء قبل القسمة وبعد القسمة لكن يعوض عنه اي عن العبد من بيت المال يعني اذا قسم
الغنائم بين الغانمين واعطى ذلك العبد لغانم بحصته ثم اخذه مالكه القديم بغير شيء يعطي
عوضه لذلك الغانم من بيت المال لانه لا يمكن اعادة القسمة لتفرق الغانمين وتعذر
اجتماعهم وليس لذلك الغانم جعل الابق لانه عامل لنفسه اذ في زعمه انه ملكه والجعل انما يجب

بالخروج من دارنا لان حق المولى اعتبار يدين للمحقق يد عليه عكسنا لما من الانتفاع به وفقدان ظهر يدن عاتق صح

اذا اخذ على قصد الرد الى مالكه ثم انهم قالوا وكذا الحكم اذا كان ذكر العبد موهوبا او مشتريا
بقوله ابق اليهم احترازا عما ابق مترددا في دار الاسلام فانهم يملكونه اذ استولوا عليه لان يد
المولى باقية عليه حكما لقيام يد اهل الدار فيمنع ظهور يد المتغلب ولو ابق اليهم العبد ولم يأخذه
احد من اهل الحرب حتى استولى عليه الغانمون يكون للمالك القديم مجانا وفاقا قبل القسمة وبعدها
والبيان انه [illegible] شريعة حيث قال الحكم هنا اخذوه وقيدوه وعندهما هو اي العبد الآبق
الداخل اليهم كالمأسور فيملكونه لان العصمة لحق المالك لقيام يده وقد زالت كما لو ابق
من دارنا واحرزوه بدارهم وان ابق العبد بفرس ومتاع فاشتراهم رجل اخذ كله اي العبد
الفرس والمتاع مالكه اذ لكل باعتبار المذكور واخرجه الى دارنا اخذ مالكه ولكن العبد بلا ثمن
لانهم ملكوه واخذ العبد مجانا لانهم لم يملكوه وعندهما اخذ العبد بالثمن ايضا اي كما يأخذ
الفرس والمتاع بالثمن اعتبارا لحالة الاجتماع بحالة الانفراد وقد بين الحكم في كل فرد وان
اشترى مستأمن عبدا مسلما وادخله دارهم عتق خلافا لهما لان ازالة ملكه لانه
مستحقة بطريق معين كالبيع وقد انقطعت ولاية الجبر عليه بادخاله دار الحرب فبقي
عبدا ولا بد من ازالة تخليصه للمسلم عن ذل الكافر واجبا امكن وقد تعذر جبره على ذلك
فاقمنا تباين الدارين مقام الاعتاق تخليصا له كما يقام ثلث حيض مقام التفريق فيما اذا
اسلم احد الزوجين في دار الحرب وثمرة الخلاف ظاهر للمتأمل وان اسلم عبد لهم ثمه اي في دار
الحرب فجاءنا مسلما او ظهرنا اي غلبنا عليهم او فتح العسكر مسلما فهو حر والاصل
فيها ان عبيدا من عبيد الطائف وهي ستة او سبعة اسلموا وخرجوا الى رسول الله
ثم جاء مواليهم واسلموا وطلبوا من رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يرد عليهم فقال عليه السلام
هم عتقاء الله فقضى بعتقهم ولانه احرز نفسه بالخروج الينا مراغما اي مغاضبا لمولاه او
بمنعة المسلمين [illegible] فكان اولى ولا يثبت الولاء لاحد [illegible]
لان هذا عتق حكمي كذا في [illegible] نقلا عن غاية البيان نقلا عن شرح الطحاوي

انهم جعلوا المسائل ثلاثة الاولى عبد لهم ثم جاءنا والثانية اسلم عبد لهم ثم ظهرنا عليهم والثالثة
عبد لهم ثم فتح العسكر والدليل الذي ذكروه انتهض على الاولى والثالثة لان الظاهر [illegible] هم
في الثانية ما اذا اسلم ثم ظهرنا عليهم فاخذناه من غير خروجه الينا ومن غير التحاقه بالعسكر فالحكم
بينها وبين الثالثة فرق الا ان يقال قولهم او التحاقه بمنعة المسلمين يشمل الصورتين فتدبر

باب المستأمن لما فرغ من بيان الاستيلاء الذي هو عبارة عن الاقتدار على المحل قهرا او غلبة
شرع في باب الاستيمان لان طلب الامان انما يكون حين يكون قهر وغلبة وقدم استيمان المسلم
تشريفا له اذا دخل تاجرنا اليهم بامان لا يحل له اي لتاجرنا مستأمنا ان يتعرض لشيء
من مالهم ودمهم لانه ضمن ان لا يتعرض لهم بالاستيمان فالتعرض بعد ذلك يكون غدرا
والغدر حرام لقوله عليه السلام لاصحاب السرايا ولا تغدروا فان غدر بهم تاجرنا فاخذ
شيئا واخرجه ملكه ملكا محظورا اي خبيثا لان الاستيلاء ورد على مال مباح الا انه حصل
بسبب الغدر فاوجب ذلك خبثا فيه حتى لو كانت جارية كره للمشتري ان يطأها لانه
قام مقام البائع ووطؤها للبائع كان مكروها فكذا للمشتري فيتصدق به اي بما اخذ من الشيء
تورعا لخبث عنه وان غدر بهم اي بالتاجر ملكهم اي ملك الكفرة فاخذ ماله او حبسه او فعل
ذلك اي اخذ المال والحبس غيره اي غير ملكهم بعلمه اي بعلم الملك حل له اي للتاجر التعرض لمالهم
ودمهم لانهم هم الذين نقضوا العهد كالاسير فانه يحل له التعرض لمالهم ودمهم ابتداء
وان اطلق طوعا لانه غير مستأمن فيباح له التعرض [illegible] فقط
ككره الاسير حل مطلقا [illegible] مستأمن ان غدر به [illegible] وان ادانه حربي او ادان حربيا
يعني اذا دخل مسلم دار الحرب بامان فادانه حربي او ادان حربيا او غصب احدهما
من الاخر شيئا ثم خرج مسلم مستأمن والحربي الينا لا نقضي لواحد منهما على صاحبه بشيء
قوله ادان من الادانة وهي بالفارسية وام دادن وفي النهاية الادانة البيع بالدين
والاستدانة الابتياع بالدين وحاصل المعنى حصل للحربي دين على مسلم بتصرفه او حصل

المستأمن بكسر الميم صيغة اسم الفاعل [illegible] مسلم دخل دارهم بامان وكافر دخل دارنا بامان صدر الشريعة

الحربي مديونا بسبب قرضه اما عدم القضاء بشيء في الادانة فلان القضاء يعتمد الولاية ولا ولاية
وقت الادانة اصلا على المسلم ولا على الحربي ولا وقت القضاء على الحربي المستامن لانه ما
التزم حكم المسلم فيما مضى من افعاله وانما التزم ذلك في المستقبل وانما لم يقض على المسلم ايضا
تحقيقا للتسوية بينهما واما الغصب فلانه صار ملكا للذي غصبه لان الغاصب كان
في دار الحرب او مسلما مستامنا فيها لان مال كل واحد منهما كان مباحا وقت الغصب
فملكه بالاخذ لكن الغاصب ان كان مسلما يفتى برد المغصوب على المالك ولا يقضى عليه لانه لما
دخل دارهم بامان التزم ان لا يغدر عليهم وفي هذا الوجه غدر عليهم وكذا لا يقضى بشيء
لو فعل ذلك حربيان اي اذا ادان احدهما الآخر او غصب احدهما من الآخر وخرجا الينا
مستامنين لما بينا من انهما ما التزما حكم الاسلام فيما مضى من افعالهما وانما التزماه
في المستقبل وان خرجا اي الحربيان الينا مسلمين قضي بالدين لا بالغصب
اما المداينة فلانها وقعت صحيحة لوقوعها بالتراضي والولاية ثابتة حالة القضاء
لالتزامهما الاحكام بالاسلام واما الغصب فلما بينا انه ملكه ولا خبث في ملك
الحربي حتى يؤمر بالرد ولو اسلم الحربي بعدما غصبه اي غصب من مسلم ثم خرجا الينا يفتى
بالرد ديانة لا قضاء اما عدم القضاء فلما بينا انه ملكه واما الافتاء بالرد
ديانة فلما بينا انه فسد الملك لما يقارنه من المحرم وهو نقض العهد وان قتل احد المسلمين
المستامنين الآخر عمدا اي في دار الحرب فعليه الدية في ماله اي في مال القاتل في العمد والخطاء
والكفارة ايضا اي كالدية في الخطاء اما الكفارة فلاطلاق قوله تعالى ومن قتل مؤمنا
خطاء فتحرير رقبة مؤمنة واما تخصيصها بالخطاء فلانه لا كفارة في العمد عندنا
واما الدية فلان العصمة الثابتة بالاحراز بدار الاسلام لا تبطل بعارض الدخول في دار الحرب بالامان لانه لما
على قصد الرجوع كان كانه في دار الاسلام تقديرا حتى ان المستامن منهم لما كان على قصد الرجوع
كان كانه في دار الحرب حتى لا يقتل الذمي به واما القود في العمد فلا يجب في ظاهر الرواية وعن ابي

اخذ اموالهم ...

يوسف انه عليه القود في العمد لما بينا ان العصمة لا تبطل بعارض الدخول بالامان ويستوفى القود
ووجه ظاهر الرواية ان القصاص لا يمكن استيفاؤه الا بمنعة ولا منعة الا بالامام واهل الاسلام
ولم يوجد ذلك في دار الحرب فلا فائدة في الوجوب فاذا لم يجب وقع القتل لسقوط الاستيفاء ووجبت الدية
لدوام الاحراز حفظا واما وجوب الدية في ماله في العمد فلان العواقل لا تعقل العمد على ما تقرر في موضعه وفي
الخطاء لانه لا قدرة لهم على الصيانة مع تباين الدارين والوجوب عليهم على اعتبار تركها
وان كانا اسيرين فقتل احدهما صاحبه فلا شيء الا الكفارة في الخطاء عند ابي حنيفة رحمه الله
لانه بالاسر صار تبعا لهم لصيرورته مقهورا في ايديهم ولهذا يصير مقيما باقامتهم ومسافرا بسفرهم
فيبطل به الاحراز فيسقط العصمة المتقومة وبهما يوجب الضمان عند التعرض فلم تجب الدية لا في العمد ولا في
الخطاء فصار كالمسلم الذي لم يهاجر الينا وخص الكفارة بالخطاء لانه لا كفارة في العمد عندنا
وعندهما الاسيران كالمستامنين يجب عليهم الدية في العمد والخطاء والكفارة في الخطاء
كما في المستامنين لان العصمة لا تبطل بالاسر كما لا تبطل بالامان وامتناع القصاص لعدم المنعة
وتجب الدية في ماله في الحالين ولا شيء في قتل مسلم ثمة اي في دار الحرب اسلم ولم يهاجر
سوى الكفارة في الخطاء اتفاقا بين ائمتنا وقال الشافعي في قول له يجب الدية في الخطاء
والقود في العمد لانه قتل نفسا معصومة لثبوت العاصم وهو الاسلام لقوله عليه السلام فاذا
قالوها عصموا مني دماءهم واموالهم الا بحقها فقد اثبت العصمة بالاسلام لا بالدار ولنا
قوله تعالى فان كان من قوم عدو لكم وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة فالآية سيقت لبيان انواع
القتل وموجباتها فاوجب اولا في المؤمن المخطئ دية وكفارة ثم اوجب بقتل مسلم لم يهاجر
الينا كفارة بقوله فان كان من قوم عدو لكم يعني ان كان المقتول من الكفار دارا
وهو مؤمن فتحرير رقبة مؤمنة ثم اوجب بقتل الذمي دية وكفارة فدل ايجاب الكفارة
وحدها فيمن لم يهاجر على انه لا دية في قتله لانه جعل الكفارة كل الواجب لانها مذكورة
فلا يجوز ان يزاد عليها لان الزيادة نسخ ولان الآية سيقت لبيان الحكم الواجب فلو وجب

لا تعقل ح

الحربية ولا ذكر لها في الكتاب لكان تمام الحرب فذلك يجوز ولان الحربي بحراه لكونه مذكورا
بالفاء وهو للجزاء والجزاء اسم للكافي لانه ماخوذ من جزأ اي كفى او للتمام ما يستحق فيمتنع
وجوب شيء آخر معه تفاديا عن الزيادة على تمام المستحق وعلى ما هو الكافي **فصل**
فصل هذه المسائل عما قبلها لاختلاف احكامها لا يمكن حربي مستامن ان يقيم في دارنا
سنة كاملة ويقال له ان اقمت سنة نضع عليك الجزية والاصل فيه ان الحربي لا يمكن
من اقامة دائمة في دارنا الا باسترقاق او جزية لانه يصير عينا لهم وعونا علينا
فيلتحق المضرة بالمسلمين ويمكن من الاقامة اليسيرة لان في منعها قطع الميرة والجلب
وسد باب التجارة ففصلنا بين الاقامة الكثيرة واليسيرة بسنة لانها مدة تجب فيها
الجزية ثم انه ان رجع بعد هذه المقالة قبل تمام السنة الى وطنه فلا سبيل لنا عليه فان
اقام سنة صار ذميا لانه لما اقام سنة بعد هذه المقالة صار ملتزما للجزية فيصير ذميا
ولا يمكن من العود الى دار الحرب لان عقد الذمة لا ينقض لانه خلف عن الاسلام والاسلام لا
ينقض فكذا خلفه كيف وان فيه قطع الجزية وجعل ولده حربا علينا وفيه مضرة بالمسلمين
وكذا يصير ذميا لو قيل له ان اقمت شهرا او نحوه نضع عليك الجزية فاقام ذلك
يعني ان تقدير الحول ليس بلازم بل لو وقت اقل منه ذكر على حسب رأي الامام جاز لكن
ان لم يقدر له مدة فالمعتبر الحول كذا في العناية او اشترى ارضا فوضع عليه خراجها
اي خراج الارض يعني لو دخل الحربي دارنا بامان فاشترى ارض خراج ووضع عليه خراج
الارض يكون ذميا لان خراج الارض بمنزلة خراج الرأس فاذا التزمه صار ملتزما
المقام في دارنا واما بمجرد الشراء فلا يصير ذميا لانه قد يشتريها للتجارة
قال صاحب العناية والمراد من وضع الخراج التزام خراج الارض بمباشرة سببه وهي
المزارعة فدل هذا على انه لا يصير ذميا بمجرد الشراء وفي مسائل من قال
يصير ذميا بنفس الشراء لانه لما اشترى ارض خراج وحكم الشرع بوجوب الخراج صار

ملتزما

ملتزما لكنا في احكام الاسلام كذا ذكر قاضي خان وليس بصحيح لما اشار اليه صاحب الهداية من
قوله لانه قد يشتريها للتجارة انتهى وعليه جزية سنة من حين وضع الخراج لانه يصير ذميا
بلزوم الخراج فتعتبر المدة من وقت وجوبه او تكون المستامنة ذمية معطوف على قوله يشتري
ارضا يعني اذا دخلت حربية بامان دارنا فتزوجت ذميا صارت ذمية لانها التزمت
المقام تبعا للزوج لا لو نكح هو ذمية يعني اذا دخل حربي دارنا بامان فتزوج ذمية
لم يصر ذميا لانه يمكنه ان يطلقها فيرجع الى بلده فلم يكن ملتزما المقام فان رجع المستامن
الى داره حل دمه لانه بالرجوع ابطل امانه وان كان له اي للمستامن الراجع الى داره
وديعة عند مسلم او ذمي او دين عليهما فاسر او ظهر عليهم اي غلب المسلمون عليهم فقتل
سقط دينه وصارت وديعته فيئا اما الدين فلان اثباته المطالبة بواسطة
يده وقد سقطت ويد من عليه اسبق اليه من يد العامة فيختص به فيسقط واما الوديعة فلانها
في يده تقديرا لان يد المودع كيده فيصير فيئا تبعا لنفسه وعن ابي يوسف ان الوديعة
تصير للمودع لان يده فيها اسبق فهو بها احق كذا في الكافي وان قتل ولم يظهر عليهم
او مات فهما اي الدين والوديعة لورثته لان نفسه لم تصر مغنومة فكذا ماله وهذا
لان حكم الامان باق في ماله فيرد عليه او على ورثته من بعده فان جاء حربي بامان
وله زوجة هنالك وولد صغير وكبير ومال عند مسلم او ذمي او حربي فاسلم هنا اي في
دار الاسلام ثم ظهر عليهم اي على اهل الحرب فالكل اي الزوجة والولد والمال في اما
المرأة واولاده الكبار فظاهر لانهم حربيون وليسوا باتباع واما الاولاد الصغار
فلان الصغير انما يصير مسلما تبعا لاسلام ابيه اذا كان في يده وتحت ولايته ومع تباين
الدارين لا يتحقق ذلك وكذا امواله لا تصير محرزة باحرازه نفسه لاختلاف الدارين
فبقي الكل فيئا وغنيمة وان اسلم ثمة ثم جاءنا ثم ظهر عليهم اي على اهل الحرب فطفله
مسلم تبعا لابيه لانه كان تحت ولايته حين اسلم اذ الدار واحدة ووديعته عند مسلم

قوله من عليه الدين

او ذمي له اي للذي اسلم ثم جاءنا لانه في يد محترمة وهي يد مسلم او ذمي ويكون ما كان
وديعة لانه المغصوب الذي في ايديهما يكون فيئا وغير ذلك فيء وهو الزوجة
وولده الكبير وما وديعته عند حربي اما المرأة وولده الكبير فلما قلنا انهما حربيان كافران
واما الوديعة التي عند الحربي فلانها لم تصر معصومة لان يد الحربي ليست يدا محترمة
وان قتل مسلم لا ولي له خطأ او قتل مستأمن اسلم هنا اي في دار الاسلام خطأ
ايضا فللامام اخذ الدية من عاقلة القاتل لانه قتل نفسا معصومة فتناوله
النصوص الواردة في القتل الخطأ ومعنى قوله للامام اخذ الدية انه لا اخذ له
لبعضهم فيضعها في بيت المال لانه نصب ناظرا للمسلمين وهذا من النظر ثم انهم قالوا على العاقلة
الكفارة ايضا كذا في الهداية والكافي وفي العمد له اي للامام ان يقتص او يأخذ
الدية بطريق الصلح لان موجب العمد القود وولاية الامام نظرية ينظر فيه فايهما
رأى اصلح فعل وظاهر ان الدية في هذه الصورة انفع من القود لنفع بيت المال وليس له
اي للامام العفو مجانا لان الحق للعامة وليس من النظر اسقاط حقهم بلا عوض ثم
ان صاحب الشرح ذكر في تتمة هذا البحث بيان كون دار الحرب دار الاسلام وعكسه فقال
علينا ان نذكر ما به تصير دار الحرب فنقول تصير دار الاسلام باجراء احكام الاسلام
فيها وان بينها وبين دار الاسلام مصر لاهل الحرب وعكسه اي تصير دار الاسلام دار الحرب
بامور ثلاثة باجراء احكام الشرك فيها واتصالها بدار الحرب بحيث لا يكون بينهما مصر للمسلمين
وان لا يبقى فيها مسلم او ذمي امنا بالامان الاول على نفسه كذا في شرح الكبير هذا
عند ابي حنيفة وعندهما اذا اجروا فيها احكام الشرك صارت دار الحرب
اتصلت بدار الحرب او لا وبقي فيها مسلم او ذمي بالامان الاول او لا انتهى باب

العشر والخراج لما ذكر ما يصير به الحربي ذميا شرع في بيان الخراج الذي يجب عليه
وذكر العشر استطراد لان سبب كل منهما هو الارض النامية وقدمه على الخراج لكونه من

فيها اقامة الجمع والاعياد وان بقي فيها كافر اصلي ولم تتصل بدار الاسلام ح

الوظائف

الوظائف الكلامية قال مولانا سعدي افندي اقول فيه عنوان الباب على ما هو المقصود منه وقد
الشريف الجرجاني في اول مباحث الكليات من حاشية المطالع انتهى والعشر بضم العين احد
افراد العشر والخراج اسم لما يخرج من غلة الارض او الغلام ثم سمي ما يأخذ السلطان
خراجا فيقال ادى فلان خراج ارضه وادى اهل الذمة خراج رؤوسهم يعني الجزية ارض
العرب كلها عشرية وهي اي ارض العرب ما بين العذيب وهو ماء لبني تميم الى اقصى
حجر بفتحتين بمعنى الصخر باليمن بمهرة بالفتح والسكون اسم رجل وقيل اسم قبيلة ينسب اليها
الابل المهرية سميت ذكره الهمام به فيكون مهرة بدلا من قوله باليمن وهذا طولها وعرضها
ما بين يبرين والدهنا ورمل عالج وهي اسماء مواضع قال صاحب القاموس يبرين موضع
بحذاء الاحساء وهو بلد بسيف البحرين انتهى الى حد الشام اي لان ارض الشام
تراها لان النبي عليه السلام والخلفاء الراشدين لم يأخذوا الخراج من ارض العرب
ولان شرط وضع الخراج تقرير اهلها على الكفر ولا يقبل من مشركي العرب الا الاسلام
او السيف لقوله عليه السلام لا يجتمع دينان في جزيرة العرب فلم يجز وضع الخراج فلزم ضرورة
تكون عشرية وكذا البصرة عشرية لاجماع الصحابة على انها عشرية والقياس ان
تكون خراجية لانها فتحت عنوة واقر اهلها عليها وهي من جملة اراضي العراق ولكن ترك
ذلك باجماعهم وكذا كل ما اسلم اهله او فتح عنوة وقسم بين الغانمين لان الحاجة
الى ابتداء التوظيف على المسلم والعشر اليق به لما فيه من معنى العبادة وكذا ما هو افق
حيث يسقى بنفس الخارج وارض السواد خراجية اي سواد العراق سميت به لخضرة
اشجارها وزروعها لان عمر رضي الله عنه وضع الخراج على مصر حين فتحها عمرو بن العاص
وكذا الصحابة رضي الله عنهم اجمعوا على وضع الخراج على الشام وايضا عمر رضي الله عنه
حين فتح السواد وضع الخراج عليها بمحضر من الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين وهي
اي ارض السواد ما بين العذيب الى عقبة حلوان عرضا ومن الثعلبية او العلث الى

مطلب استتباع الشريف عنونة الباب بالمقصود ابتداء وحاشية المطالع كذا في غرب ح

مثل في البناية كذا في حاشية سعدي

بالسواد

بلغ مقابلته صح

عبادان طولا والعلث بالعين المهملة المفتوحة واللام الساكنة قرية موقوفة على العلوية
على شرقي دجلة وهو اول العراق وعبادان مصر صغير على شط البحر قال صاحب النهاية
وما قيل من الثعلبية الى عبادان غلط لان الثعلبية من منازل البادية بعد العذيب
بكثير انتهى قال صاحب المغرب والثعلبية بالثاء المثلثة والعين المهملة من منازل البادية
فوضعها موضع العلث في حد السواد خطاء انتهى وكذا كل ما فتح عنوة واقر اهله
عليها او صولحوا لان الحاجة الى ابتداء التوظيف على الكافر والخراج اليق به لان فيه
معنى العقوبة سوى مكة وكان القياس فيها ان تكون خراجية لانها فتحت عنوة اي كرها
لكن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يوظف عليها الخراج وتركها لاهلها قال صاحب الهداية
وفي الجامع الصغير كل ارض فتحت عنوة فوصل اليها ماء الانهار فهي ارض خراج سواء
قسمت بين الغانمين او اقر اهلها عليها وما لم يصل اليها ماء الانهار واستخرج منها
عين فهي ارض عشر لان العشر يتعلق بالارض النامية ونماؤها بمائها فيعتبر السقي
بماء العشر او بماء الخراج وصاحب النهاية ذكر ههنا البلاد التي فتحت عنوة او صلحا
في زمن الخلفاء الراشدين ومن بعدهم من خلفاء بني امية اجمالا فلا علينا ان نذكر
ذلك رحمه الله اعلم ان فتح السواد كلها كان عنوة على يد سعد وفي خلافة عمر رضي الله عنه
وفتحت مصر صلحا على يد عمرو بن العاص وكذا الشام وبيت المقدس ومدن الشام كلها
فتحت صلحا على يد عمر بن الخطاب دون اراضيها واما اراضيها ففتحت عنوة على يد شرحبيل
بن حسنة وابي عبيدة بن الجراح وخالد بن الوليد واما اجنادين من الشام فقد
افتتح صلحا على خلافة ابي بكر رضي الله عنه واجنادين بعد الجيم نون ودال مفتوحة مهملة
ومنهم من يكسرها ثم ياء مثناة من تحتها واخرها نون واما خراسان فمرو الروذ
فان فتحها في خلافة عثمان بن عفان صلحا على يدي عبد الله بن عامر بن كريز
واما ما وراءها فانه افتتح بعد عثمان على يد سعيد بن عثمان بن عفان رضي الله عنه

لمعاوية

لمعاوية صلحا وسمرقند وكش ونسف بعد ذلك على يدي المهلب بن ابي صفرة وقتيبة بن مسلم واما الري
فان ابا موسى افتتحها في ولاية عثمان رضي الله عنه صلحا واما طبرستان ففتحها سعيد بن العاص
في ولاية عثمان رضي الله عنه صلحا ثم فتحها عمرو بن العلاء واما جرجان فافتتحها يزيد بن المهلب في خلافة
سليمان بن عبد الملك سنة ثمان وتسعين وسجستان فتحها عبد الله بن عامر في خلافة عثمان صلحا
واما الجبال فتح كله عنوة في وقعة جلولاء ونهاوند افتتح على يدي سعد والنعمان بن مقرن
واما الاهواز وفارس واصبهان ففتحت عنوة لعمر على يدي ابي موسى وعثمان بن ابي العاص
واما الجزيرة فانها فتحت صلحا على يدي عياض بن غنم والجزيرة ما بين الفرات ودجلة والموصل
من الجزيرة واما هجر فانهم ادوا الجزية الى رسول الله صلى الله عليه وسلم واما اليمامة فافتتحها ابو بكر
الصديق رضي الله عنه واما ارض الهند فافتتحها القاسم بن محمد الثقفي سنة ثلث وتسعين انتهى ما
ذكره رحمه الله وارض السواد مملوكة لاهلها يجوز بيعهم لها وتصرفهم فيها كسائر اموالهم
واملاكهم لان الامام اذا افتتح ارضا عنوة وقهرا له ان يقر اهلها عليها ويضع عليها وعلى رؤسهم
الخراج فتبقى الارض مملوكة لاهلها يتصرفون فيها كيف شاؤا ثم قالوا وكذلك جميع الاراضي
الخراجية مملوكة لصاحبها وكذلك الاراضي العشرية مملوكة لصاحبها يتصرفون فيها كيف
ما شاؤا [illegible] لم يتعرضوا في صحة كون الاراضي العشرية مملوكة لاهلها كما اذا كانت
الخراجية مملوكة فتكون العشرية مملوكة اولى ثم اعلم ان كون الاراضي منقسمة الى عشرية
وخراجية هو المشهور في الكتب الفقهية لكن افتى فخر قروم موالي الفضل ابو السعود عمرهم بان
ههنا ارضا ليست بعشرية ولا خراجية بالمعنى المذكور فيها يقال لها الاراضي المملكة
وهي الارض التي فتحت عنوة او صلحا لكن لم تملك لاهلها بل اعطيت لبيت المال ثم اعطيت
من الرعايا اجارة فاسدة بشرط ان يزرعوها ويحرثوها ويجعلوها بساتين وباغا
ويؤدوا ان يؤدوا من حاصلها العشر كما هو حكم اراضي بلادنا سيواس واطرافها
فانها ليست بعشرية ولا خراجية بل يقال لها الاراضي المملكة واشتهرت بين الناس بالاراضي

عشرية ولهم بيع ملكًا لهم في ايديهم لا يشترط على بيعها وشرائها وهبتها ووقفها وسائر وجوه التمليك
بل يستاجرونها منهم بطريق الاجارة الفاسدة يتصرفون ويزرعون ويحرثون ويستغلون
بوجوه الاستغلال ويؤدون خراج مقاسمتها وموظفها ما داموا لا يعطلون ويجوز بالوجوه
المزبورة ويؤدون حقوقها لا يتعرض احد لها الى حين الموت فاذا مات واحد منهم قام
ابنه مقامه ويتصرف على الوجه المذكور وان مات ولم يترك ابنا يعود الارض
التي في يده لبيت المال ثم ان كان للميت بنت او اخ لاب وطلباها يعطى لهما باجرة
معجلة بطريق الاجارة الفاسدة ايضا وان لم يطلباها تحيل لبيت المال او يعطى لآخر
باجرة معجلة وان عطلها صاحبها ثلث سنين او اكثر تنزع من يده وتعطى لآخر ويخرج
وان اراد واحد منهم ان يفرغ عن الارض التي في يده لاحد يأخذ منه بمعرفة السلطان
او من قام مقامه قدرا من الدراهم او الدنانير او ما يقوم به ويفرغ له فيتوجه السلطان او من
قام مقامه منه بطريق الاجارة الفاسدة ايضا هذا التفصيل ما اجمله المولى [illegible]
في فتواه رحمه المعفو وان احيى مواتا وهي الارض التي لا مالك لها ولا ينتفع بها
احد ويجيء تفصيله فيما بعد ان شاء الله تعالى يعتبر قربه الظاهر قربها عند ابي يوسف
فان كانت في قرب ارض الخراج فهي خراجية وان في قرب ارض العشر فهي عشرية لان
حيز الشيء يعطى له حكمه كفناء الدار حيث يجوز لصاحبها الانتفاع به قال صاحب
الغاية هذا المطلق محمول على المقيد وهو ما اذا كان محييها مسلما واما اذا كان
ذميا فعليه الخراج وان كانت من حيز ارض العشر ثم قال واذا كان هذا نظرا
بكونه مسلما وجب ان يتقيد قولهم ان المسلم لا يبتدأ بتوظيف الخراج بانه اذا لم
يكن منه صنيع يقتضي وضع الخراج انتهى ويعتبر الماء في الظاهر عند محمد
فعنده ان احياها ببئر حفرها او بعين استخرجها او بماء دجلة او الفرات او الانهار العظام
التي لا يملكها احد فهي عشرية وكذا ان احياها بماء السماء وان احياها بماء الانهار

التي

التي حفرها الاعاجم مثل نهر الملك انوشروان بن قباد ونهر يزدجرد فهي خراجية لانه كسب للنماء
ونهر الملك قريب من بغداد على طريق الكوفة ويزدجرد هو يزدجرد بن شهريار بن ابرويز بن هرمز
بن انوشروان وهو آخر ملوك العجم لانه لما قتل رستم في قتال سعد بن ابي وقاص بالقادسية هرب
يزدجرد الى مرو من طريق سجستان فقتل هناك في خلافة عثمان رضي الله عنه وكان جميع ملكه
عشرين سنة فاستقر ملك العجم على ايدي المسلمين بعد قتله كذا في البناية و[illegible] يقول
الفقير قد رأيت في بعض التواريخ ان يزدجرد من ملوك العجم قتل في خلافة امير المؤمنين عمر بن
الخطاب رضي الله عنه وذكر انه بعث اليه سرية وجعل رأس السرية الامام [illegible] كرم الله وجهه عليًّا م
فقتل الملك وبعث رأسه الى [illegible] تلك الوقعة واسر بنته المسماة بشهربانو مع [illegible]
كثيرة فتزوجها الامام حسين بن علي رضي الله عنهما [illegible] على الراوي والخراج نوعان
خراج مقاسمة وهو ان الامام اذا فتح بلدة عنوة ومن على اهلها جعل على اراضيهم الخراج. ح
ومن ان حصل الخارج ربع او خمس او ثلث او نصف على حسب تحمل الارض وهذا جائز كما
اي النصف
فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل خيبر ويكون حكمه حكم العشر ولا يزاد على النصف لان
التنصيف هو نهاية الانصاف والتنصيف عين الانصاف فيتعلق بالخارج كالعشر الا انه
يوضع في موضع الخراج لانه في الحقيقة خراج كذا في غاية البيان وخراج وظيفة وهو شيء
واجب في الذمة ويتعلق بالتمكن من الانتفاع بالارض ولا يزاد على ما وضعه عمر
رضي الله عنه على السواد اي سواد العراق لكل جريب وهو ارض طولها ستون ذراعا و
عرضها ستون ذراعا بذراع الملك كسرى وهو سبع قبضات تزيد على ذراع العامة
بقبضة لان ذراع العامة ست قبضات وذراع الملك سبع قبضات وقيل هذا كان
غير جريبهم في اراضيهم وليس بتقدير لازم في الاراضي كلها بل الجريب الاراضي يختلف
باختلاف البلدان فيعتبر في كل بلد متعارف اهله صالح للزراعة صاع من بر
او شعير على ما قال الامام قاضي خان في فتاواه ومما يتفرع فيها على ما ذكر في شرح الطحاوي

ودرهم والصاع ثمانية ارطال والدرهم وزن سبعة وفي جريب الرطبة قال صاحب المغرب
الرطبة بالفتح الفصفصة والفصفصة بالكسر نبات يبسط وفي الاخرى القضب
بالكسر نبات يقال لها بالتركي يونجه خمسة دراهم وفي جريب الكرم او النخل المتصل
صفة الكرم والنخل وافراده لاجل الكلمة او والاتصال بان يكون كل الارض مشغولة
به ولا يبقى فرجة خالية عشرة دراهم هذا هو المنقول عن عمر رضي الله عنه لانه بعث عثمان
بن حنيف وحذيفة بن اليمان حتى مسحا سواد العراق فمسحا فبلغ ستة وثلثين الف الف
جريب ثم وضعا على كل جريب كذا وكذا فلما رضيا واجراه قبل ذلك عمر رضي الله عنه وكان
ذلك بمحضر من الصحابة من غير نكير فكان اجماعا ولان المؤن متفاوتة فالكرم اخفها
مؤنة واكثرها ريعا لانه يبقى على الابد بلا مؤنة والمزارع اكثرها مؤنة لاحتياجها
الى الزراعة والسقي والبذر في كل عام والرطاب بينهما لانها تبقى اعواما ولا تدوم دوام
الكرم فكانت مؤنتها فوق مؤنة الكرم ودون مؤنة الزرع وما سواه كزعفران وبستان
وهو كل ارض يحوطها حائط وفيها نخيل واشجار متفرقة بحيث يمكن زراعة ما بين الاشجار
وان كانت الاشجار ملتفة بحيث لا يمكن زراعة ما بينها فهي كرم مما ليس فيه
توظيف عمر وقد اعتبر الطاقة في التوظيف فنعتبرها فيما لا توظيف فيه ونصف الخارج
غاية الطاقة فلا يزاد عليه لان التنصيف عين الانصاف وان لم تطق الارض ما
وظف نقص اي نقصه الامام فالنقصان عند قلة الريع جائز بالاجماع الا ترى الى قول عمر
رضي الله عنه لعثمان بن حنيف وحذيفة بن اليمان لما مسحا سواد العراق ووضعا الخراج
عليها ثم جاءا الى عمر رضي الله عنه لعلكما حملتما الارض ما لا تطيق فقالا لا بل
حملناها ما تطيق ولو زدنا لاطاقت فهذا يدل على ان النقص عند عدم الطاقة
ولا يزاد ان اطاقت الزيادة عند ابي يوسف لان عمر رضي الله عنه لم يزد حين اخبر بزيادة
الطاقة خلافا لمحمد فانه يجوز الزيادة عنده ان اطاقت اعتبارا للزيادة بالنقصان ولا

علم

خراج ان انقطع عن ارضه ماء او غلب ماء عليها او اصاب الزرع آفة لانه فات التمكن
من الزراعة في كل الحول وهو النماء التقديري المعتبر في الخراج في الاولين وفيما اصاب الزرع آفة
بان اصابه حر شديد او برد شديد او نحو ذلك فات النماء التقديري في بعض الحول وكونه ناميا
في جميع الحول شرط كما في الزكاة فان من اشترى جارية للتجارة فقبل انتهاء الحول تركها
للخدمة سقطت الزكوة لانها لم تبق نامية في جميع الحول قال صاحب العناية قالوا هنا
ما ذكر من ان الخراج يسقط باصابة الزرع آفة محمول على ما اذا لم يبق من السنة مقدار ما يمكن
ان يزرع ثانيا اما اذا بقي فلا يسقط الخراج ويجب الخراج ان عطلها مالكها لان
التمكن كان ثابتا وهو الذي فوته قال صاحب العناية قيل هذا اذا كانت الارض صالحة
الزراعة وكان المالك متمكنا من الزراعة وعطلها واما اذا عجز المالك عن الزراعة باعتبار
عدم قوته واسبابه فللامام ان يدفعها الى غيره مزارعة ويأخذ الخراج من نصيب المالك
ويمسك الباقي له وان شاء آجرها واخذ ذلك من الاجرة وان شاء زرعها بنفقة
من بيت المال فان لم يتمكن ولم يجد من يقبل ذلك باعها واخذ الخراج من ثمنها بالاتفاق
ثم انهم قالوا من انتقل الى اخس الامرين من غير عذر بان كانت الارض صالحة للزراعة
للاعلى وهو الزعفران مثلا فزرع الشعير وجب الزعفران وكذا لو كان كرما فقلعه وزرع
الحبوب فعليه خراج الكرم لانه هو الذي ضيع الزيادة وهذا يعرف ولا يفتى به
كيلا يجترئ الظلمة على اخذ اموال الناس ورد بانه كيف يجوز الكتمان وانهم لو اخذوا
كان في موضعه لكونه واجبا واجيب بانا لو افتينا بذلك لادعى كل ظالم في ارض
ليس شانها ذلك انها قبل ذلك كانت تزرع الزعفران فيأخذ خراج ذلك وهو ظلم و
عدوان ولا يتغير الخراج ان اسلم لانه مؤنة فيها معنى العقوبة فلا يجب ابتداء على مسلم
لمظنة العقوبة ولا يسقط انتهاء لمظنة مؤنة او اشتراها اي ارض الخراج
مسلم لما ذكرنا وقد صح ان الصحابة اشتروا اراضي الخراج وكانوا يؤدون خراجها

مطلب ولو كان كرما فقلعه وزرع الحبوب

ولا عشر في خارج ارض الخراج وقال الشافعي يجمع بينهما لانهما حقان مختلفان وجبا في محلين بسببين مختلفين اما كونهما حقين مختلفين فلان احدهما مؤنة فيه معنى العبادة والآخر مؤنة فيه معنى العقوبة وكونهما في محلين لان الخراج محله الذمة والعشر محله الخارج وكونهما بسببين مختلفين لان سبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج وسبب الخراج الارض النامية بالتمكن فلا تنافي بينهما ولنا قوله عليه السلام لا يجتمع عشر وخراج في ارض مسلم رواه ابو حنيفة عن حماد عن ابراهيم عن علقمة عن النبي صلى الله عليه وسلم ولان احدا من أئمة الجور والعدل لم يجمع بينهما وكفى بالاجماع حجة ولان الخراج يجب في ارض فتحت عنوة وقهرا والعشر في ارض اسلم اهلها طوعا والوصفان لا يجتمعان في ارض ولان سبب الحقين واحد وهو الارض النامية الا انه يعتبر في العشر تحقيقا وفي الخراج تقديرا ولهذا يضافان الى الارض فيقال عشر الارض وخراج الارض ولا يتكرر خراج الوظيفة بتكرر الخارج في سنة لان عمر رضي الله عنه لم يوظفه مكررا بخلاف العشر فانه يتكرر بتكرر الخارج في سنة لانه لا يكون عشرا الا بوجوبه في كل خارج وعلى هذا خراج المقاسمة فانه يتكرر ايضا بتكرر الخارج

فصل لما فرغ من ذكر خراج الاراضي ذكر في هذا الفصل خراج الرؤوس وهو الجزية الا انه قدم الاول لانه العشر يشاركه في سببه وفي العشر معنى العبادة وبيان الرتبة تقديم الجزية وهي اسم لما يؤخذ من اهل الذمة والجمع الجزى كاللحية واللحى وانما سميت بها لانها تجزئ عن الذمي اي تكفي عن قتله فانه اذا قبلها سقط عنه القتل قال الله تعالى قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون فان قيل الكفر معصية وهو اعظم الكبائر فكيف يصح اخذ البدل على تقريره اجيب بان الجزية لم تكن بدلا عن تقريرهم على الكفر وانما هي عوض عن ترك القتل والاسترقاق الواجبين فجاز كاسقاط القصاص بعوض او هي عقوبة على الكفر فيجوز كالاسترقاق اذا وضعت بتراض وصلح لا تغير وتتقدر بحسب ما يقع

عليه

عليه الاتفاق كما صالح رسول الله صلى الله عليه وسلم بني نجران على الف ومائتي حلة وهي تعم الحلة ازار ورداء هذا هو المعنى وكذا في المغرب وفي [illegible] الحلة بالضم ازار ورداء برد او غيره ولا يكون حلة الا من ثوبين او ثوب له بطانة جمعه حلل وحلال لان الموجب التقدير ما وقع عليه الاتفاق التراضي فلا يجوز التعدي الى غير ما وقع عليه الاتفاق وان فتح بلد عنوة واقر اهلها عليها يوضع على الغني الظاهر الغنى في كل سنة ثمانية واربعون درهما كل عشرة دراهم ويؤخذ منه في كل شهر اربعة دراهم وعلى المتوسط نصفها وهو اربعة وعشرون درهما يؤخذ في كل شهر درهمان وعلى الفقير المعتمل الكسب ربعها وهي اثنا عشر درهما ويؤخذ في كل شهر درهم قال صاحب العناية قال الامام فخر الاسلام من يملك اكثر من [illegible] ولا يملك شيئا لكنه [illegible] فعليه اثنا عشر درهما ومن يملك مائتي درهم فصاعدا الى العشرة الاف درهم فهو معتمل ايضا فعليه اربعة وعشرون درهما ومن يملك عشرة الاف درهم فصاعدا الى ما لا نهاية له فهو معتمل ايضا فعليه ثمانية واربعون درهما ثم قال وانما شرط المعتمل لان الجزية عقوبة لان الجزية عقوبة انما تجب على من كان من اهل القتال حتى لا يؤخذ من الذين [illegible] جزية وان كان [illegible] في الباب والمعتمل هو الذي يقدر على العمل وان لم يحسن حرفة وقال الفقيه ابو جعفر يقول ينظر الى عادة كل بلد لان عادة بعض البلاد ان يعد من يملك عشرة آلاف درهم مكثرا وفي البعض ان لا يعد فيعتبر عادة كل بلد وقال الشافعي يوضع على كل حالم دينار او ما يعدل الدينار والغني والفقير في ذلك سواء لقوله عليه السلام لمعاذ رضي الله عنه خذ من كل حالم وحالمة دينارا او عدله من غير فصل وعدل الشيء بفتح العين مثله اذا كان من خلاف جنسه وبالكسر مثله من جنسه ولان الجزية انما وجبت بدلا عن القتل حتى لا تجب على من لا يجوز قتله بسبب الكفر كالذراري والنسوان وهذا المعنى ينتظم الفقير والغني ولنا هذا منقول عن عمر وعثمان وعلي رضوان الله عليهم اجمعين ولم ينكر عليهم احد من المهاجرين والانصار ولانها وجبت نصرة للمقاتلة لانها تجب بدلا عن النصرة للمسلمين بنفسه [illegible] لانه كل

ثم ان عدم التغيير اذا وضعت بتراض او صلح [illegible]

مطلب العدل بالفتح والعدل بالكسر

من كان من اهل الاسلام يجب عليه النصرة بالنفس والمال قال الله تعالى يا ايها الذين امنوا هل ادلكم
على تجارة تنجيكم من عذاب اليم تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله باموالكم
وانفسكم ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون لكن الكافر لما لم يصلح لنصرتنا لميله الى دار الحرب اعتقادا
اقام الخراج الماخوذ منه مصروفا الى الغزاة مقام النصرة ثم النصرة من المسلم تتفاوت
اذا الفقير يحضر بنفسه راجلا والمتوسط بنفسه راكبا وراجلا والموسر بالركوب بنفسه
وركاب غيره ثم الاصل لما كان متفاوتا فكذا ما هو خلف عنه الذي قام مقامه فان قيل
النصرة طاعة الله وهذه عقوبة فكيف يكون العقوبة خلفا عن الطاعة اجيب بان الخلفية
عن النصرة في حق المسلمين لما فيه من زيادة القوة للمسلمين وما رواه الشافعي محمول على انه
كان ذلك صلحا والدليل على ما ذكرنا انه امر بالاخذ من الحالم والجزية لا تجب على النساء
وتوضع الجزية على كتابي سواء كان من العرب او العجم لقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب
حتى يعطوا الجزية ومجوسي لان رسول الله صلى الله عليه وسلم وضع الجزية على المجوس روى البخاري
ان عمر لم يكن ياخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
اخذها من مجوس هجر وهجر اسم بلد من البحرين ولان استرقاقهم مع الكفر جائز استدراجا
الى الاسلام فكذا ضرب الجزية عليهم وهذا بالاتفاق ووثني عجمي وفيه خلاف
الشافعي هو يقول ان قتالهم واجب لقوله تعالى وقاتلوهم الا انا عرفنا جواز تركه في
اهل الكتاب بالكتاب وفي المجوس بالخبر فبقي من وراءهم على الاصل ولنا انه يجوز استرقاقهم
وكل من يجوز استرقاقهم يجوز ضرب الجزية عليهم فيجوز ضرب الجزية عليهم اذ كل واحد
منهما يشتمل على سلب النفس منهم اما الاسترقاق فظاهر لان نفع الرقيق يعود الينا جملة
واما الجزية فلان الكافر يؤديها من كسبه لانه يكتسب ويعمل ويؤدي كسبه الى المسلمين
لكن نفقته كسبه ونوقض بان كل من جاز استرقاقه لو جاز ضرب الجزية عليه لجاز ضربها
على النساء والصبيان واللازم باطل واجيب بان ذكرنا من اثر وهو ان الجزية بدل النصرة

ولا

ولا نصرة على المرأة والصبي فكذا ابدلها قال صاحب العناية وهذا ليس بدافع للنقض بل هو تقرير له
والصواب ان يقال ان قبول المحل شرط تاثير المؤثر فكان معنى قوله وكل من يجوز استرقاقه يجوز ضرب
الجزية عليه اذا كان محلا فالمرأة والصبي ليسا كذلك لان الجزية انما تكون من الكسب وهما
عاجزان عنه قال مولانا سعدي افندي اقول فيه بحث فانه لم لا يجوز ان يقال المراد وكل من يكون
استرقاقه يجوز ضرب الجزية اذا كان من اهل النصرة فانها بدل النصرة فهو حاصل كما مر آنفا
لا عربي اي لا يجوز ضرب الجزية على وثني عربي لان كفرهم قد تغلظ لان النبي عليه السلام
نشأ بين اظهرهم والقرآن نزل بلغتهم فالمعجزة في حقهم اظهر وكل من تغلظ كفره لا يقبل منه
الا الاسلام او السيف زيادة في العقوبة عليهم ولقائل ان يقول هذا ينتقض باهل
الكتاب فانه تغلظ كفرهم لانهم يعرفون النبي معرفة تامة مجردة مشخصة ويجدونه مكتوبا
نعته على اسم الشريف ونعته اللطيفة في الكتب وقد يقبل منهم الجزية وايضا الفصل بينهم وبين
عبدة الاوثان من العجم بجواز استرقاقهم دون عبدة الاوثان مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم يوم
اوطاس لو جرى رق على عربي لجرى اليوم من غير فصل بين عبدة الاوثان واهل الكتاب
والجواب عن الاول ان الشافعي كان يقتضي انه لا يقبل منهم الجزية الا انه ترك بالكتاب وهو
قوله تعالى فاقتلوا الذين لا يؤمنون بالله الى ان قال من الذين اوتوا الكتاب ان مراده صلى الله عليه وسلم عربي لا يصل
باهل الكتاب ان سكنوا فيها بين العرب وتوالدوا فيهم ليسوا بعرب في الاصل وانما العرب في الاصل
عبدة الاوثان فانهم اسوء ولا توضع على مرتد لانه كفر بربه بعدما هدي الى الاسلام و
وقف على محاسنه فلا يقبل منهما اي من الوثني العربي والمرتد الا الاسلام او السيف زيادة في
العقوبة عليهما وعند الشافعي يسترق مشركوا العرب وجوابه ما قلنا من ان كفرهم تغلظ
ويسترق انثاهما وطفلهما يعني اذا ظهر على مشركي العرب والمرتدين فنساؤهم وصبيانهم
فيء يسترقان لان النبي عليه السلام سبى ذراري اوطاس وهوازن واسترق ابو بكر نساء
بني حنيفة وصبيانهم لما ارتدوا وقسمهم بين الغانمين حتى وقع منهم على نصيبه الحنفية

قوله منهما محمول الحنفية ثم انهم قالوا ان ذراري المرتدين ونساؤهم يجبرون على الاسلام دون
ذراري عبدة الاوثان ونساؤهم لان الاجبار على الاسلام انما يكون بعد ثبوت حكم الاسلام
في حقهم وفي ذراري المرتدين قد ثبت حكم الاسلام في حقهم تبعا لابائهم والمرتد كان
مقرا بالاسلام فيجبر عليه بخلاف ذراري عبدة الاوثان ونسائهم ولا في صبي
وامرأة لانها وجبت بدلا عن القتل او عما فوقه اي النصرة في حقنا ولا يجب بدله الا
اي عن القتال م
على من يجب عليه الاصل والاصل وهو القتل او النصرة لا يتحقق في حق المرأة والصبي لعدم الاهلية
وكذا العبد والمملوك والمكاتب والمدبر لانها تجب خلفا عن النصرة والمملوك ومن في حكمه لا يجب
عليه النصرة بالقتال لو كان مسلما فلا يلزمه ما هو خلف عنها ثم الجزية بدل عن الامرين كما مر تقريره آنفا
فان اعتبرنا الاول يجب وضع الجزية على المملوك لان المملوك الحربي يقتل فيتحقق البدل
ايضا وان اعتبرنا الثاني لا يجب لان العبد لا يقدر على النصرة فلا يجب بدله فلما كان وضعها واجبا
باعتبار وغير واجب باعتبار آخر فلا يجب بالشك ولا تؤدى عنهم مواليهم لانهم تحملوا الزيادة
بسببهم قوله اي صار مواليهم بسببهم من صنف الاغنياء او وسط الحال حتى وضع عليهم زيادة
على تقدير ان كانوا اصحابا على الفقر المعتمل فلو قلنا بوجوبها على الموالي بسببهم لكان وجوب الجزية
مرتين بسبب شيء واحد وكذا لا يجب في شيخ كبير وزمن واعمى ومقعد لانها وجب
بدلا عن القتل او [redacted] القتال وهم لا يقتلون ولا يقاتلون وعن ابي يوسف انها تجب على
الشيخ الكبير والزمن والاعمى والمقعد اذا كان لهم مال لانهم يقتلون في الجملة اذا كانوا اصحاب
رأي كذا في الاختيار وفقير لا يكتسب خلافا للشافعي له اطلاق حديث معاذ رضي الله عنه
ولنا ان عمر رضي الله عنه لم يوظفها على فقير غير معتمل وكان بمحضر الصحابة ولان خراج الارض لا
يوظف على ارض لا طاقة لها فكذا هذا الخراج والحديث محمول على المعتمل وراهب لا
يخالط لانه لا يجوز قتله اذا لم يخالط الناس والجزية وجبت بدلا عن القتل وذكر محمد عن ابي
حنيفة انها توضع عليه اذا كان يقدر على العمل لانه هو ضيع القدرة فصار كما لو عطل ارضا

خراجية

خراجية وتجب في اول الحول وعند الشافعي في آخر الحول لانه حق مالي كالزكوة ولنا انها بدل
عن القتل والقتل واجب في الحال فكذا بدله بخلاف الزكوة لانها عبادة فيراعى فيها التيسير وهذه
عقوبة فتشدد ويؤخذ في كل شهرين كما بيناه انه يؤخذ من الغني في كل شهر اربعة
دراهم ومن المتوسط درهمان ومن الفقير القادر على الكسب درهم وتسقط بالاسلام او بالموت يعني اذا
اسلم وعليه جزية او مات كافرا وعليه جزية سقطت خلافا للشافعي فيهما لانها وجبت بدلا عن
العصمة او عن السكنى وقد وصل اليه المعوض وكل ما وجب بدلا عن شيء وقد وصل اليه المعوض
لا يسقط عنه العوض بهذا العارض اي الاسلام او الموت وانما ردد في قوله بدلا عن العصمة
او السكنى لاختلاف العلماء في ان الجزية وجبت بدله عماذا قال بعضهم وجبت بدلا عن
العصمة الثابتة بعقد الذمة وبه قال الشافعي لان ابتداء امر بالقتال وعلق الى الغاية وهي اعطاء الجزية
قال بعضهم وجبت بدلا عن السكنى في دار الاسلام لانهم مع الاصرار على الكفر لا يكونون من
اهل دارنا الا بما يؤدون من الجزية وقال بعضهم وجبت بدلا عن النصرة التي فاتت باصرارهم على
الكفر وقد تقدم قول شمس الائمة السرخسي وهو الاصح الا ان الجزية لا تؤخذ من الاعمى والشيخ
الفاني والمعتوه والمقعد مع انهم يسكنون في السكنى لانه لم يلزمهم اصل النصرة بابدانهم
لو كانوا مسلمين فكذلك لا يؤخذ منهم ما هو خلف عنه ولنا قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية رواه
ابن عباس وهو مطلق فيجري على اطلاقه بل الا نصا ان المراد به بعد الاسلام لان كل احد يعلم ان
المسلم لا يكون عليه جزية فتعين ان يكون المراد انها تسقط بالاسلام اذ لو لم تسقط لم يصح
قوله عليه السلام ليس على مسلم جزية تنزه ساحة النبي صلى الله عليه وسلم عن عدم الصحة ولانها وجبت عقوبة
على الكفر ولهذا سميت جزية وعقوبة الكفر تسقط بالاسلام ولا تقام بعد الموت من قبلنا
بل الله تعالى يقيمها ولانه شرع العقوبة في الدنيا لا يكون الا لدفع الشر وقد اندفع بالموت
والاسلام وتتداخل الجزية بالتكرار يعني ان مر عليه حولان ولم تؤد الجزية تداخلت وتسقط
الاولى عند ابي حنيفة لانها تجب عقوبة على الكفر والعقوبات اذا اجتمعت تداخلت ولانها

للاجرة عند عجزه عن تحصيل الكفاف لها لانها تقول انها عوض والاعواض تسقط بالكفر وعوض عندنا ان
الاستيفاء بحاله ما اذا اتاه او اسلم لتعذر الاستيفاء بخلاف خراج الارض فانه لا تداخل فيه بالاتفاق
قال بعضهم خراج الارض على هذا الخلاف والاصح انه لا يتداخل بالاجماع اهل الذمة من الجزية في بيان
متعبداتهم وما يجوز منها وما لا يجوز فقال ولا يجوز احداث بيعة او كنيسة قال صاحب العناية البيعة
الكنيسة اسم لمتعبد اليهود والنصارى وكذلك البيعة الا انه الاسم الغالب في الكنيسة لمتعبد اليهود
علة لقوله ولا كنيسة
وفي البيعة لمتعبد النصارى لقوله عليه السلام لا خصاء في الاسلام ولا كنيسة والمراد احداثها لا بقاؤها
بمعنى النفي اي لا يحدث كنيسة في دار الاسلام والخصاء بكسر الخاء المعجمة والمد على فعال مصدر
خصاه اي نزع خصيته والاخصاء في معناه خطاء كذا في المغرب قال صاحب العناية والمناسبة
بين ذكر الخصاء والكنيسة في دار الاسلام ان احداث الكنيسة ازالة لفحولية اهل دارنا
كما ان الخصاء ازالة لفحولية الحيوان لان الخصاء على حقيقته وان كان يراد به التبتل
والامتناع عن النساء بملازمة الكنايس فالمناسبة ظاهرة او صومعة في دارنا سواء
بها جميعا قال صاحب القاموس الصومعة كجوهرة بيت للنصارى انتهى يعني لا يجوز احداث
صومعة ليتعبدوا صدنهم فيها على وجه الخلوة لانها بمنزلة البيعة بخلاف موضع الصلاة
في البيت لانه تبع للسكنى قال صاحب الهداية وهذا في الامصار دون القرى لان الامصار
اي التي تقام فيها شعائر الاسلام فلا تعارض باظهار ما يخالفها وقيل في ديارنا يمنع
من ذلك في القرى ايضا لان فيها بعض الشعائر كالاذان والصلاة بجماعة والمروي عن
صاحب المذهب في قرى الكوفة لان اكثر اهلها اهل الذمة انتهى يعني ان المراد
بقولهم وهذا في الامصار دون القرى ما نادى عن ابي حنيفة قرى الكوفة لا مطلقا قال
صاحب الهداية وفي ارض العرب يمنعون من ذلك في امصارها وقراها لقوله عليه السلام
لا يجتمع دينان في جزيرة العرب انتهى قال صاحب البناية اخرجه عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه
انه سمع رسول الله يقول لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب فلا اترك فيها

الا

الا مسلما وقد اجلاهم عمر رضي الله عنه من نجران وفدك وانما سميت ارض العرب بالجزيرة لان بحر فارس
وبحر الحبش ودجلة والفرات قد احاطت بها قال ابو عبيد جزيرة العرب ما بين حفر ابي موسى الى اقصى اليمن
في الطول واما في العرض فما بين رمل يبرين الى منقطع السماوة انتهى والسماوة موضع بين الكوفة
والشام كذا في القاموس وبقاء دار مهدومة من غير نقل الى موضع اخر يعني ان انهدمت البيع
والكنائس القديمة اعادوها لان الابنية لا تبقى دائمة ولما اقرهم الامام فقد عهد اليهم الا
انهم لا يمكنون من نقلها الى موضع اخر لانه احداث في الحقيقة ولا يمكنون ايضا من بنائها اوسع
من الاولى قال مولانا الفاضل ابو الليث ... ابو الشيخ الكبير الشيخ شمس الدين السيواسي في زماننا
المعتبرة في شرح المختصر قيل لا تعاد القديمة الا بتراب دار الحرب ونحوها انتهى يقول الفقير
رأيت هذا النقل فيه فتتبعت الكتب التي عندنا في هذا الوقت من الفتاوى وغيرها
وهي بضع وعشرون كتابا فما وجدت فيها من هذا النقل عينا ولا اثرا فقلت ليت هذا
النقل نسبه الى الكتاب من كتب السلف التي يقال فيها اذا قالت حذام فصدقوها فان القول
ولعله صادف نقله صحيحا لان من تصدى للتاليف يبالغ في تصحيح النقل ولا يسامح فيه
نعلم على انه كان رحمه الله في عصره زاهدا متورعا يحترز عن الشبهات ولقد رأيته مرارا واستفدت
منه كرارا في مسجد ومدرسة الجامع وكان والده مولانا الحاج حسنا عليه رحمة الحكم عنان
ينقل هذا النقل من ... رحمة الله عليهم اجمعين ويميز الذمي في زيه
بكسر الزاء المعجمة الهيئة يعني يميز في الرداء والعمامة وسائر اللباس ومركبه وسرجه ولا
يركب خيلا ولا يعمل بسلاح يعني لا يستعمل السلاح كي يكونوا في اعين المسلمين الذين
لم يتصلبوا في الدين اذ لا عصا عندهم حتى لا يميلوا اليهم ولان المسلم يكرم والذمي يهان
فلا بد مما ذكر لاهانتهم فان قيل لم يأمر النبي صلى الله عليه وسلم يهود المدينة ولا نصارى
نجران ولا مجوس هجر بذلك ولو كان بدعة اصبناهم فيه بان رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا
معروفين في المدينة لا يشتبه حالهم فلم يقع الاحتياج الا ذكرنا ثم فرض عمر في زمانه لما

كذا في الكافي ومن يترفع ومن لا يوضع في عنق الخاصة اذ ذكر فيما ذكر بحضرة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فكان صوابا قال [redacted] صلى الله عليه وسلم انها دار عمر فالحق معه كذا في الهداية يقول الفقير فيه بحث
لانه قال اولا في تعليله لكي يكونوا اعين المسلمين الذين لم يتصلبوا في الدين اذ لا يحق لا
يميلوا اليهم ثانيا ولان المسلم يكرم والذمي يهان فلا يتوقف ما ذكر لا ههنا ثم ساق
السؤال فلا يكون هذا في محله وانما يكون في محله ان لو كان التعليل يدفع اشتباهه عليهم بل
التعليل الذي ساقه يقتضي الاحتياج الى التميز في زمن النبي صلى الله عليه وسلم ايضا لان
ضعفة المسلمين في زمنه اكثر لقرب العهد بالجاهلية فيتقوى السؤال قطعا على ان الدليل
الذي يقتضي وجوب وجود التميز في زمن النبي وبعده [redacted] ويمكن الجواب عن البحث بالتدبر
تتم ويظهر الكستيج عن ابي يوسف الكستيج خيط غليظ بقدر الاصبع يشده الذمي فوق
ثيابه دون ما يتزينون به من الزنانير المتخذة من الابريسم وفيه امر عمر رضي الله عنه اهل الذمة
باظهار الكستيجات كذا في المغرب ويركب سرجا كالاكاف اظهارا للصغار عليهم الا ان كان
بالكسر بالتركي يالار والافضح ان لا يركب اصلا الا لضرورة كالخروج الى الرستاق
وذهابه الى موضع يحتاج اليه وحينئذ ليس يركب الفرس بل ينزل في المجامع ولو
الفاضل سعدي چلبي وفي زماننا هذا الامام التمرتاشي قبل في الكتاب بعد تحرير تحجبا في
شرح الحلواني ولا يمنعون من ركوب الحمار لان ركوب الحمار ذل غير انه يمنع من ان يضع عليه
السرج وكذا لا يمنعون من ركوب البغل لانه تبع الحمار والبرذون بمنزلة الحمار الا انه
يوضع عليه الاكاف في كل الزمن لان ركوبه عز وركوب الجمال يمنعون عنه الا عند الحاجة ثم
ان يستعين بهم الامام في المحاربة فله حينئذ ان يركبوا وهذا كله اذا وقع الظهور عليهم
وفتح عليهم واما اذا وقع الصلح معهم على بعض هذه الاشياء يتركون على ذلك انتهى ولا يلبس
ما يختص اهل العلم والزهد والشرف تعظيما لهؤلاء ويتميز انثاه في الطريق والحمام عن
انثى المسلمين يعني يتميز بالعلامة كالجلاجل ونحو ذلك ويجعل على داره علامة كيلا يستغفر له

يعني

يعني كيلا يقف سائل على الباب ويدعو له بالمغفرة ولا يبدأ بسلام ولكن لا بأس برد سلامه
بان يقول عليكم لان الامتناع عنه يؤذيهم والمرادات لهم وترك اذاهم مندوب ولا
يزيد الراد على قوله عليكم ولا يقول عليكم السلام ولو قال في جواب سلام الذمي السلام على من
اتبع الهدى جاز ويضيق عليه الطريق يعني اذا التقى مسلم وذمي في الطريق يجعله
في طرفه الضيق اهانة به وقد قال عليه السلام لا تبدؤهم بالسلام وألجئوهم الى اضيق
الطريق فاذا كان لا يبدأ بالسلام ويضيق عليه الطريق يلزم ان يكون له علامة كيلا
يشتبه بالمسلم فيبدأ بالسلام ولا يضيق عليه الطريق بل يعظم وتعظيمه نهي ويؤدي
الجزية قائما والآخذ قاعد ويؤخذ بتلبيبه قال صاحب القاموس اللبب المنحر كاللبة
وموضع القلادة من الصدر والتلبيب ما في موضع اللبب من الثياب ويهز ويجره
ويقال له اد الجزية يا ذمي او يا عدو الله كل ذلك للاهانة بهم ولاظهار شرف الاسلام
ثم ما نطق به قوله تعالى حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون ولا ينقض عهده بالاباء عن
الجزية لانها دين والامتناع عن اداء الدين لا ينقض فكذا عنها ولان سبب سقوط القتل
عنه قبول الجزية لا اداؤها اتفاقا وقبولها باق كما كان كذا في الهداية والكافي وسائر
الشروح قال صاحب العناية فيه اشكال لان معنى الامتناع عن الجزية التصريح بعدم
ادائها كأنه يقول لا اعطي الجزية بعد هذا وظاهر انه ينافي بقاء الالتزام اللهم الا
ان يراد بالامتناع تاخيرها والتعلل في ادائها ولا يخلو عن بعد انتهى يقول الفقير الظاهر
ان مرادهم هذا لانه ان قال لا اعطي الجزية بعد هذا ينتقض عهده لا محالة لكن
لبعض شراحه لم يفرقوا بينهما وذكروه مطلقا ولزم نقض العهد بالكلام الاول لازم
قطعا قال صاحب مجمع البحرين لا بالامتناع عن اداء الجزية الا في رواية وقال ابن الملك في
شرحه وهي رواية الواقعات للحسامي في كتاب الزكوة حيث قال اذا امتنعوا عن اداء الجزية
عن قبول الذمة يقاتلون فكذا في الانتهاء انتهى يقول الفقير هذه الرواية اصح اذا

اذا كان مراده من الامتناع معنى الاول لا ثانيا او زنا بمسلمة او قتله مسلما او سب النبي
صلى الله عليه وسلم وقال الشافعي سب النبي صلى الله عليه وسلم يكون نقضا لان عقد الجزية خلف عن
الايمان في افادة الامان فما ينقض الاصل الاقوى ينقض الخلف الادنى بطريق الاولى
ولنا ان سب النبي عليه السلام كفر والكفر المقارن لا يمنع عقد الذمة فالطاري كيف
يرفعه ويؤيده ما روي انه لم يمنع اهل الذمة وايضا قال يهودي لرسول الله صلى الله عليه وسلم السام
عليك فقال الصحابة نقتله فقال صلى الله عليه وسلم لا رواه البخاري فلو كان ناقضا لعمله
وقتل هو دون سب النبي فاذا كان سب النبي لا ينقض العهد فعدم نقضها اولى
قال صاحب البحر هذا اذا سبه كافر واما اذا سبه عليه السلام او واحدا من الانبياء
صلوات الله وسلامه عليهم مسلم فانه يقتل حدا ولا توبة له اصلا سواء بعد القدرة
عليه والشهادة او جاء تائبا من قبل نفسه كالزنديق لانه حد وجب فلا يسقط بالتوبة
لانه تعلق به حق العبد فلا يسقط بالتوبة كسائر حقوق الادميين وكحد القذف لا يزول بالتوبة
ما اذا سب الله تعالى ثم تاب لانه حق الله تعالى ولان الانبياء عليهم السلام من جنس البشر
يلحقهم المعرة والله تعالى منزه عن جميع المعايب فلا يلحقه المعرة بسبهم ولكونه حق العبد وسب الانبياء
قلنا اذا شتمه سكران لا يعفى ويقتل ايضا حدا وهذا مذهب ابي بكر الصديق
رضي الله عنه والامام الاعظم واهل الكوفة والمشهور من مذهب مالك واصحابه قال
الخطابي لا اعلم احدا من المسلمين اختلف في وجوب قتله اذا كان مسلما وقال ابن سحنون
المالكي اجمع العلماء ان شاتمه كافر وحكمه القتل ومن شك في عذابه وكفره كفر كذا في الشفاء
البزازية بل ينقض عهده باللحاق بدار الحرب او الغلبة على موضع لمحاربتنا لانه يصير
حربا علينا فيعرى عقد الذمة عن الفائدة وهو دفع شر الحراب ويصير كالمرتد في الحكم بموته
باللحاق [redacted] وكذا حكم ما حمله من ماله يعني ان الذمي الناقض للعهد اذا حمل ماله الى
دار الحرب يكون ذلك فيئا للمسلمين اذا ظهرنا عليهم كالمرتد اذا حمله الى دار الحرب

بل حكم ماله الذي تركه في دارنا هل هو كحكم مال المرتد الذي بقي في دارنا ام له حكم اخر لم يذكر في
الكتب حكمه بتتبع لكن لو اسر الناقض للعهد لا يجبر على الاسلام بل يسترق والمرتد يقتل وهذا الذي
تفرع على كونه جانيا وقتل غير الاول لانه لم يلتزم الاسلام في الابتداء وانما التزم احكامه بالذمة
فلا باس بان يسترق او يعود الى الذمة بخلاف المرتد فانه لا يسترق ولا يقبل منه الجزية
بل يقتل ان اصر على ارتداده لانه التزم الاسلام مرة ويؤخذ من بني تغلب قبيلة من
نصارى العرب وهو بكسر اللام وبفتح في رجال الكنية ويكسر والافصح الكسر كذا في البناية
رجالهم بل ونسائهم ضعف الزكاة والاصل فيه ما ذكر ابو يوسف في كتاب الخراج باسناده
الى داود بن كردوس عن عبادة بن النعمان التغلبي انه قال لعمر يا امير المؤمنين ان بني
تغلب قد علمت شوكتهم وانهم بازاء العدو فان ظاهروا عليك العدو اشتدت مؤنته
فان رأيت ان تعطيهم شيئا فافعل فصالحهم عمر رضي الله عنه على ان لا يغمسوا احدا من اولادهم
في النصرانية ويضاعف عليهم الصدقة وعلى ان يسقط الجزية عن رؤسهم فكل نصراني من بني
تغلب له غنم سائمة ليس فيها شيء حتى يبلغ اربعين فاذا بلغت اربعين شاة سائمة ففيها
شاتان الى مائة وعشرين فاذا زادت واحدة ففيها اربع من الغنم وعلى هذا الحساب
تؤخذ صدقاتهم وكذلك الابل والبقر اذا وجب على مسلم شيء من ذلك فعلى التغلبي مثله
مرتين ونسائهم كرجالهم في الصدقة وقال زفر لا تؤخذ من نسائهم وهو قول الشافعي
لانه جزية في الحقيقة على ما قال عمر هذه جزية فسموها ما شئتم ولهذا يصرف مصارف
الجزية ولا جزية على النسوان ولنا انه مال وجب بالصلح والمرأة من اهل وجوب مثله اي
مثل ما وجب بالصلح وهو في مصالح المسلمين لانه ليس مال وذلك لا يختص بالجزية الا
يرى انه لا يراعى فيما اخذ منهم شرائط الجزية من وصف الصغار وعدم القبول من
النائب والاعطاء قائما والقابض قاعد والاخذ بالتلبيب والهز على ما مر قال مولانا
الفاضل سعدي افندي ليس فيما ذكر من قبلنا جواب عما قال عمر رضي الله عنه من قوله هذه جزية فسموها

فلا تشتم هنا ما لانه انتهى لانه صيانتهم لان الصلح على الصدقة المضاعفة وهي لا تجب على الصبيان
ثم تؤخذ من مواليهم الجزية والخراج اي خراج الارض كمولى القرشي يعني لا تؤخذ الجزية وخراج
الارض من القرشي وتؤخذ من معتقه وكذا ذكرها هنا يوهم الجزية [illegible] من معتوق التغلبي
وان لم يوجد ان التغلبي وقال زفر تضاعف لقوله عليه السلام ان مولى القوم منهم
الا ترى ان مولى الهاشمي يلحق به في حرمة الصدقة ولنا ان هذا تخفيف والمولى لا يلحق
بالاصل فيه ولهذا يوضع الجزية على مولى المسلم اذا كان نصرانيا بخلاف حرمة الصدقة لان الحرمة نصرانيا
تثبت بالشبهات فالحق المولى بالهاشمي في حقها ولا يلحقهم مولى الغني حيث لا تحرم عليه
الصدقة لان الغني من اهلها وانما الغنى مانع ولم يوجد في حق المولى واما الهاشمي فليس
باهل الصدقة اصلا لانه صين لشرفه وكرامته عن اوساخ الناس فالحق به مولاه كذا في
الهداية ويصرف الخراج اي خراج الارض والجزية وما اخذ من بني تغلب او ما
اخذ من ارض اجلى اهلها عنها او ما اهداه اهل الحرب للامام او ما اخذ منهم اي
اهل الحرب بلا قتال بان اخذ بالصلح بقول المصنف وهذا سبب الفيء وفيها وقع باوضانه
في مصالح المسلمين كسد الثغور جمع ثغر وهو موضع مخافة البلدان وبناء القناطر جمع
القنطرة والجسور جمع جسر والفرق بينهما ان الاول لا يرفع والثاني يرفع وكفاية
العلماء والمدرسين والمفتين والقضاة والعمال اي العمال على الزكوات والعشور
والمقاتلة وذراريهم اي ذراري العلماء والمدرسين والمفتين والعمال والمقاتلة لان نفقتهم
على الاباء فلو لم يعطوا لاحتاجوا الى الاكتساب ولا يتفرغون لهذه الاعمال فينسد
هذا الباب فيعطى ذراريهم باجمعهم كذا في شرح الكنز وكلام صاحب بقول المصنف رح
التسهيل يشير اليه ايضا حيث ذكر كفاية قضاة وعمال وعلماء وذراريهم يصرف اليهم
الكفاية وليس للمقاتلة ذكر فيه لكن المفهوم من الهداية وشروحها والكافي ومجمع البحرين
وشرحه ومختار الاختيار ان الصرف راجع الى المقاتلة فقط فتتبع واما سد الثغور
وبناء

وبناء القناطر والجسور فمصلحة عامة واما ارزاق العلماء والمدرسين والمفتين والقضاة والعمال
فلانهم عملوا للمسلمين فيجب كفايتهم عليهم واما المقاتلة فلانهم لنصرة الاسلام والمسلمين واعلاء
كلمة الدين فيجب على الامام والمسلمين كفاية جميعهم وكفاية ذراريهم وهذا المال معد لنوائب
الاسلام والمسلمين فيصرف اليهم ومن مات منهم في نصف السنة حرم من العطاء لانه نوع صلة وليس بدين
ولهذا يسمى عطاء فلا يملك قبل القبض ويسقط بالموت قال صاحب العناية وكذا الوالي في اخر السنة لا
يورث لانه صلة فلا يملك الا بالقبض وانما وضع المسألة في نصف السنة لانه لو مات في اخر السنة
يستحب صرفه الى قريبه قال صاحب البناية ولم يذكر محمد رحمه الله ما اذا مات بعد تمام السنة
قبل ان يقبض ما حكمه والصحيح من الجواب فيه انه لا يصير ميراثا ايضا لان استحقاق العطاء بطريق
الصلة والصلات لا تتم الا بالقبض وان ثبت الاستحقاق قبل القبض فاذا مات لم يخلف
وارثه بمنزلة حق الاخذ بالشفعة وهو نظير ما قال علماؤنا في الذمي اذا مات بعد وجوب الحق
عليه قبل الاداء انه لا يستوفى من تركته لان ذكر في فتح المجاهدين صلة فاذا كان عوض
من عليه قبل الاداء يسقط ما هو عليه وان ثبت الاستحقاق وكذلك عوض من له يسقط
ما له وان ثبت الاستحقاق قال صاحب التتارخانية ذكر في الذخيرة امام مسجد اخذ غلة
وذهب قبل مضي السنة لا يسترد منه غلة بعض السنة والعبرة لوقت الحصاد فاذا كان الامام
وقت الحصاد يؤم في المسجد يستحق فصار كالجزية ومن القاضي في غلة السنة وفي فوائد صدر
الاسلام طاهر بن محمود قرية فيها ارض الوقف على امام المسجد يصرف اليه غلتها وقت الادراك
فاخذ الامام الغلة وقت الادراك وذهب عن تلك القرية لا يسترد منه حصة ما بقي من
السنة وهو نظير موت القاضي واخذ الجزية ويحل للامام اكل ما بقي من السنة ان كان فقيرا
وكذلك الحكم في طلبة العلم في المدارس وفي فوائد صاحب المحيط المؤذن والامام اذا كان
لهما وقف فلم يستوفيا حتى ماتا فانه يسقط لانه في معنى الصلة وكذلك القاضي وقيل لا يسقط لانه
كالاجرة انتهى ما ذكره صاحب التتمة باب المرتد لما فرغ من بيان احكام الكفار الاصلي ذكر هنا

الباب لحصول الكفر الطارئ بعد الاصلي من ارتد والعياذ بالله منه يعرض عليه الاسلام
ويكشف شبهته ان كانت لانه عساه اعترته شبهة فتزاح وفيه دفع شره باحسن الامرين كذا
في الايضاح ويستحب عرض الاسلام على المرتدين هكذا روي عن عمر رضي الله عنه لان رجاء العود الى الاسلام
ثابت لاحتمال ان الردة كانت باعتراض شبهة فان استمهل اي ان طلب المهلة حبس ثلثة ايام
ولا يزاد على الثلثة فان تاب فيها والا اي وان لم يتب قتل قال صاحب الكفاية روي عن عمر
رضي الله عنه ان رجلا جاء اليه من قبل ابي موسى الاشعري فقال عمر رضي الله عنه هل من مغربة خبر قال نعم
رجل ارتد عن الاسلام فقتلناه فقال هلا حبستموه في بيت ثلثة ايام واطعمتموه في كل يوم رغيفا
لعله يتوب ثم قال اللهم اني لم آمر ولم ارض اذ بلغني ولان الظاهر من حاله انه لا
بعد موته ... وقوعه في الكفر لشبهة معترضة فيزال الشبهة بعرض الاسلام عليه لكن العرض مستحب لا
واجب لان المرتد كافر بلغته الدعوة والكافر اذا بلغته لا يجب تجديد العرض عليه بل يستحب كذا
هذا وفائدة الاستحباب يحصل بقتله قبل العرض واما وجوب القتل فلقوله تعالى تقاتلونهم او يسلمون
مفسرين نزلت هذه الآية في حق الذين ارتدوا ونقل عن الطحاوي فان تاب ثم ارتد وعاد الى
الاسلام ثم عاد الى الكفر حتى فعل ذلك ثلث مرات وفي كل مرة طلب من الامام التأجيل ثلثة ايام
فان عاد الى الكفر رابعا ثم طلب التأجيل فانه لا يؤجل فان اسلم والا قتل وان عاد الى الكفر
يعرض عليه الاسلام بعد ثلثة استتابة ايضا فان لم يستقتل ولا يؤجل وان تاب ضربه نائب الامام م
ضربا وجيعا ولا يبلغ به الحد ثم يحبسه ولا يخرجه حتى يرى عليه خشوع التوبة ويرى حاله
حال انسان قد اخلص فاذا فعل ذلك خلى سبيله فان عاد بعد ما خلى سبيله فعل به كذلك ابدا
ما دام يرجع الى الاسلام ولا يقتل الا ان يأبى ان يسلم وهذا قول اصحابنا جميعا ان المرتد يستتاب
ابدا وروي عن علي وابن عمر رضي الله عنهم انه لا يقبل توبته بعد المرة الثلثة لانه مستخف مستهزئ
ليس بتائب بتوبته وقوله تعالى ان الذين امنوا ثم كفروا ثم آمنوا ثم كفروا ثم ازدادوا كفرا
لم يكن الله ليغفر لهم وجه قول العامة ان الآية في حق من ازدادوا كفرا ... من آمن والطف

التوبة

التوبة وبقوله تعالى فهذا اطلاق وقوله تعالى ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مؤمنا وقد روي عن النبي عليه السلام
انه قال امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله انتهى ما في البناية فان قيل تقدير
المدة هنا بثلثة ايام نصب الحكم بالرأي فيما لا مدخل له فيه لانه مقدار اجيب بان
هذا من قبيل اثبات الحكم بدلالة النص لانه ورد النص في خيار البيع ثلثة ايام
شرعت فيه لان التعيين بثلثة ايام هناك انما كان للتأمل والتقدير بها هاهنا ايضا للتأمل
بل احتياجه الى التأمل فوق ... لانه ... في الخيار لدفع احتمال
الغبن وهو مقصود في عمره وفي ان مدة الخيار بعينها قد تضمن ثلثة ايام انتهى يقول العبد
يمكن ان يقال ان المهلة فيه لدفع احتمال العود بالشبهة العارضة كما انها في البيع لدفع احتمال الضرر
بسبب الغبن وتوبته بالتبري عن كل دين سوى الاسلام بعد الاتيان بالشهادتين او عما
انتقل اليه لحصول المقصود قال الكاكي وفي عينه وتوبته ان يقول تبت ورجعت الى دين
الاسلام وانا بريء من كل دين سوى الاسلام والاقرار بالبعث والنشور مستحب انتهى وسئل
عن ابي يوسف رحمه الله كيف يستتاب فقال يقول اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده و
رسوله ويقر بما جاء به من عند الله ويتبرأ من الذي انتقل اليه وان شهد ان لا اله الا الله
وان محمدا رسول الله وقال لم ادخل في هذا الدين قط وانا بريء منه فهو توبة ايضا
وقتله قبل العرض ترك ندب بلا ضمان فيه لان الردة مبيح للقتل والعرض بعد بلوغ
الدعوة غير واجب كما مر ويزول ملكه اي ملك المرتد بردته موقوفا فان اسلم عاد الى ملكه
آباحة دم لاخم عند ابي حنيفة رضي الله عنه وعندهما لا يزول ملكه لانه لا تأثير للردة الا في ... والملك كالمقضي
عليه بالرجم والقود وهذا لانه مكلف محتاج فيبقى ملكه ما دام حيا وله ان مالكيته باعتبار
عن النبي ... وهذا ... فهو حرب ايضا بدليل انه يقتل ولا قتل الا بالحراب فان قيل
هنا ... الحراب لا لنفس الكفر ... ليس بمبيح للقتل ولهذا لا يقتل الاعمى والمقعد
والشيخ الفاني وقد تحقق المحذور بالارتداد وهو كونه ممن يقتل فلا بد منه لان ...

كونه حربيا وبهذا الركونه حربيا متحولا تحت ايدينا ذو الملك والمالكية لان تحقق رقبته
مملوكية واذا كان متحولا ارتفعت مالكيته وارتفاعها يستلزم ارتفاع ملكه لان
ارتفاع المالكية مع بقاء ملكه محال غير انه مرجو الى الاسلام بالاجبار عليه وعوده الى
الاسلام مرجو وفي كل مرجو بقاء المالكية فبالنظر الى الاول وهو تحقق رقبته تحت
ايدينا يزول ملكه وبالنظر الى الثاني وهو انه مرجو الى الاسلام وعوده الى الاسلام مرجو
لا يزول فتوقفنا في امره وقلنا بزواله موقوفا فانه اسلم جعل العارض كان لم يكن في
حق الحكم وصار كانه لم يزل فلم يعمل السبب وان مات او قتل او لحق بدار الحرب وحكم
استقر كفره فعمل السبب عمله وزال ملكه وعتق مدبروه وامهات اولاده وحلت ديونه
التي عليه لان من مات او قتل يصير دينه موجلا حالا وباللحاق يكون من اهل
ميت عندنا وقال الشافعي اذا لحق بدار الحرب يبقى ماله موقوفا كما كان لانه نوع غيبة
فاشبه الغيبة في دار الاسلام ولنا انه باللحاق صار من اهل الحرب وهم اموات في
حق احكام الاسلام لانقطاع ولاية الالزام كما هي منقطعة عن الموتى فصار كالموت
الا ان لحاقه لا يستقر الا بقضاء القاضي لاحتمال العود الينا فلا بد من القضاء
فاذا تقرر موته الحكمي يثبت الاحكام المتعلقة به يعني عتق مدبريه وامهات اولاده
وحلول دينه وغير ذلك وكسب اسلامه يعني ما اكتسبه في حال اسلامه لوارثه المسلم
وكسب ردته يعني ما اكتسبه في حال ردته فيء وهذا عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقال
الشافعي كلاهما فيء لانه مات كافرا والمسلم لا يرث الكافر ثم هو مال حربي لا امان
له فيكون فيئا ويقضي دين اسلامه من كسب اسلامه ودين ردته من كسبها قال
صاحب الهداية وهذا رواية عن ابي حنيفة وعنه وهو رواية الحسن عن ابي حنيفة
انه يبدأ بكسب الاسلام فان لم يف بذلك يقضي من كسب الردة وعنه وهو رواية
ابي يوسف على عكسه وهو ان يبدأ في قضاء الدين بكسب الردة وجه قوله الاول

ان

ان المستحق بالسبب يختلف بحصول الكل للوارث الكبير باعتبار السبب الذي وجد الدين فيقضي
كل دين من المكتسب في تلك الحالة ليكون الغرم بالغنم ووجه قوله الثاني ان كسب الاسلام
ملكه حتى يخلفه الوارث فيه ومن شرط هذه الخلافة الفراغ من حق المورث فيقدم الدين
على الارث واما كسب الردة فليس بمملوك له لبطلان اهليته للملك بالردة فلا يقضي دينه
منه الا اذا تعذر قضاؤه من محل اخر فحينئذ يقضى منه كالذمي اذا مات ولا وارث له
يكون ماله لجماعة المسلمين ولو كان عليه دين يقضى منه وكذا هاهنا ووجه قوله الثالث ان
كسب الاسلام حق الورثة وكسب الردة خالص حقه فكان قضاء الدين منه اولى الا اذا
تعذر بان لم يف فحينئذ يقضى من كسب الاسلام تقديما لحقه وتصرفات المرتد حال ردته او لحوقه بل
كلها ان اشترى فما صح وتوقف بيعه وشراؤه واجارته وهبته ورهنه وعتقه
وتدبيره وكتابته ووصيته لان جميعها يقتضي حكم الموقوف وقد قال الامام يزول ملكه موقوفا
فان اسلم صحت هذه التصرفات وان مات حتف انفه او قتل او لحق بدار الحرب وحكم
بلحاقه بطلت هذه التصرفات وقال لا يزول ملكه على ما مر وقد بينا دليلهما فيما سبق
فلا نعيد وتقضى ديونه مطلقا سواء كانت ديون الاسلام او ديون الردة من كلا كسبيه
اي كسب الاسلام وكسب الردة لانهما ملكه جميعا حتى يجري الارث فيهما وكلاهما لوارثه
المسلم لان ملكه في الكسبين بعد الردة باق على ما بينا من انه مكلف محتاج الى الحوائج فينتقل
بموته الى ورثته ويستند الى ما قبيل ردته اذ الردة سبب الموت فيجعل كانه اكتسبه في حال
الاسلام يعني جعل الشرع السبب هو الجزء المتقدم على الردة بزمان لطيف فيلزم توريث
المسلم من الكافر وقال ابو حنيفة انه يمكن الاستناد في كسب الاسلام لوجوده قبل الردة
ولا يمكن الاستناد في كسب الردة لعدمه قبلها ومن شرطه وجوده قبلها فلا حاجة الى ما قلنا
بالتوريث فيما اكتسب حال الردة لزم توريث المسلم من الكافر ولا يكون بدونه وذكر انه يجوز
ويعتبر كونه وارثا عند اللحاق لانه سبب الارث والقضاء لتقرره بقطع الاحتمال والي

المحجوج بردته

يوقف عند الحكم به اي باللحاق لانه به يتقرر الانقطاع وبه يصير اللحاق موتا وفي رواية عن ابي حنيفة
رحمه الله وهو قولهما يعتبر توريثه يوم ارتد لانه سبب للارث وتصح تصرفاته من بيع
الشراء والاجارة والهبة والرهن والعتق والتدبير والكتابة والوصية عندهما لانه لا يزول
ملكه عندهما ولا يتوقف غير المفاوضة لانها تقتضي المساواة في الدين ولا دين له لكنه
يحتمل الرجوع فلهذا تتوقف بالاتفاق ان اسلم صحت والا بطلت لكن كتصرف الصحيح
عند ابي يوسف يعني يصح تصرفاته كتصرف الصحيح عند ابي يوسف حتى يعتبر تبرعاته من جميع المال
لان الظاهر عوده الى الاسلام اذ الشبهة تزاح فلا يقتل فصار كالمرتدة وكتصرف المريض
عند محمد حتى يعتبر تبرعاته من الثلث لان من انتحل الى نحلة لا سيما معرضا عما نشأ
عليه قلما تركه فيفضي الى القتل ظاهرا بخلاف المرتدة لانها لا تقتل كذا في الهداية يقال
انتحل فلان قول غيره او شعر غيره اذا ادعاه لنفسه والنحلة بكسر النون وسكون الحاء الدعوى
ويعني من انتسب الى دعوى يعني معرضا عما نشأ عليه الرجوع ويصح اتفاقا استيلاده
وطلاقه اما الاستيلاد فلانه لا يفتقر الى حقيقة الملك فلو ولدت جاريته فادعى نسبه
يثبت منه فيرثه هذا الولد مع ورثته وكانت الجارية ام ولد له لان حقه فيها
اقوى من حق الاب في جارية ولده واستيلاد الاب صحيح فكذا استيلاده حتى لا
يحتاج الى حقيقة الملك وانما يكتفى فيه بحق الملك واما الطلاق فلانه لا يفتقر الى تمام
الولاية لانه يصح من العبد مع قصور الولاية بخلاف غيره وكذا هذا فان قيل الفرقة تقع
بين الزوجين بالارتداد فكيف يتصور الطلاق من المرتد اجيب بان هذا ليس
بممتنع لان النكاح لما انفسخ بالردة كانت المرأة معتدة فان طلقها يقع وكذا
اذا ارتدا معا فطلقها فاسلما فان النكاح لم ينفسخ فيقع الطلاق ويبطل نكاحه
وذبيحته اتفاقا لان كل واحد منهما يعتمد الملة ولا ملة له لانه ترك ما كان عليه
ولا يقر على ما دخل فيه لو هو يقتل وهنا اشكال ذكره صاحب العناية مع جوابه انه

وتتوقف

وتتوقف مفاوضته لما مر آنفا فيقول المصنف وقد فهم هذا مما تقدم من قوله ولا توقف عنهما في
بيع شيء لم نذكره ثانيا مع علم الفائدة المعتد بها من تكراره ثم الى الان تصرفات المرتد
انواع نافذ اتفاقا كالاستيلاد والطلاق وباطل اتفاقا كالنكاح والذبيحة وموقوف
اتفاقا كالمفاوضة ومختلف في توقفه ونفوذه وهو ما عد المصنف من البيع والشراء والاعتاق
والهبة ونحوه كما مر وترثه امرأته المسلمة ان مات مرتدا او قتل وهي في العدة لانه يصير فارا
وان كان صحيحا وقت الردة لانها سبب للهلاك كالمرض فاشبه ردته التي حصلت
البينونة بالطلاق في حالة المرض والطلاق البائن في حالة المرض يوجب الارث اذا مات في
العدة فكذا هذا وان عاد مسلما بعد الحكم باللحاق اخذ ما وجده باقيا في يد وارثه لان
الوارث انما يخلفه فيه لاستغنائه عنه حيث دخل الحرب واذا عاد مسلما احتاج اليه فيقدم
على الوارث لكن قال صاحب الكافي ولكن انما يعود الى ملكه بقضاء او رضاء قال شمس الائمة
الحلواني ولو كان هذا بمنزلة حقيقة بان احياه الله تعالى واعاده الى الدنيا كان له الحكم
فيه هكذا الا انه خلاف العادة كذا في العناية واما اذا ازاله الوارث عن ملكه فعاد مسلما
لا يأخذ قيمته لانه ازاله في وقت كان له السبيل الى الازالة لانه صار له بقضاء القاضي
بكونه ميتا ولا ينقض عتق مدبره وام ولده فانه لا سبيل له عليهما لان القضاء بعتقهما
قد صح بدليل مصحح وهو قضاء القاضي باللحاق عن ولاية لانه لو كان في دار الاسلام كان
له ان يعتقه حقيقة فاذا قضى عن ولاية كان له ان يعتقه حكما فاذا كان قضاؤه
عن ولاية نفذ والعتق بعد وقوعه لا يحتمل النقض وصار كما لو مات حقيقة ثم احيا
الله تعالى وان عاد الى دار الاسلام قبله اي قبل قضاء القاضي بذلك فكأنه لم يرتد
ولم يزل مسلما فلا تعتق امهات اولاده ومدبروه على حالهم لا يعتقون بقضاء القاضي ويؤدي ما كان
عليه من الديون المؤجلة الى اجله كما كان وما وجد من ملكه بعينه في يد وارثه يأخذه بغير
قضاء ورضاء وبعض ما اتلفه لما ذكر انه لا يستقر اللحاق الا بقضاء القاضي كذا في

الكفر وعبرة مرتدة لا تقتل والثالث في قتل بقوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه
ومنها يعم الرجال والنساء كقوله من شهد منكم الشهر فليصمه ولان ردة الرجل مبيحة للقتل
من حيث انها جناية متغلظة وكل ما هو جناية متغلظة يناط بها عقوبة متغلظة وردة
المرأة تشارك ردة الرجل في هذه العلة فيجب ان تشاركها في موجبها لان الاشتراك
في العلة يوجب الاشتراك في معلوله وصار كالزنا وشرب الخمر قال صاحب العناية فيه
نظر لانه اثبات ما يدرك بالشبهة بالرأي ولنا انه صلى الله عليه وسلم نهى عن قتل النساء
روى ابو يوسف عن ابن عباس انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا تقتل النساء اذا هن
ارتددن عن الاسلام ولكن يحبسن ويدعين الى الاسلام ويجبرن عليه ولان الاصل تأخير
الاجزية الى دار الآخرة لان تعجيلها يخل معنى الابتلاء الذي هو اظهار ما علم لان الناس
يمتنعون عنها من خوف الجزاء في الدنيا فصار بمعنى كالمجبورين وفيه اخلال بالابتلاء
وما عجل في الدنيا شرع لمصالح تعود الينا كالقصاص وحد القذف وحد الزنا والسرقة
وشرب الخمر وهي صيانة النفوس والاعراض والانساب والاموال والعقول
فاذا كان الاصل تأخير الاجزية الى دار الآخرة كان القتل في الرجل الذي ارتد انما
يؤخر جزاؤه الى دار الآخرة لكن عدل عنه لدفع شر ناجز وهو الحراب ولا يتوجه
ذلك من النساء لان بنيتهن غير صالحة لذلك بخلاف الرجال فصارت المرتدة كالكافرة
الاصلية وهي لا تقتل فكذا المرتدة وما قيل ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قتل مرتدة فقد
قيل انه عليه السلام لم يقتلها بمجرد الردة بل لانها كانت ساحرة شاعرة تهجو رسول الله
صلى الله عليه وسلم فامر بقتلها والجواب عما روى الشافعي انه ليس يجري على ظاهره لان
من بدل دينه من اليهودية الى النصرانية او من النصرانية الى اليهودية او من الكفر الى الاسلام
لا يقتل مع وجود التبديل فعرفنا انه عام لحقه خصوص فيخصصه بما نحن فيه بما ذكرنا من المعنى
مع انه يلزم التوفيق بينه وبين ما روينا لان راوي الحديثين معا ابن عباس رضي الله عنهما مع انا

لانه

لانه لا اشتراك في العلة لان العلة ليست هي الكفر بل الكفر مع الحراب كما بينا بل تحبس حتى
تتوب لانها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار فتجبر على ايفائه بالحبس كما في حقوق العباد
وتضرب كل ايام قال صاحب الكافي وعن الحسن عن ابي حنيفة انها تخرج في كل يوم وتضرب تسعة و
ثلاثين سوطا حتى تموت او تسلم هذا اذا كانت حرة والامة التي ارتدت يجبرها على الاسلام
مولاها يعني اذا ارتدت الامة دفعت الى مولاها وامر القاضي ان يجبرها على الاسلام
اما الجبر فلما ذكرنا من انها امتنعت عن ايفاء حق الله تعالى بعد الاقرار واما الدفع الى مولى
لجبرها فلما فيه الجمع بين الحقين الجبر والاستخدام قال صاحب النهاية وفي الكافي شرط احتياج
المولى الى خدمتها ولم يشترط في الجامع الصغير والصحيح انها تدفع الى المولى احتاج الى
خدمتها او استغنى وكذلك لا يشترط طلب المولى ايضا فان قلت للمولى حق الاستخدام في
العبد والامة جميعا فكيف دفعت الامة الى المولى دون العبد قلت لان العبد يقتل اذا ابى
فلا فائدة في الدفع واما الامة فلا تقتل ولكنها تجبر على الاسلام والمولى يتولى جبرها
مع استخدامها ثم المرتدة انما تسترق اذا لحقت بدار الحرب ثم سبيت وتجبر مع ذلك على
الاسلام وما دامت في دار الاسلام لا تسترق وروي عن ابي حنيفة انها تسترق وان
كانت في دار الاسلام بخلاف المرتد فانه لا يسترق وان لحق بدار الحرب وينفذ جميع
تصرفاتها في مالها لانها لا تقتل فملكها باق فيكون تصرفها تصرفا في ملكها لان عصمة
المال تتبع لعصمة النفس وعصمة نفسها لم تزل وجميع كسبها سواء كان كسب الاسلام
او كسب الردة لورثتها المسلمين اذا ماتت او لحقت بدار الحرب اذ ملكها ثابت في جميع كسبها
لانها فينتقل الى ورثتها المسلمين ويرثها زوجها ان ارتدت مريضة والقياس ان لا يرثها
لان قرار الزوج انما كان يتحقق اذا مات وهو في العدة الا ترى انه لو طلقها قبل الدخول
بها في مرضه لم يكن لها ميراث لانها ليست في عدته ثم ههنا لا عدة على الرجل فينبغي ان لا
يرثها الزوج وجه الاستحسان انها قصدت ابطال حقه فيرد عليها قصدها وبيانه ان حقه

تعلق بمالها بمرضها فكانت بالردة قاصدة ابطال حقه فارة عن ميراثه فيرثها كما في طلاق الفار
لا ان ارتدت صحيحة فانه لا يرثها لانها بانت بنفس الردة فلم تصر مشرفة على الهلاك لانها لا
تقتل بخلاف الرجل فلا تكون في حكم الفارة المريضة فلا يرثها زوجها . وقالا يعتق فقط
يعني لو فعلها انت كل شيء عليه لانه اعتمد اطلاق النص وهو قوله عليه السلام من بدل دينه فاقتلوه
وهذا مذهب جماعة من العلماء لكن توقف بعضهم لكونه فضوليا فيما فعله وسائر افعالها
اي امتان مرتدة للرجل مرتد فان ولدت امته اي الامة المرتدة فادعاه ثبت نسبه منه
امومتها اي كون الامة ام ولد له والولد حر تبعا لانه لان الولد يتبع خير الابوين دينا
ويرثه اي يرث هذا الولد من ابيه المرتد ان مات على الردة او لحق بدار الحرب لانه لم
يمت مرتدا مطلقا اي سواء كان بين الارتداد والولادة اقل من ستة اشهر او اكثر ان كانت
الامة مسلمة وكذا ان كانت نصرانية الا ان ولدته النصرانية لاكثر من نصف حول منذ
ارتد لان الولد يتبع الاب هنا لان الاب يجبر على الاسلام فيكون اقرب الى الاسلام من النصرانية
والمرتد لا يرث المرتد وان لحق المرتد بماله دار الحرب فظهر عليه فهو اي ماله فيء دون
نفسه ويجوز ان يكون على نفسه فيئا دون نفسه كمشركي العرب فان لحق بنفسه ثم رجع فذهب
به اي بماله فظهر عليه فهو اي ماله الذي ذهب به بعد رجوعه لوارثه ان وجد قبل القسمة
والفرق ان الاول مال لم يجر فيه الارث فهو كسائر الحربي واذا ظهر على مال الحربي فهو فيء لا
ولكن انتقل للوارث بقضاء القاضي بلحاقه فكان الوارث مالكا قديما اذا وجده
في الغنيمة قبل القسمة اخذ مجانا وان لم يكن القاضي حكم بلحاقه في مسئلة بحالها في ظاهر
الرواية يرد على الورثة ايضا لانه متى لحق بدار الحرب فالظاهر انه لا يعود فكان ميتا
ظاهرا وفي بعض روايات السير يكون فيئا لا حق للورثة فيه لان الحق لا يثبت لهم الا
بالقضاء كذا في العناية بقول المصنف حكم ما اذا اوجده في الغنيمة ولم يبين صاحب العناية
ولا اصحاب الكتب التي عندنا الا صاحب الكافي فانه قال وان وجد في الغنيمة اخذ بالقيمة
ولكن لم

قوله الغنيمة الظاهر ان
ولدت امته بالواو لانه
لا وجه لتفريعه على ما ثم
اطلقها فالرجل بل هي مسئلة
مستقلة عنه تدبر صح

ولكن لم يبين حكم ما اذا كان اوكان مثليا لا قيميا في الكافي وغيره وان لحق بدار الحرب فقضي بعبده لابنه
لا بيّنه الابن فجاء مرتد مسلما فبدل الكتابة والولاء له والكتابة جائزة اما جواز الكتابة
فلانه لا وجه الى ابطالها لنفوذها بدليل منفذ وهو قضاء القاضي باللحاق ثم بعد ذكر انما الابن نائب
عنه على ملكه الابن او ينتقل الى الاب لا سبيل الى الاول لان الكتابة لا تحل على التوبة وقد
ذكر انه مرتد اذا عاد مسلما اخذ ما وجد من ورثته وارثه بعينه وله الاكثر لان عاقب لا يقبل
الانتقال من ملك الى ملك فجعل الوارث الذي هو خلفه كالوكيل من جهته لان حق التوكيل فانه
كالنائب وكل في كتابة عبده وحقوق العقد في عقد الكتابة ترجع الى الموكل واما ان الولاء
للمرتد الذي اسلم فلان الولاء لمن اعتق والعتق انما حصل منه بعد اداء بدل الكتابة بتحقق
ما اذا ابعد مسلما بعد اداء بدل الكتابة لان الملك الذي كان له لم يبق فاتحاد وقتل
مرتد خطاء فقتل عارضة او لحق بدار الحرب فديته اي دية المقتول في كسبه الاسلام خاصة
عند ابي حنيفة وقالا في كسبه مطلقا اي في كسب الاسلام والردة اما ان الدية في ماله في قولهم جميعا
فلان العواقل لا تعقل المرتد لانعدام النصرة يعني ان التعاقل انما يكون باعتبار التناصر واحد
لا ينصر المرتد فيكون الدية في ماله كما ثم ديونه لكن يقوله ابو حنيفة ماله هو كسب الاسلام لنفوذ
تصرفه دون الردة لتوقف تصرفه ولهذا كان الاول ميراثا عنه والثاني فيئا عنده وعندهما
يتلقان الكسبان جميعا ماله لنفوذ تصرفاته في الحالين ولهذا يجري الارث فيهما عندهما
ومن قطعت يده عمدا فارتد والعياذ بالله ومات على ردته منه اي من القطع او لحق بدار
الحرب ثم جاء مسلما ومات منه اي من القطع فنصف ديته في مال القاطع اما في الاول فلانه ٧ لو غير مسلم
قطع اليد حصل حال تقوم اليد لكن السراية حلت محلا غير معصوم فاعتبر القطع له
السراية فيجب نصف الدية في مال القاطع لان العاقلة لا تتحمل العمد ولم يجب القصاص
بشبهة الارتداد واما في الثاني وهو ما اذا لحق ومعناه اذا قضى القاضي بلحاقه فلانه
صار ميتا تقديرا وبموته يقطع السراية والمثاصيق حيلة في التقدير فلا يعود حكم الجناية الاولى

وهو القصاص فيجب نصف الدية ايضا واذا لم يقض القاضي بلحاقه فهو على الخلاف الذي بيّنّاه وعن هذا قال
وان اسلم بعد ما لحق بدار الحرب اي بعد القضاء باللحاق ثم جاء منهم اي من القطع فتمام الدية
عند ابي حنيفة وابي يوسف وعند محمد وهو قول زفر ايضا نصفها لان اعتراض الردة اهدر السراية
فلا ينقلب بالاسلام الا الضمان كما اذا قطعت يد مرتد فاسلم سواء مات من القطع او لم يمت حيث
لا يجب ضمان النفس في الاول ولا ضمان اليد في الثاني بناء على ان الكل جار ان عصمه لا يحتمل الا اعتبار
ولهما ان الجناية وردت على محل معصوم لان الفرض انه قطع يد رجل مسلم وتمت على محل معصوم
لان الفرض انه لم يلحق واسلم فيجب ضمان النفس كما اذا لم يتخلل الردة مكاتب ارتد فلحق بدار
الحرب واكتسب مالا فاخذ اي اسر بماله وقتل فبدل الكتابة لمولاه والباقي لورثته وهذا
ظاهر على اصلهما لان كسب المرتد ملكه اذا كان حرا فكذا اذا كان مكاتبا واما عند ابي
حنيفة فلان المكاتب انما يملك اكسابه بالكتابة والردة لا تؤثر في الكتابة فكذا لا
تؤثر في اكسابه مكاتب زوجان ارتدا ولحقا فاسيب لحقا بالوالية ولد ... بقول الفقير م ... ح
امرأة ثم ولد الولد فظهر عليهم فالولدان فيء يعني اذا ارتد الرجل وامرأته العياذ بالله
ولحقا بدار الحرب فحبلت فيها وولدت ولدا ثم ولد لولدها ولد فظهر عليهم فالولدان
فيء اما الولد الاول فلان امه مرتدة والمرتدة تسترق فيتبعها ولدها في الاسترقاق ... كذا في الهداية ح
واما ولد الولد فلانه كافر اصلي ولم يرتد ولا شبهة في استرقاقه قال الاتقاني تقييد
صاحب الهداية قوله فحبلت امرأة بقوله في دار الحرب اتفاقي فانها ان حبلت في
دارنا ثم لحقته بدار الحرب فالحكم كذلك ذكره صاحب العناية وصاحب الكافي ولعله
ذكره لان ثمة وهلة العلوق اذا كان في دار الحرب كان ابعد من الاسلام واذا كان
في دار الاسلام كان اقرب اليه باعتبار الدار لكون الدار جهة في الاستتباع فيكون الجزء دليلا ... ح
على الجزء هنا بالطريق الاولى بقول العبد ولقد احسن المصنف رحمه الله حيث ارسل
المسألة مطلقة بترك هذا القيد ويجبر الولد الاول على الاسلام لان الاول تبع

الآباء

الآباء في الدين فيجبر على الاسلام كما يجبر ابوه عليه لا ولد الولد في ظاهر الرواية ووجهه لو كان تبعا للجد
كان تبعا للجد جد فيجب ان يكون الكفار كلهم مسلمين بتبعية آدم عليه السلام ولو كان تبعا لابيه وهو تبع
فكان التبع مستتبعا لغيره وروى الحسن عن ابي حنيفة انه يجبر تبعا للجد لان التبعية في حق الكسب
للشرع والتفرع ثابت في حق الجد ولهذا كان بمنزلة الاب في النكاح وبيع مال الصغير ثم انهم
قالوا ومنها اربع مسائل كلها الجد فيها كالاب في غير ظاهر الرواية وليس كالاب في ظاهر الرواية اصلا
منها ان الجد يتبعها كالاب في رواية الحسن وليس كالاب في ظاهر الرواية والثانية صدقة الفطر
في رواية الحسن يجب على الجد صدقة الفطر عن نافلته اذا لم يكن له ابوه وكان الجد موسرا وفي
ظاهر الرواية لا يؤدي والثالثة جر الولاء يعني اذا اعتق معتق عبدا فولد له ولد من امة ... فولا
... الام فان اعتق الاب جر ولاءه ولده لمواليه وان لم يعتق الاب واعتق الجد ففي
رواية الحسن يجر الجد ولاءه الى مواليه وفي ظاهر الرواية لا والرابعة الوصية
للقرابة يعني اذا اوصى رجل لذوي قرابته لا يدخل الوالد فيها وهل يدخل الجد او لا ففي رواية
الحسن لا يدخل وفي ظاهر الرواية يدخل كذا ذكر في شرح البداية واسلام الصبي العاقل
صحيح عند ابي حنيفة وابي يوسف ومحمد فلا يرثه ابواه ان كانا كافرين وكذا ارتداده صحيح فيبطل
نكاحه ويحرم عن الميراث عند ابي حنيفة ومحمد خلافا لابي يوسف فانه يقول ارتداده ليس بارتداد
وقال زفر والشافعي رحمهما الله اسلامه ليس باسلام وارتداده ليس بارتداد لان الصبي العاقل تبع لابويه في الاسلام
فلا يجعل اصلا يعني يصح الاسلام بطريق التبعية للابوين فلا يصح بطريق الاصالة اذ التبعية دليل
العجز والاصالة دليل القدرة وبين العجز والقدرة تناف واما قلنا فيه وهو ان الاسلام بطريق
التبعية موجود بالاجماع فينتفي الاصل فيه ... ان عليا رضي الله عنه اسلم وهو صبي وصحح النبي
عليه السلام اسلامه وافتخاره بذلك مشهور حيث قال سبقتكم الى الاسلام طرا غلاما ما بلغت
اوان حلمي قال صاحب الكافي والتعلق به مشكل اذ لم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صحح اسلامه واحكام
الدنيا من حرمان الميراث ووقوع الفرقة ان قيل صحح الاسلام في احكام الآخرة فهذا مسلم ولكلام

عـ فقد ابتدا لقوله وكذا
ارتداده [illegible]
لان هذه الجملة
فقط تتبع

انما الكلام في احكام الدنيا فان قيل ذكر مطلقا فانصرف اليهما قلنا ان الصحابة حالفوا في عمومهما فان ابن
الفضل بعد ان افتوا بالجملة الكلية اجيب بانه صلى الله عليه وسلم صحح صلاته وصومه وغيره قبل اعطى (اي صلوة الصبي مطلقا)
السهم فعلم انه صحيح في احكام الدنيا ايضا انتهى واختلفت الروايات في سنه كرم الله وجهه
حين اسلم وحين مات فالصحيح من محمد انه اسلم وهو ابن خمس عشرة سنة ومات وهو ابن ثمان وخمسين سنة
لان النبي صلى الله عليه وسلم دعاه الى الاسلام في اول بعثته ومدة البعثة ثلاث وعشرون سنة والخلافة
بعده ثلاثون سنة انتهت بموت علي رضي الله عنه فاذا جمع حصل ثلاث وعشرون صار ثمانيا وعشرين اذا
ضمت مدة الخلافة وهي ثلاثون سنة اليها صار جميعها ثمانيا وخمسين وقال القتبي اسلم وهو ابن سبع سنين وقيل
وهو ابن تسع وقيل ايضا انه اي حقيقة الاسلام وهو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والاقرار
عن طوع دليل على الاعتقاد وهو من اهله فوجب ان لا يرد كالبالغ وهذا لان الاهلية
انما تثبت بالعقل والتمييز والغرض انه صبي عاقل مميز واذا صح الاسلام صحت ردته لان مبنى
كليهما الاعتقاد وهو مبني على العقل والدليل والصبي صار موليا عليه لقصور اهليته
ولنا كونه صاحب اصل الاهلية فلا يتنافيا ولابي يوسف ان ردته ضار محض
والصبي ليس من اهلها لانه بخلاف الاسلام فانه يتعلق به سعادة الابد ونجاة العقبى
فيكون من اهل النفع المحض ويجبر الصبي المرتد على الاسلام لان فيه نفعا له ولا يقتل
اي لانه عقوبة وهو ليس من اهلها على انها موضوعة عن الصبيان مرحمة عليهم والصبي البالغ
ولا يقتل [illegible] ويحبس ويقال عدم قتله في المبسوط بانه لقيام شبهة بسبب اختلاف وأن ادرك كافرا
العلماء في صحة اسلام الصغير وارتداده انتهى ومن لا يعقل من الصبيان لا يصح ارتداده
ولا اسلامه وكذا المجنون والسكران الذي لا يعقل والصاحي لا اعتبار ردة السكران
ليس بشيء استحسانا والاسلام يصح لانه يحتمل ان يكون عن اعتقاد اولا والاسلام يحتمل
اثباته والكفر نفيه فافترقا وروى بشر عن ابي يوسف عن ابي حنيفة في الصبي ابواه
مسلمان كبر كافرا ولم يسمع منه الاقرار بالاسلام بعد ما بلغ قال لا يقتل ويجبر على الاسلام

انما

انما يقتل من اقر بالاسلام بعدما بلغ ثم كفر انتهى **باب البغاة** اخر هذا الباب عما قبله لقلة
وجوده والبغاة جمع الباغي كالقضاة جمع القاضي وهو جمع مخصوص بالناقص واصله واعلاله مبين
في علم التصريف اذا خرج قوم مسلمون عن طاعة الامام وتغلبوا على بلد دعاهم الامام الى العود
الى الطاعة وكشف شبهتهم لان عليا رضي الله عنه فعل كذلك باهل حروراء قبل قتالهم ولانه اهون
الامرين فلعل الشر يندفع به روي ان عليا كرم الله وجهه دعا الخوارج اولا حتى بعث ابن
عباس اليهم فناظرهم في ذكره وتفصيله ما لصاحب البناية ثم بين كيف كان توفي نبذا من بيعة
علي وقتاله مع معاوية قال ابو عبد الله محمد بن سعيد مصنف كتاب الطبقات الكبير قالوا قتل عثمان
رضي الله عنه يوم الجمعة لثمان عشرة ليلة مضت من ذي الحجة سنة خمس وثلاثين وبويع لعلي بن ابي طالب كرم الله وجهه
بالمدينة الغد من يوم قتل عثمان بالخلافة بايعه طلحة والزبير وسعد بن ابي وقاص وسعيد بن زيد وعمار
بن ياسر واسامة بن زيد وسهل بن حنيف وابو ايوب الانصاري ومحمد بن مسلمة وزيد بن ثابت
وخزيمة بن ثابت وجميع من كان بالمدينة من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم ذكر طلحة و
الزبير انهما بايعا كارهين غير طائعين وخرجا الى مكة وكانت عائشة رضي الله عنها
خرجت من مدينة الى مكة لحاجة ثم خرجا من مكة ومعهما عائشة الى البصرة يطلبون دم عثمان
وبلغ الخبر عليا فخرج من المدينة الى العراق وخلف بالمدينة سهل بن حنيف ثم كتب اليه ان يقدم
عليه وولى المدينة ابا حسن المازني فنزل ذا قار وبعث عمار بن ياسر والحسن بن علي الى
اهل الكوفة يستنفرهم للسير معه فقدما عليهم فساروا بهما الى البصرة ثم لقي طلحة والزبير (اي يستخرجهم منه)
وعائشة ومن كان معهم من اهل البصرة وغيرهم يوم الجمل في جمادى الاخرة سنة ست
وثلاثين فظفر بهم وقتل يومئذ طلحة والزبير وغيرهما وبلغ القتلى ثلاثة عشر الفا
فاقام علي رضي الله عنه بالبصرة خمس عشرة ليلة ثم انصرف الى الكوفة ثم خرج يريد
معاوية بن ابي سفيان ومن معه بالشام فبلغ ذلك معاوية فخرج فيمن معه
من اهل الشام فالتقوا بصفين في صفر سنة سبع وثلاثين فلم يزالوا يقتتلون اياما وقتل بصفين

عمار بن ياسر وخزيمة بن ثابت وابو عمرو بن محصن وكانوا مع علي كرم الله وجهه وخرج اهل الشام عصاة بدعوى
الامامة وكانت مكيدة من عمرو بن العاص رضي الله عنه لمعاوية وهو وجه فكره الناس الحرب
وتداعوا الى الصلح وحكموا حكمين حكم علي ابا موسى الاشعري رضي الله عنه وحكم معاوية عمرو بن
العاص وكتبوا بينهم كتابا على ان يوافوا راس الحول باذرح فينظروا في امر هذه الامة فافترق
الناس فرجع معاوية بالالفة من اهل الشام وانصرف علي الى الكوفة بالاختلاف والدغل
وخرجت عليه الخوارج من اصحابه ومن كان معه وقالوا لا حكم الا لله وعسكروا بحروراء
فبذلك سموا الحرورية فبعث اليهم علي رضي الله عنه عبد الله بن عباس رضي الله عنه فخاصمهم وحاجهم
فرجع منهم قوم كثير وثبت قوم على رأيهم وساروا الى النهروان فتعرضوا للسبيل وقتلوا
عبد الله بن الارت فسار اليهم علي رضي الله عنه فقتلهم بالنهروان وذكر منهم ثمان وثلثين ثم انصرف
علي الى الكوفة ثم كان من الامر كيت وكيت الى ان استشهد كرم الله وجهه وقد ظهر انه بما ذكر
صاحب الهداية ان طائفة ... ودعوة الامام اياهم وكشف شبهتهم قبل القتال بطريق
الاستحباب فان اهل العدل لو قاتلوهم من غير دعوة الى العود لم يكن عليهم شيء لانهم علموا
ما يقاتلون عليه فحالهم في ذلك كاهل الحرب الذين بلغتهم الدعوة وبدأهم الامام بالقتال
لو تحيزوا اي اتخذوا حيزا مجتمعين في ذلك الحيز وقال الشافعي لا يجوز حتى يبدأوا
بالقتال حقيقة لانه لا يجوز قتل المسلم الا دفعا وهم مسلمون بخلاف الكافر لان نفس الكفر مبيح
ولنا ان الحكم يدار على الدليل وهو الاجتماع والامتناع وهذا لانه لو انتظر الامام
حقيقة قتالهم لربما لا يمكنه الدفع فيدار على الدليل ضرورة دفع شرهم وقيل لا يبدأ
بقتالهم ما لم يبدأوا وهذه رواية القدوري والرواية الاولى مختار الامام خواهر
زاده والدليل على جواز قتالهم قوله تعالى فان بغت احديهما على الاخرى فقاتلوا
التي تبغي حتى تفيء الى امر الله وان عليا كرم الله وجهه قاتلهم بمحضر من الصحابة من غير
نكير منهم فحل محل الاجماع ولان في اجتماعهم فتنة عظيمة فيجب بالقتال تفريقهم دفعا لها

ولكن

اوانهم
والذي روي عن ابن عمر وغيره من الصحابة من قعودهم وتركهم الاعانة محمول على عدم قدرتهم على القتال
رأوا الامام مكتفيا بمن معه مستغنيا عنهم باصحابه فاستجازوا القعود عنه لذلك وان كان لهم
فئة يرجعون اليها متى ضاقت عليهم الارض بما رحبت اجهز على صيغة المبني للمفعول يقال
اجهز على الجريح على صيغة المبني للفاعل اذا اسرع قتله واتمه عليه على جريحهم والفعل
بمعنى المفعول فيكون بمعنى اسرع واتم القتل على مجروحهم واتبع على صيغة المبني للمفعول
ايضا موليهم اي منهزمهم مشتكيا باللحاق بهم ويصح جريحهم ثم يكونوا حربا علينا لان
الواجب علينا ان نقاتلهم حتى يعودوا الى الحق فلو تركناهم على هذه الحالة لربما يتحازون الى
فئتهم فيعودون الى القتال لنا والا اي وان لم يكن لهم فئة كذلك لا يجهز على جريحهم ولا يتبع
موليهم لان جواز القتل كان لاجل الخوف ولا خوف لعدم الفئة فلا يقتل لكونه مسلما وقال
الشافعي لا يجوز ذلك في الحالين لان القتال اذا تركوه لم يبق قتلهم دفعا وجوابه ما ذكرنا ان
المعتبر دليله لا حقيقته ولا يسبى ذريتهم لان الاسلام يعصم النفس والذراري ولا يقسم مالهم
لانه يعصم المال ايضا بل يحبس مالهم حتى يتوبوا تضييقا عليهم وكسرا لشوكتهم فيرد
عليهم مالهم اذا تابوا لزوال موجب الحبس وكذا اسيرهم لا يقتل اذا لم يكن لهم فئة
لقول علي رضي الله عنه يوم الجمل ولا يقتل اسير ولا يكشف ستر ولا يؤخذ مال وقوله
لا يكشف ستر اي لا تسبى نساؤهم الا ترى ان اصحاب علي سألوا القسمة فقال
علي فاذا اقسمتم فلمن تكون عائشة رضي الله عنها فبهتوا وعلي رضي الله عنه هو المقتدى
في هذا الباب بين فيه قتال الخوارج كذا في الكفاية واما اذا كان لهم فئة
يقتل الامام الاسير ان شاء وان شاء حبسه وجاز استعمال سلاحهم وخيلهم عند
الحاجة وقال الشافعي لا يجوز لانه مال مسلم فلا يجوز الانتفاع به الا برضاه ولنا
ان عليا كرم الله وجهه قسم السلاح بين اصحابه بالبصرة وكانت قسمته للحاجة لا للتمليك
ولان للامام ان يفعل ذلك في مال العادل عند الحاجة ففي مال الباغي اولى والمعنى فيه

تمام

الى من الفور الادنى لدفع الاعلى وان قتل باغ مثله فظهر عليهم لا يجب شيء لانه لا ولاية
للامام العدل حين القتل فلم ينعقد موجباً كالقتل في دار الحرب وان غلبوا على مصر
فقتل بعض اهله اي اهل مصر [illegible] رجلاً اخر منه اي من مصر قتل به قصاصاً اذا ظهر على مصر
قال صاحب الهداية وتاويله اذا لم يجر على اهل مصر احكام اهل البغي وازعجهم امام
اهل العدل عن مصر قبل ان يجروا احكامهم على اهل المصر لانه لا ينقطع ولاية امام اهل
العدل عن اهل مصر بعد فلهذا يجب القود واما اذا اجروا فيها احكامهم فقد انقطع
ولاية امام اهل العدل عنهم فلا يجب شيء وان قتل عادل مورثه الباغي ورثه فلا
يمنع القتل ارثه لان العادل اذا اتلف الباغي او ماله لا يأثم ولا يضمن لان الاجازة
تبطل العصمة وقد امرنا بقتالهم لقوله تعالى فقاتلوا التي تبغي حتى تفيء فصار قتله
كقتل الحربي فلا يوجب حرمان الارث كالو قتل مورثه بحد او قصاص [illegible] من الارث
جزاء قتل محظور فلا يناط بقتل مباح وكذا ان الامر بالعكس اي ان قتل الباغي مورثه
العادل لا يرث الباغي عند ابي حنيفة ومحمد الا ان ادعى انه كان على الحق فانه
يرث على ذلك التقدير وعند ابي يوسف لا يرث مطلقاً اي سواء كان قال كنت على الحق
او قال قتلته وانا اعلم اني على الباطل وهو قول الشافعي لهما ان الباغي اذا
قتل العادل يأثم ولا يضمن عندنا والقتل بالفاسد بمنزلة الصحيح في
دفع الضمان اذا انضم اليه المنعة كقتل اهل الحرب واذا لم يجب الضمان لم يجب
الحرمان والارث مستحق بالقرابة فيرث لو ادعى انه كان على الحق واما اذا ادعى
انه على الباطل فلا يرث لانه اذا اقر بالبطلان يجب الضمان عليهم الخ ولابي يوسف انه قتله
بغير حق لانه قتل نفس معصومة والقتل بالفاسد انما يعتبر في حق دفع الضمان لا في حق
الارث والحاجة هنا الى استحقاق الارث لا الى الدفع وكره بيع السلاح ممن علم انه من
اهل الفتنة لانه اعانة على المعصية وان لم يعلم انه من اهل الفتنة لا يكره لان الغالب

عدم

يعني
عدم الكراهة ولا باس بذلك ثم انهم قالوا انما يكره بيع نفس السلاح لا بيع ما لا يقاتل به الا بصنعة
الحديد فانه انما يصير سلاحاً بعمل [illegible] الا ترى انه يكره بيع المعازف ولا يكره بيع الخشب مع انه
يتخذ منه المعازف وعلى هذا بيع الخمور فانه لا يجوز بيع الخمر ويجوز بيع العنب والعصير مع [illegible]
[illegible] اهل اليمن قال صاحب البيانية ان المسلمين اذا اجتمعوا على امام حق وصاروا
امنين به فخرج عليه طائفة من المسلمين فان فعلوا ذلك لظلم ظلمهم فهم ليسوا من اهل البغي وعليه ان يترك
الظلم وينصفهم ولا ينبغي للناس ان يعينوا الامام عليهم لان فيه اعانة على الظلم ولا ان يعينوا تلك
الطائفة على الامام ايضا لان فيه اعانة لهم على خروجهم على الامام وان لم يكن ذلك لظلم ظلمهم لكن ادعوا
الحق والولاية وقالوا الحق معنا فهم اهل البغي فعلى كل من يقوى على القتال ان ينصر امام المسلمين على هؤلاء
الخارجين لانهم ملعونون على لسان صاحب الشرع فانه عليه الصلوة والسلام قال الفتنة نائمة لعن الله من ايقظها
وان كانوا تعلقوا بالخروج لكن لم يعزموا على الخروج بعد فليس للامام ان يتعرض لهم لان العزم على الجناية
لم يوجد بعد قال في مجمع الفتاوى قال ابو حنيفة اذا اجتمع الناس على امام حق وهم امنون والسبل
امنة فخرج بعضهم على الامام فينبغي للمسلمين ان يعينوا الامام ان قدروا عليه والا فالواجب
على كل مسلم ان يعتزل الفتنة ويقعد في بيته لقوله عليه السلام من فر عن فتنة اعتق الله
رقبته من النار **كتاب اللقيط** ذكر اللقيط واللقطة بعد السير لما ان الانفس والاموال
في الجهاد على شرف الهلاك وكذا اللقيط واللقطة على شرف الهلاك وقدم اللقيط على اللقطة
لكون النفوس اعز من الاموال وانما قدم السير عليهما لان في الجهاد اعلاء كلمة الله واخلاء
العالم عن الفساد الذي هو راس كل معصية وهو الكفر والجهاد فرض كفاية لقوله تعالى فاقتلوا
المشركين او فرض عين اذا كان النفير عاما وقد ذكروا ان الالتقاط مندوب لقوله تعالى ومن
احياها فكانما احيا الناس جميعا غاية ما في الباب انه يجب الالتقاط اذا خيف الضياع
ولا شك ان مرتبة الفرض اقوى فكان تقديمه اولى واللقيط واللقطة متقاربان لفظا
ومعنى وخص اللقيط ببني آدم واللقطة بغيرهم للتمييز بينهما كذا في العناية والاولى انها ضد

سعد ابن عبدي اقول فيه انه اذا انعكس يوجب التمييز ايضا فلا بد ان ما ذكر على التخصيص فالاولى ما وعايه
ان فعله يدل على نفي الفاعل كالبهيمة والكلمة وكالمجنون فانه يلقط نفسها لكثرة غلبات التاس
الطلق فسمي لقطة بحال كالصنا دمى ارعي وفي عمبوذ من بني ادم اباه من الفلوب عن تولي للنوم
نفقته وقوته فسمي لقيطا اي ملقوطا على سبيل التفاؤل وارادة الصلاح في حاله كما سمي اللديغ
سليما والمهلكة مفازة انتهى الالتقاط اي اخذ اللقيط مندوب اليه لما فيه من احياء النفس واظهار شفقة
على الاطفال وهو من افضل الاعمال وان خيف هلاكه بان وجد في مفازة ونحوها من المهالك ونظيره
ان من راى اعمى يقع في البئر ونحوها يجب عليه حفظه عن الوقوع فواجب التقاطه صيانة له عن
على انه يمكن في مثل هذه الحالة قتل له وقتل النفس بغير حق حرام فيكون التقاطه واجبا وكذا اللقطة
يعني التقاطها واجب ان خيف هلاكها ومندوب ان لم يخف وهو اي اللقيط حر لان الاصل
في بني ادم الحرية لانهم من آدم وحوا وهما حران والرقية انما هي لعارض الكفر والاصل عدم العارض ولان الحكم
للغالب والغالب فيمن يكون في دار الاسلام الحرية الا ان يثبت رقه بحجة يعني من ادعى ان اللقيط
عبده لم تقبل الا بحجة لانه حكم بحريته لكون الاصل هو الحرية فلا يتغير الحكم الا بحجة وشرط ان يكون الشهود مسلمين
الا اذا اعتبر كافرا بوجوده في موضع الكفار فالحكم فيه ملتقط باعتبار دينه كذا في ... نقله
عن الشلبي يقول العقير فيه بحث وهو انه اذا كان الحكم هو الملتقط لا يكون لاعتبار كافرا
في موضع الكفار وجه بل ينبغي ان لا يقبل شهود الكفار اذا كان الملتقط مسلما وتقبل ان
كان كافرا تدبر ونفقته في بيت المال هو مروي عن عمر وعلي رضي الله عنهما ولانه مسلم عاجز عن التكسب ولا مال
له ولا قريب فاشبه المقعد الذي لا مال له ولا قريب وكذا جنايته في بيت المال وارثه لبيت
المال ... على ... وكرم الله وجهه انه قال الملتقط حر وعقله وولاؤه للمسلمين
... ان ... كان لبيت المال ... نفقته وجنايته على بيت المال
الغنم بالغرم وان انفق عليه الملتقط فهو متبرع لا يكون دينا عليه لعدم الولاية ... متبرع
ويبقى ... اذ افضل على اقرانه ومنه يتبرع بالجود اي تفضل الا ان باذن الحاكم

بانفاقه

بانفاقه عليه بشرط الرجوع في يكون دينا على اللقيط يرجع به الملتقط عليه لعموم ولاية القاضي ثم اعلم
انه اذا اذن الحاكم بانفاقه عليه ولم يشترط الرجوع قال بعضهم لا يرجع عليه بمجرد الاذن ما لم يشترط
الرجوع وهو الاصح وقال الطحاوي [redacted] يكون مجرد اذن الحاكم في الرجوع ولا يلزم اشتراط الرجوع
كما اذا قضى دينا على شخص بامره فانه يرجع عليه [redacted] بمجرد الامر وكذا امر القاضي لان له
ولاية عامة فيكون امر القاضي كامر اللقيط كذا في الدرر والغرر ووجه كون الاول اصح ان مطلق الامر يحتمل
الحسبة والاستدانة فلا يرجع عليه بالشك او يصدقه اللقيط اذا بلغ يعني اذا انفق عليه
الملتقط بدون امر القاضي فصدقه اللقيط بعد بلوغه في انه انفق بالرجوع فله الرجوع لانه اقر
بحقه وان ادعى الملتقط الانفاق بقول القاضي على ان يكون دينا عليه وكذبه اللقيط لا يرجع
الا ببينة لحكمه القاضي اذا انفق على الصغير حيث يصدق في الانفاق المتعارف للمحتاج اليه
بينة ولا يؤخذ اللقيط من الملتقط لانه ثبت حق الحفظ له بسبق يده وان ادعاه واحد
انه ابنه قبل قوله وثبت نسبه منه وهذا استحسان والقياس ان لا يقبل قوله لانه يتضمن ابطال حق
الملتقط وجه الاستحسان انه اقرار للصبي بما ينفعه لانه يتشرف بالنسب ويتعير بعدمه قال صاحب
الهداية ثم قيل يصح في حقه دون ابطال يد الملتقط وقيل يبتنى عليه بطلان يده لان من ضرورة
ثبوت النسب ان يكون هو احق بحفظه وان من غيره ولو ادعاه الملتقط وقال هو ابني بعدما
قال انه لقيط قيل يصح قياسا واستحسانا والاصح انه لا يصح على القياس وعلى الاستحسان
يصح انتهى ولو كان المدعي عبدا لان ثبوت النسب ينفع له [redacted] وهو اي اللقيط حر
ولو كان المدعي عبدا لان الحرية انفع له والظاهر دار الاسلام الحرية ولا يلزم من رقه
ابيه كونه رقيقا لان العبد يتزوج الحرة او كان المدعي ذميا وهو اي اللقيط مسلم
وان كان المدعي ذميا ان لم يكن اي ان لم يوجد في مقرهم اي مقر الذميين بل وجد في مصر
من امصار المسلمين او قرية من قراهم لان دعواه تضمن النسب وهو نافع للصغير فيثبت
منه وابطال الاسلام الثابت بالدار فيصح فيما ينفعه دون ما يضره فكان مسلما وذمي

صح

ان كان ابن وجد فيه اي في بيت الذميين بلدا وجد في قرية من قرى الذميين او في بيعة او كنيسة كان
النهاية وهذه المسألة في الكل على اربعة اوجه احدها ان يجده مسلم في مكان المسلمين كالمسجد يكون
فيكون محكوما له بالاسلام والثاني ان يجده كافر في مكان اهل الكفر كالبيعة والكنيسة فيكون محكوما
عليه بالكفر لا يصلى عليه اذا مات والثالث ان يجده كافر في مكان المسلمين والرابع ان يجده مسلم
في مكان الكافرين ففي هذين الفصلين اختلفت الرواية ففي كتاب اللقيط اعتبر المكان
في الفصلين جميعا وفي رواية ابن سماعة عن محمد اعتبر الواجد في الفصلين جميعا وفي بعض نسخ المبسوط
اعتبر الاسلام في الفصلين نظرا للصغير وان ادعاه اثنان معا كل منهما انه ابنه ثبت النسب
منهما لاستوائهما في السبب وان وصف احدهما علامة فيه اي في اللقيط واصاب او سبق
احدهما في الدعوى على الاخر فهو اولى به اما الاول فلان الظاهر يكون شاهدا له لموافقة العلامة
كلامه واما الثاني فلانه ثبت حقه في زمان لا منازع له فيه الا اذا اقام الاخر بينة لان
البينة اقوى وان كان المدعي اكثر من اثنين روي عن ابي حنيفة انه قال يجوز الى خمسة وقال ابو
يوسف يثبت من اثنين ولا يثبت من اكثر من ذلك وعند محمد يجوز الى ثلثة ولا يجوز من اكثر
من ذلك ادعته امرأة انه ابنها لم يقبل الا ببينة لان فيه دعوى حمل النسب على الزوج
واذا ادعته امرأتان واقاما البينة فهو ابنهما عند ابي حنيفة وعندهما لا يكون ابن ولهن
في وهو رواية عن ابي حنيفة ايضا كذا في البناية والحر مسلم اولى من العبد والذمي
ترجيحا لما هو الانظر في حقه كذا في النهاية واذا ادعى اللقيط الحر والعبد وهما خارجان
او مسلم والذمي وهما خارجان دعوى مجردة فالحر اولى من العبد والمسلم اولى من الذمي وكذا
اذا اقاما البينة وليس احدهما اكثر اثباتا كان المسلم اولى واما اذا كانت
بينة الكافر اكثر اثباتا فلا يعتبر الترجيح بالاسلام فلو ادعى الذمي صبيا في يد رجل انه
ابنه ولد على فراشه واقام على ذلك شاهدين مسلمين واقام عبد مسلم بينة انه ابنه ولد على
فراشه من هذه الامة قضي بالصبي للذمي ولم يترجح العبد بالاسلام لان بينة الذمي اكثر

اثباتا

اثباتا لانها تثبت النسب بجميع احكامه واما اذا كان النزاع بين الملتقط والخارج فالترجيح لليد لتقويتها
فالملتقط وان كان ذميا فهو اولى من مسلم الخارج انتهى وان شد عليه اي على اللقيط احد انه
شد رجل على دابته هو اي اللقيط عليها اي على الدابة فهو اي المال له اي للقيط اعتبارا للظاهر
لان اللقيط حر دار الاسلام فكان من اهل الملك فما كان معه فهو له ظاهر العدم كذا في البناية
عليه فان قيل الظاهر يكون للدفع لا للاستحقاق فلو ثبت الملك للقيط بهذا الظاهر كان الظاهر
مثبتا وليس كذلك اجيب بان هذا الظاهر لدفع دعوى الغير كذا في النهاية يقول الفقير فاذا كان
الظاهر يدفع دعوى الغير ولا يكون حجة مثبتة للاستحقاق يكون المال ما لا موتوفا لكن نفقته تكون
عليه في ماله فلهذا ينفق منه عليه وهو يحرض اي قال ينفق الملتقط منه عليه اي على اللقيط
باذن قاض لانه مال ضايع وللقاضي ولاية صرف مثله اليه وقيل ينفق منه عليه بغير اذنه اي بدون اذن
القاضي ايضا اي كما ينفق باذن القاضي لانه للقيط ظاهرا فلا يحتاج الى اذن القاضي
يقول الفقير لعل المتوى على الاول لانه كان مالا موتوفا في الحقيقة وله اي للملتقط شراء
ما لا بد له اي للقيط منه متعلق بشراء وضميره راجع الى الموصول ويجوز ان يكون
متعلقا بلا بد والضمير الى الموصول والاول اولى وان كان الثاني اظهر تدبر من طعام وكسوة
بيان لما الموصولة لانه من الانفاق وقبض هبته معطوف على قوله شراء تقريره وله قبض
هبته لانه نفع محض الا ترى ان الصغير يملكه بنفسه اذا كان عاقلا وتملكه الام ووصيها
وتسليمه في حرفة لانه من باب تأديبه وحفظ حاله لا تزويجه لانعدام سبب الولاية من القرابة
والملك والسلطنة ولا تصرف في ماله بغير ما ذكر من شراء ما لا بد له منه اعتبارا بالام
وهذا لان ولاية التصرف لتثمير المال اي لتحصيل الزيادة على المال وذلك يتحقق بالرأي
الكامل والشفقة الوافرة وموجود في كل واحد من الملتقط والام احدهما لان للملتقط
رأيا كاملا والشفقة له وللام شفقة كاملة ولا رأي لها ولا اجارته في الاصح وهذه
رواية الجامع الصغير وقيل له اجارته وهذه رواية القدوري في مختصره وجه الرواية الاولى

ص
عد تكون قولهم فهو له باعتبار صرفه اليه تدبر منه
ص
ووجه اظهريته اظهر لا يحتاج الى البيان منه

انه لا يمكن ان لا منافعه فاشبه العم فكما لا يجوز للعم اجارة الصغير كذلك لا يجوز للملتقط لكونه الا
لان الام تملك اتلاف منافع الصغير بالاستخدام بلا عوض فلان تملكه بالاجارة وهي بعوض اولى
ووجه الرواية الثانية انها ترجع الى التثقيف وحفظ حاله والتثقيف التقويم يقال ثقفت الرمح
سواه. **كتاب اللقطة** قد تقدم وجه تقديم باب اللقيط على اللقطة وهي الشيء الذي
يوجد ملقى فيؤخذ امانة وعرفوا الاشهاد اي اللقطة امانة ان اشهد انه اخذها
ليردها على صاحبها فان هلكت بلا تعد لا يضمن والا اي وان لم يشهد انه اخذها
ليردها على صاحبها ضمن ان هلكت مطلقا ثم الثاني جواز اخذها قوله عليه الصلاة والسلام
من وجد لقطة فليشهد ذوي عدل الحديث لكنه اختلف في ان الرفع افضل ام الترك قال
بعضهم رفعها افضل من تركها وقال بعضهم يحل رفعها وتركها افضل وجه القول الاول انه لو تركها
لا يؤمن من انه تصل اليها يد خائنة فيمنعها عن مالكها ووجه القول الثاني ان صاحبها ربما
يطلبها في موضع الذي سقطت منه فاذا تركها وجدها صاحبها في ذلك الموضع والاول
اصح وقال بعضهم يرفعها اذا كان يامن على نفسه ويتركها اذا كان لا يامن وقيل ترك
اللقطة افضل في قول اصحابنا ورفعها ورفع اللقيط افضل من تركه وقال صاحب الخلاصة
ان خاف ضياعها يفترض الرفع وان لم يخف يباح رفعها اجمع العلماء عليه والافضل الرفع
في ظاهر المذهب انتهى ولو رفعها ثم وضعها في مكانها ذلك فلا ضمان عليه في ظاهر الرواية
وقال بعض مشايخنا هذا اذا اخذ ولم يبرح عن ذلك المكان حتى وضع هناك واما اذا
ذهب عن مكانه ذلك ثم اعادها ووضعها فيه فهلكت فانه يضمن وفي غير ظاهر الرواية اذا
اخذها ثم وضعها في ذلك المكان فوضعها من ثم ذهب عن ذلك المكان او لم يذهب كذا في [illegible]
والقول للمالك ان انكر اخذه [illegible] الظاهر اخذه للرد يعني ان اخذها ولم يشهد
الشهود وهلكت فقال الاخذ اخذته للرد وكذبه المالك يضمن عند ابي حنيفة ومحمد وعند
ابي يوسف القول للملتقط فلا يضمن في هذه الصورة لان الظاهر شاهد له لاختياره الحسبة

دون

دون المعصية لانه عليه السلام محمول على ما يحل له شرعا والذي يحل له شرعا الاخذ للرد لا لنفسه فيحمل مطلقه عليه
ولهما انه اقر بسبب الضمان وهو اخذ مال الغير وادعى ما يبرئه وهو الاخذ لمالكه وفيه وقع الشك فلا يبرأ
وما ذكره من الظاهر يعارضه مثله وهو ان الظاهر ان المتصرف انما يتصرف لنفسه [illegible] لنفسه
لا لغيره [illegible] الاثم من تبعية الشيطان الموجبة للخذلان والمستوجبة للخسران [illegible] صاحب العناية
بل هذا الاختلاف فيما اذا امكنه ان يشهد واما اذا لم يجد احدا يشهده عند الرفع او خاف
لو اشهد ياخذ منه ظالم فترك الاشهاد لا يكون ضامنا بلا خلاف وان وجد من يشهده فلم يشهد
حتى جاوزه ضمن لانه ترك الاشهاد مع القدرة عليه ويكفي في الاشهاد قوله اي قول الملتقط
من سمعتموه ينشد اي يطلب لقطة فدلوه علي جمع ايما خاطبه دلوه علي واحدة كانت اللقطة
او اكثر لان اللقطة اسم جنس يتناول الواحد والاكثر منه وعرفها قليلا كانت او كثيرة في مكان
اخذها وفي المجامع اي مجامع الناس فان ذلك اقرب الى الوصول الى صاحبها والتعريف ان ينادي
في الاسواق والشوارع والمساجد والجوامع من ضاع منه شيء فليطلبه عندي مدة يغلب على
ظنه اي على ظن الملتقط ان لا يطلبها صاحبها بعدها اي بعد هذه المدة هو الصحيح وهو مختار شمس
الائمة السرخسي لانه ذكر يختلف بقلة المال وكثرته فينبغي التفويض الى راي المبتلى به وقيل ان
كانت عشرة دراهم او اكثر حولا اي فيعرفها حولا وان كانت اقل فاياما على ما روي
وهذه رواية ابي حنيفة وقدره محمد في الاصل بالحول من غير فصل بين القليل والكثير وهو قول مالك والشافعي فق
لقوله عليه السلام من التقط شيئا فليعرفه سنة من غير فصل ووجه التقدير بالحول فيما اذا كانت عشرة
دراهم فاكثر وبالايام على حسب ما يرى فيما اذا كانت اقل ان التعريف بالحول ورد في لقطة كانت
مائة دينار تساوي الف درهم والعشرة وما فوقها في معنى الالف في تعلق القطع به في السرقة وتعلق
استحلال الفرج به وليست في معناها في حق تعلق الزكاة فاوجبنا التعريف بالحول احتياطا
وما دون العشرة ليس في معنى الالف بوجه ما ففوضنا الى راي المبتلى به كذا في الهداية وقال [illegible]
[illegible] اقول [illegible] الائمة السرخسي في مبسوطه [illegible] روايته [illegible]

دينارًا فاخبرت النبي صلى الله عليه وسلم فقال عرّفها سنة فعرّفتها فلم يأت احد فاخبرته فقال عرّفها سنة
اخرى فعرّفتها ثم اخبرته فقال عرّفها سنة اخرى فعرّفتها فلم اجد احدًا ثم اتيته فقال احفظ
وعددها ووكاءها فان جاء صاحبها فادفعها اليه والّا فانتفع بها فانها رزق ساقه
الله اليك انتهى ثم قال وفي الحديث الذي رواه ابيّ بن كعب رضي الله عنه دليل لما قلنا ان التقدير
بالحول غير لازم ولكنه يعرّفها بحسب ما يطلبها صاحبها الا يرى ان مائة دينار لما كان مالًا
عظيمًا كيف امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يعرّفها ثلث سنين فيفهم انه على الاقطاع
يعرف اكثر من حول عند شمس الائمة كذا في المحيط البرهاني والفقيه ابو جعفر كان يقول
اذا بلغ مالًا عظيمًا بان كان كيس فيه الف درهم او مائة دينار يعرّفها ثلث احوال وكان الفقيه
الامام ابو علي النسفي يحكي عن الشيخ الامام انه كان يروي عن محمد تعريف اللقطة ثلث سنين
قلّ او كثر انتهى ما ذكره مولانا سعد الدين رحمه الله وما لا يبقى كالاطعمة المعدّة وبعض الثمار يعرّف
الى ان يخاف فساده لانه الحق غيره ثم يتصدق بها اي باللقطة ان شاء الملتقط فان جاء
صاحبها ايصالًا للحق الى المستحق بقدر الامكان لانه يصل اليه ثواب الصدقة البتة
وان شاء امسكها رجاء الظفر بصاحبها وان جاء ربها بعده اي بعد التصدق
بعد التعريف مدته اجاز اي الصدقة ربها ان شاء والاجر له لان التصدق
وان حصل باذن الشرع لكن لم يحصل باذنه فيتوقف على اجازته او ضمّن الملتقط
لانه سلّم مال الغير بلا اذنه الا انه باباحة من جهة الشرع وهذا لا ينافي الضمان حقًا
للعبد كما في تناول مال الغير حال المخمصة او ضمّن الفقير لو هالكة [illegible] لانه
قبض ماله بغير اذنه وقوله لو هالكة قيد لهما جميعا وايّهما ضمن لا يرجع على الآخر لان
كلّا منهما ضامن بفعله الملتقط بالتسليم بغير اذن المالك والفقير بالتسلم بدونه لا يقال
الفقير ملكه من جهة الملتقط فيرجع عليه لانا نقول التمليك اذا لم يكن في ضمن عقد لا يوجب شيئا
ويأخذها المالك منه اي من الفقير ان كانت باقية لانه وجد عين ماله ولقطة الحلّ والحرم

مطلب التمليك اذا لم يكن في ضمن عقد لا يوجب شيئا

سواء

سواء وقال الشافعي يجب تعريف لقطة الحرم الى ان يجيء صاحبها لقوله عليه السلام في الحرم ولا تحل لقطتها
الا لمنشدها اي طالبها ولنا قوله عليه السلام اعرف عفاصها ووكاءها ثم عرّفها سنة من غير فصل
والعفاص الوعاء الذي يكون فيه النفقة من جلد او خرقة او غير ذلك والوكاء الرباط يقال
اوكى السقاء شدّه بالوكاء وهو الرباط الذي يشد به وتأويل ما رواه لا تحل لقطتها
الا للتعريف لمنشدها والرد عليه فان قيل فعلى هذا ما وجه تخصيص هذا المعنى بالحرم ولقطة
الحل ايضا لا تحل لقطتها الا للتعريف اجيب بان مكة شرّفها الله مكان الغرباء لان
الناس يأتون اليها من كل فج عميق ثم يتفرقون بحيث يبعد الرجوع لهم اليها فالظاهر ان
اللقطة للغرباء ولا يتحقق عودهم من سنة واكثر فيظنون ان يسقط التعريف لعدم الفائدة
فازال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك الوهم وقال لا تحل رفع لقطتها الا لمعرّفها كما
هو الحكم في غيرها من البلاد ويجوز التقاط البهيمة كالابل والبقر والغنم وسائر الحيوان
لانها مال يتوهم ضياعها فيستحب اخذها صيانة لاموال المسلمين كالشاة وقال مالك
والشافعي اذا وجد البعير او البقر في الصحراء فالترك افضل وعلى هذا الخلاف الفرس لهما ان
الاصل في اخذ مال الغير الحرمة والاباحة مخافة الضياع وليس فيها من القوة ما يدفع بها السباع
عن انفسها كما للقرن في البقر وزيادة القوة في البعير وكذا الكرّ في الفرس وفيه احتمال عدم الرضا
من جانب المالك وكره الاخذ وندب الترك ولنا انه لو لم يأخذها ربما يصل اليها يد خائنة
فكان اخذها سببًا لصيانتها وما روي ان رجلا سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم
عن اللقطة فقال عرّفها سنة فان جاء صاحبها ردّها اليه فقال يا رسول الله فضالّة
الغنم فقال خذها فانما هي لك او لاخيك او للذئب فقال يا رسول الله فضالّة الابل قال الراوي
فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى احمرّ وجهه ثم قال ما لك ولها معها حذاؤها وسقاؤها
ترد الماء وترعى حتى يلقاها صاحبها اجيب به ان ذلك كان في زمن النبي عليه السلام حين كان
الخوف فيه الاقل اهله اهل الصلاح والامانة واما اليوم فكثر الفساد والخيانة وقلّت الديانة

[illegible]

فكان الانفاق كذا في الاختيار وهو اي الانفاق متبرع في انفاقه عليها بلا اذن حاكم
لقصور ولايته عن ذمته اي المالك وان انفق عليها باذنه بشرط الرجوع فدين على ربها
لان امر القاضي كامر المالك لعموم ولايته وشرط الرجوع هنا كشرط الرجوع في اللقيط وقال
بعضهم يرجع عليه بمجرد امر القاضي سواء كان بشرط الرجوع او لا لكن الاصح ان الامر
اذا كان بشرط الرجوع يرجع واذا لم يشترط لا يرجع له اي للملتقط ان يحبسها عن
ربها حتى يأخذ لانها صارت هالكة معنى وقد احياها بنفقته فصار كانه
استفاد الملك من جهته فاشبه المبيع فان امتنع صاحبها من اداء النفقة بيع
اللقطة في النفقة كالرهن لان امر القاضي كامره فان هلكت بعد الحبس سقط الدين
كالرهن وان هلكت قبله اي قبل الحبس لا يسقط النفقة لانها امانة ويؤجر القاضي
ما له منفعة يعني اذا رفع ذلك الى الحاكم نظر فيه فان كان للبهيمة منفعة آجرها وينفق عليها الى م
من الاجرة لان في الايجار ابقاء ملكه على مالكه من غير الزام دين وما لا منفعة
له يأذن القاضي للملتقط بالانفاق ان كان الانفاق اصلح لانه نصب ناظرا وفي هذا
نظر من الجانبين من جانب المالك ببقاء عين ملكه ومن جانب الملتقط بالرجوع على المالك
انفق على الملتقط ان اقام البينة انها لقطة لانه يحتمل ان يكون غصبا في يده ولا يأمر فيه
بالانفاق وانما يأمر في الوديعة فلا بد من البينة فان قيل البينة انما تقام على المدعى عليه المنكر
وهو ليس بموجود ههنا اجيب بانها انما تقام لكشف الحال انها غصب او لقطة لا للقضاء
على المدعى عليه وان قال لا بينة لي يقول القاضي له اي للملتقط انفق عليها ان كنت
صادقا فيما قلت حتى ترجع على المالك ان كان صادقا ولا يرجع ان كان غاصبا وانما يقول
بهذا الترديد هذا على زعم احد الفريقين لانه لو امر قطعا تقرر هلاك ماله لسقوط الضمان
على تقدير الغصب ولو لم يأمر تضرر الملتقط على تقدير اللقطة وقد انفق عليها وان
لم يكن الانفاق اصلح بان خاف ان تستغرق النفقة قيمتها باعها القاضي الظاهر باعها لكن ذكر

بتاويل

بتاويل الملتقط او الحيلة وامر الملتقط بحفظ ثمنه ابقاء له معنى عند تعذر ابقائه صورة وللملتقط
ان ينتفع باللقطة بعد التعريف لو كان فقيرا لان صرفها الى الفقراء كان للثواب وهو مثله وفي الهداية ولو
انفقها على نفسه ثم ايسر لا يلزمه ان يتصدق بمثلها على فقير لانه وضع اللقطة في موضعها
كذا في شرح مجمع البحرين وان كان غنيا تصدق بها اي باللقطة على فقير ولا يجوز له ان
ينتفع بها وقال الشافعي يجوز لانه صلى الله عليه وسلم قال لابي بن كعب وقد وجد لقطة بعد ثلث سنين
اخلطها بمالك فان جاء صاحبها فادفعها اليه والا فانتفع بها وانه كان من المياسير ولنا انه
مال الغير وتناول مال الغير بغير رضاه غير جائز الا لضرورة لاطلاق النصوص ومن جملتها قوله تعالى ولا
تأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا ان تكون تجارة عن تراض وقوله فلا تعتدوا وانما جاز للفقير
بالحديث وهو قوله صلى الله عليه وسلم فليتصدق به او بالاجماع فبقي ما وراءه على الاصل واما انتفاع
ابي بن كعب بها كان بحكم القرض باذن الامام ولا كلام فيه انما الكلام فيما كان بغير
اذن الامام وله اي للغني اعطى الى ابويه او ولده او زوجته لو كانوا فقراء لانه عليه السلام امر بالتصدق وهو
انما يكون على الفقراء واذا كانوا فقراء فهم وغيرهم سواء وان كانت اللقطة حقيرة بحيث
يعلم ان صاحبها لا يطلبها كالنوى وقشر الرمان والسنبل بعد الحصاد ينتفع بها بغير تعريف
لان القاءها اباحة للاخذ دلالة وللمالك اخذها لانها باقية على ملكه لان ملك
المبيح لا يزول بالاباحة لكن للمباح له ان ينتفع بالمباح مع بقائه على ملك المبيح فاذا وجده في
يد غيره فقد وجد عين ماله وقال عليه السلام من وجد عين ماله فهو احق به وان وجدها مجتمعا
لم يحل له ان ينتفع به لان الظاهر ان مالكها القاه بعدما جمعه ولكنه سقط منه قال صاحب
البيانية اعلم ان ما يلتقطه الملتقط على نوعين نوع لا يطلبه صاحبه كالنوى وقشر الرمان
في مواضع متفرقة فهو مباح للملتقط يجوز له انتفاعه به لكنه يبقى على ملك صاحبه حتى اذا وجده
في يد الملتقط اخذه منه ان شاء ونوع آخر يطلبه صاحبه كالذهب والفضة والعروض
فلا يستغني عن التعريف وقشر الرمان ان وجدها مجتمعة فهي من هذا النوع

فإن وجد جوزة ثم أخرى ثم أخرى حتى بلغت عشرا وصارت لها قيمة إن وجدها في موضع واحد في
من النوع الثالث وإن وجدها في مواضع متفرقة فقد اختلف المشايخ فيه والمختار أنها من النوع الثاني
والتفاح والكمثرى والحطب في الماء لا بأس بأخذها انتهى كلام صاحب الاختيار وفي سيل الحيل
إن جمعها في موضع خاصة بدلالة الحال وعليه جميع الناس في جميع البلاد قال أبو يوسف في الشاة
ميتة فجاء آخر فأخذ صوفها وجلدها ودبغه فهو له وإن جاء صاحبها فله أخذ الصوف
والجلد وعليه ما زاد الدباغ كالغاصب انتهى عجيب ما مع في ... السيل وارد مردود
وفقد مالا وصاحب عنه لعفوه لا الانتفاع به بمنزلة اللقطة انتهى ما في الاختيار
ولا يجب دفع اللقطة إلى مدعيها إلا ببينة لأنها دعوى فلا بد فيها من البينة ويحل الدفع
أن بين علامتها مثل أن يسمي وزن الدراهم وعددها ووكاءها ووعاءها من غير
جبر وقال مالك والشافعي إن بين علامتها يجبر على الدفع لأن صاحب اليد وهو الملتقط ينازعه
في اليد ولا ينازعه في الملك فيشترط الوصف لوجود المنازعة من وجه ولا تشترط إقامة
البينة لعدم المنازعة من وجه والحاصل أن الملتقط ينازع من وجه دون وجه فيكون
في الحجة ذكر الوصف ولا يحتاج إلى إقامة البينة ولنا قوله عليه السلام فإن جاء صاحبها
وعرف عفاصها وعددها فادفعها إليه نحمله على الإباحة جمعا بينه وبين الحديث
المشهور وهو قوله عليه السلام البينة على المدعي فإنه لو لم يحمل على الإباحة وحمل على الوجوب
لزم التعارض المستلزم للترك ولو صدقه ودفعها إليه بغير قضاء ثم جاء آخر فأقام
البينة فله أن يضمن أيهما شاء فلهذا قالوا يأخذ كفيلا وأما إذا دفعها إليه بإقامة
الحاكم ببينة على أنها له ثم جاء آخر لا يضمن وفي أخذ الكفيل عنه روايتان والصحيح أنه
لا يأخذ كفيلا **كتاب الآبق** قال صاحب النهاية هذه الكتب أعني اللقيط
واللقطة والآبق والمفقود متجانسة بعضها بعضا من حيث أن كلا منها وعرضة
الزوال والهلاك والإباق التمرد والآبق هو المارد من مالكه قصدا والشرط الإباق

تمرد

تمرد في الانطلاق وهو سوء الأخلاق ورداءة الأعراق يظهر المعبر عن نفسه فرارا لينتهي بالسيد ضرارا فتح
الأولاه أجنب هل تطرأ ... أن الآبق كذا في النهاية مندوب أخذه لمن قوي عليه إحياء وحفظا
لأن فيه إحياءه إذا الآبق هالك في حقه فيكون الأخذ إلى الرد إحياء له وكذا الضال
وهو الذي لم يهتد الطريق إلى منزله من غير قصد وقيل تركه أي ترك الضال أفضل لأنه لا يبرح عن
مكانه فيجده المالك ولا كذلك الآبق لأنه لا يستقر في مكانه ويدفعان أي الآبق والضال إلى الحاكم
لعجزه عن حفظهما بخلاف اللقطة وهذا اختيار شمس الأئمة السرخسي وأما اختيار شمس الأئمة الحلواني
فهو أن آخذ الآبق والضال بالخيار إن شاء حفظهما بنفسه وإن شاء دفعهما إلى الحاكم ويحبس
الحاكم الآبق دون الضال لأنه يخاف منه إباق الآبق دون الضال قال صاحب النهاية وإذا أتى
الرجل بالعبد إلى الحاكم فحبسه ثم ادعاه رجل وأقام البينة أنه عبده قال يستحلفه ما بعته ولا
ثم يدفعه إليه ولا أحب أن يأخذ منه كفيلا وإن أخذ منه كفيلا لم يكن مسيئا وذكر أن لا يأخذ
أحب إلي هذه رواية أبي حفص وفي رواية أبي سليمان قال أحب إلي أن يأخذ
منه كفيلا فإن لم يأخذ منه كفيلا وسعه ذكر فإن لم يكن للمدعي بينة وأقر العبد أنه عبده
قال يدفعه إليه ويأخذ منه كفيلا فإن قلت ما الفرق بين العبد الآبق والعبد الضال إذا
طال ... فإن القاضي يبيع الآبق ولا يؤجره ويؤجر الضال ولا يبيعه قلت لما كان الآبق
نفورا على الإباق وفي الإباق إتلاف وللقاضي ولاية الحفظ لا الإتلاف بخلاف الضال
فإنه لا يأبق غالبا ففي إجارته حفظ مال الغائب لأنه ينفق عليه من غلته ويصل إلى المولى
عين ماله بلا دين عليه ومن رده أي الآبق من مدة سفر فله أربعون درهما فهذا استحسان
والقياس أن لا يكون له شيء إلا بالشرط وهو قول الشافعي ووجه الاستحسان أن الصحابة
اتفقوا على وجوب أصل الجعل إلا أن منهم من أوجب أربعين ومنهم من أوجب دونها فإن
عمر رضي الله عنه في جعل الآبق دينار أو اثنا عشر درهما وقال علي كرم الله وجهه دينار أو
عشرة دراهم وقال ابن مسعود أربعون درهما وقال عمار بن ياسر إن رده من مصره فله عشرة

وان ردّه من قابل بلغ المقر استحق اربعين فاوجبنا الاربعين في مسيرة السفر وما دونها فيما دونه
بين الروايات المتعارضة بقدر الامكان فان قيل كان الواجب ان يؤخذ بالاقل عملا بالمتيقن
اجيب بانه انما لم يؤخذ بالاقل لان التوفيق بين الآثار اولى لم يمكن بان يحمل قول من افتى بالاقل
على ما اذا ردّه مما دون مسيرة السفر وقول من افتى بالاكثر على ما اذا ردّه من مسيرة السفر وهذا اولى
لانه عمل بكل منهما وان كانت قيمته اقل من اربعين فقيمته اي فالجعل قيمته الا درهما عند محمد
لانه انما شرع ليحصل للمالك فينقص من قيمته درهم ليحصل له الفائدة وعند ابي يوسف اربعون درهما
لانه منصوص عليه فلا ينقص منه وان ردّه من دونها اي من دون مدة السفر فبحسابه
يعني بتوزيع الاربعين على الايام الثلاثة فان جاء به من مسيرة يوم فله ثلث اربعين وان من
يومين فله ثلثا اربعين وقيل يكون بتصالحهما وقيل يكون برأي الحاكم وان ابق منه اي من
الآخذ لا يضمن ان اشهد انه اخذه ليرده لانه يكون امانة في يده والا اي وان لم يشهد
انه اخذه ليرده فلا شيء له اي لا جعل له ان ردّ عند ابي ح ومحمد لان الاشهاد شرط
عندهما لان ترك الاشهاد امارة انه اخذه لنفسه فيكون بترك الاشهاد غاصبا وعند ابي
يوسف يستحق الجعل وان لم يشهد لان الاشهاد ليس بشرط عنده ويضمن ان ابق منه
على تقدير ان لا يشهد عند الاخذ عندهما وعند ابي يوسف لا يضمن ايضا بقول المصنف
قوله ان ابق منه مستغنى عنه هنا لان اصل الكلام يغني عنه تدبر وجعل الرهن على المرتهن
لانه يجب الجعل للراد باحياء مالية العبد ومالية حق المرتهن اذ موجب الرهن ثبوت
يد الاستيفاء للمرتهن من ماليته فكان الراد عاملا له فيجب الجعل عليه والرد في حياة
الراهن وبعده سواء لان الرهن لا يبطل بالموت وهذا اذا كانت قيمته مثل الدين او اقل
منه وان كانت اكثر فبقدر الدين على المرتهن والباقي على الراهن وجعل العبد الجاني
الآبق على مولى ان فداه لانه طهره من الجناية باختياره الفداء فتبين ان الراد احيى
ماليته وعلى ولي الجناية ان دفعه اليه اي الولي لان الراد احيا حقه وجعل العبد المديون
الآبق

الآبق من ثمنه ان ابى المولى من قضاء دينه فيقدّم الجعل على الدين اي يبيع فيه يعني اذا بيع العبد
يأخذ الراد جعله اولا من ثمنه والباقي للغرماء والجعل على المولى ان اداه اي الدين عنه اي عن
العبد لانه مؤنة الملك فيجب على من يستقر الملك له وجعل العبد الموهوب الآبق على الموهوب له
وان رجع الواهب في هبته بعد الرد اي رد العبد لان المنفعة للواهب ما حصلت بالرد بل
بترك الموهوب له التصرف فيه بعد الرد ولان زوال الملك عن الموهوب له بعد الرد برجوع الواهب
هبته كزوال ملكه بموت العبد وانما ذكر أن للواصل (اي الذي للوصل) قصد لدفع شبهة ترد هنا بقولهم قبله
يجب على من يستقر الملك له وان نفقته كاللقطة من التبرع اذا لم يكن بدون اذن القاضي
كونها دينا على رقبته اذا كان باذن القاضي بشرط الرجوع في الاصح وعند البعض ان يؤدى علم النوع
على ما مر فيها والمدبر وام الولد كالقن يعني لو ابق احدهما ورده رجل والمولى حي فللراد الجعل
كما في القن لانهما في معناه بحكم ما بعد الموت لانهما يعتقان به ويندفع ام الولد وكذا في
المدبر اذا اخرج من الثلث وان لم يخرج فكذلك عندهما لانه حر مديون عندهما كالمكاتب ولا جعل
لراد المكاتب لانه احق بكسبه فلا يكون رادّه محييا لماليته باعتبار الرقبة او الكسب كذا
في الكافي وان كان الراد ابا المولى او ابنه وهو اي كل واحد من الاب والابن في عياله
اي في عيال الآخر او عياله صوحب وامرأة او كان الراد وصيه اي وصي المولى او
احد الزوجين فلا شيء له اي للراد لان كل واحد من الاب والابن [illegible] واحد
الزوجين يحفظ مال صاحبه عادة فلا يستحق بالرد جعلا واما الوصي فلان تدبيره
واجب عليه فلا يستحق به الاجر وقيد بقوله في عياله احترازا عما اذا لم يكونا في العيال
كذا لصاحب العناية وفي المحيط ان يستحق كل من ذي الرحم المحرم الجعل اذا لم يكن في عياله
كذا في التحرير وقيل اذا وجد ابن عبد ابيه ليس في عياله فلا جعل له لان رد الآبق على
ابيه من جملة الخدمة وخدمة الاب مستحقة عليه فلا جعل له على ذكره واما اذا وجد الاب عبد
ابنه وليس في عياله [illegible] فله الجعل لان خدمة الابن غير مستحقة على الاب انتهى بقول المصنف فيها

ما ذكر يكون قولهم وهو في عياله مطلقا اليتيم في محله والعجب انه ما في الهداية واكثر امهات الكتب
تذكرون مطلقا لعلهم اخذوه بالقياس وتركوا الكتب بتقدير ما لك الصبي كالبالغ فيجب الجزية
عبد لانه ثبوته الملك ولا فرق فيها بين الصبي والبالغ

كتاب المفقود

قد تقدم وجه مناسبة ذكر هذا الكتاب هنا والمفقود مشتق من الفقد وهو في اللغة من الاضداد يقال فقدت الشيء اي اضللته وفقدته اي طلبته وكلا المعنيين متحقق في المفقود فقد ضل عن اهله وهم في طلبه

هو اسم لغائب لا يدرى مكانه ولا حياته ولا موته فينصب القاضي من يحفظ ماله ويقوم عليه ويستوفي حقه مما اي من شيء لا وكيل له فيه واما فيما له وكيل فيه فيستوفيه الوكيل ويبيع منقوله الذي ما يخاف عليه الهلاك من ماله لان القاضي نصب ناظرا لكل عاجز عن النظر لنفسه كالصبي والمجنون والمفقود كذلك وفي نصب الحافظ له والقائم عليه نظر له فانه يقبض غلاته والدين الذي اقر به غريم من غرمائه لانه من باب الحفظ ويخاصم في كل دين وجب بعقده ولا يخاصم في الدين الذي تولاه المفقود ولا في نصيب له في عقار او عروض في يد الآخر لانه ليس بمالك ولا نائب عنه بل هو وكيل بالقبض من جهة القاضي وانه لا يملك الخصومة بلا خلاف انما الخلاف في الوكيل بالقبض من جهة المالك في الدين فانه عند ابي حنيفة يملك الخصومة وعندهما لا يملكها فان ادعى احد على المفقود حقا من الحقوق لم يلتفت الى دعواه ولم يقبل منه البينة ولم يكن منصوب القاضي ولا احد من الورثة خصما فان رأى القاضي سماع البينة وحكم بذلك لم ينفذ حكمه لان الاختلاف في نفس القضاء لكن المفهوم من الهداية وشروحها ان ينفذ هذا القضاء باعتبار ان الاختلاف في سبب القضاء وهو ان البينة هل تكون حجة من غير خصم حاضر اولا فاذا رآها القاضي حجة وقضى بها نفذ قضاؤه كما لو قضى بشهادة المحدود في القذف لان القضاء اذا لاقى فصلا مجتهدا فيه نفذ كذا في الهداية والعناية والكافي تبيين ولا يبيع ما لا يخاف عليه الفساد والهلاك لا في نفقة ولا في غيرها اذ لا نظر في ذلك وينفق من ماله على زوجته وقريبه ولادا والاصل ان كل من يستحق النفقة من ماله في حال حضوره بغير قضاء القاضي ينفق عليه من ماله عند غيبته لان القضاء

لا يكون

لانه اصيل في حقوق العقد

لا يكون قضاء معينا بل اعانة وتمكينا للمستحق من اخذ حقه ولو تمكنوا من ذلك كان لهم ان ياخذوه بانفسهم القاضي عليهم ذلك وكل من لا يستحقها حال الحضور الا بقضاء القاضي لا ينفق عليه من ماله لان النفقة حينئذ تجب بالقضاء والقضاء على الغائب لا يجوز وهو اي المفقود حي في حق نفسه بالاستصحاب فلا ينكح امرأته لكونه مخالفا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقد قال علي رضي الله عنه في امرأة المفقود هي امرأته حتى يأتيها البيان رواه المغيرة بن شعبة عن علي كرم الله وجهه انها امرأة ابتليت فلتصبر حتى يأتيها موت او طلاق وروى عبد الرحمن بن ابي ليلى ان عمر رضي الله عنه كان يقول يفرق بينه وبين امرأته اذا مضى اربع سنين بعد الرفع على [illegible] لكن ان الاخبار الباقية انها تتربص اربع سنين فاذا انقضت اربع سنين ولم تعلم حال الزوج انه حي ام ميت ترفع الامر الى القاضي فيفرق القاضي بينهما ثم تعتد من زوجها فاذا انقضت عدتها تزوجت بزوج آخر ثم ان جاء زوجها الاول خير بالخيار ان شاء ترك امرأته وان شاء اخذ مهرها وان شاء نسخ نكاح الثاني وتربصها كذا نقل هذه الرواية في مذهب مالك رحمه الله ما روي عن عبد الرحمن بن ابي ليلى انه قال لقيت المفقود نفسه فحدثني بحديثه قال اكلت حريرة في اهلي ثم خرجت فاخذني نفر من الجن فكنت فيهم ثم بدا لهم في عتقي فاعتقوني ثم اتوا بي قريبا من المدينة ثم قالوا اتعرف النخل قلت نعم فخلوا عني فجئت فاذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد ابان امرأتي مني بعد اربع سنين فحيضة وانقضت عدتها وتزوجت فخيرني عمر رضي الله عنه بين ان يردها علي وبين المهر فاختير مالك بهذا وقال هذا لا يعرف قياسا فيحمل على انه كالمروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم نحلة ما روي عن علي رضي الله عنه فانه قياسي فلم يكن كالمروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم فكان الاخذ بما روي عن عمر رضي الله عنه اولى ولان امرأة المفقود تشبه امرأة المولى من حيث ان حقها في الجماع فات من جهة الزوج بصنعه في الشرع كما فات حق امرأة المولى في الجماع بصنعه وهو الايلاء وتشبه امرأة العنين من حيث ان حقها في الجماع فات من جهة الزوج بسبب هو غير متعد فيه لان الغيبة مباح فيكون مقدرا بها ايضا فضربنا لها مدة الخلوص لتصل الى حقها في الجماع اربع سنين اعتبارا بالعنين فقدرناها

الحرمة بها ... بطلب ... امر

بالاربع اعتبارا بشبه الايلاء وجعلت الاربع سنين اعتبارا بشبه العنة ثم توقع الفرقة بعد اربع
الا بتفريق القاضي لان الفرقة في الايلاء عنده لا تقع الا بتفريق القاضي كما في العنة
ولنا ما روى علماؤنا في المبسوط عن مغيرة بن شعبة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال في امراة المفقود
انها امراته حتى ياتيها البيان وهو محمول حديث الحسن في الاصل الحي ح رضي الله عنه عن حماد عن ابراهيم
عن علي بن ابي طالب رضي الله عنه انه قال في امراة المفقود انها امراة ابتليت فلتصبر حتى يستبين
موت او طلاق فعلم ان امراة المفقود لا يقع الفرقة بينها وبين زوجها الى ان يظهر حال المفقود
من موت او طلاق ولان الغيبة لا توجب ازالة ملك النكاح كما لا توجب ازالة ملكه عن ماله
ما بعد اربع سنين كما قبل اربع سنين وصحح علماؤنا قول علي رضي الله عنه على قول عمر رضي الله عنه او ما قاله
انه روي عن النبي صلى الله عليه وسلم مثل قوله فكان قوله تفسيرا لما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم ولانه
انه موافق للقياس وقد حكي انه رجع عبد الرحمن بن ابي ليلى ان عمر رضي الله عنه رجع الى قول علي
رضي الله عنه في امراة ابي كنف وهو المفقود زوجها فلما ثبت ان عمر رضي الله عنه رجع الى قول علي
كان ذلك اجماعا والجواب عن قياسهم فنقول لا نسلم ان امراة المفقود تشبه امراة المولى وامراة
العنين وهذا لان الايلاء كان طلاقا معجلا في الابتداء ثم صار طلاقا مؤجلا وكان الطلاق
مزيل لملك النكاح وليس كذلك امراة المفقود لانه لم يوجد من الزوج طلاق اصلا لا معجل
ولا مؤجل وفي باب العنة سبب وقوع الفرقة بفوات حق المراة في الجماع على التابيد لان العنين
متردد بين ان يكون خلقة وبين ان يكون عارضا فجعل الشرع العلم بينهما مضي سنة كاملة لانها
على الفصول الاربعة مشتملة على الطبايع فاذا مضت سنة ولم يزل العنة علم انها
خلقة وما كان خلقة لا يزول ابدا وهو الظاهر او لا يزول غالبا فحلت امراة المفقود
فان حقها في الجماع لم يفت على التابيد لانه يرجى مجيئه بعد اربع سنين كما قبل ذلك فيفيد
التسليم كما انتهى ما في البناية ولا يقسم ماله قبل ان يعرف حاله لان ظاهر حاله الحياة
كما مر ولا تفسخ اجارته لانها لا تفسخ قبل موته ... غيره فلا يرث ممن مات

نفذ لانه يتفاوت فيما في ذلك الوقت فيلتقي به الى ما هو لا يصلح حجة في الاستحقاق ان حكم بموته
وفاته هذا القيد يظهر في تعارف نصيبه في هذا الحال فيوقف نصيبه كما ان كان هو وارث وفيه
ايضا ان كان معه وارث غيره الا ان يحكم بموته وحاصلها ان فيه حاجة الى موته مالا يفعل يوقف
جميع ماله ان كان هو الوارث وحده او حصته منه ان كان معه وارث غيره الى ان يحكم بموته
فان جاء قبل الحكم به اي بموته فهو اي ما يوقف له اي للمفقود الحالي وان لا اي وان لم يجئ قبل
الحكم بالموت حتى حكم به فلمن يرث ذلك الحاكي لولاه اي لولا المفقود واذا مضت عليه ما اي
مدة لا يعيش اليه اقرانه فهو ظاهر الرواية فانه اذا لم يبق احد من اقرانه حيا حكم بموته
لان ما بقي لحاجة الى معرفة نظيره في الشرع الرجوع الى امثاله كقيم المتلفات ومهر مثل النساء
وتفاوت بعد موت جميع اقرانه نادر وبناء الاحكام الشرعية على الظاهر دون النادر ثم انه هل
يعتبر اقرانه في جميع الدنيا او في الاقليم الذي هو فيه قال الفضل البلخي وذكر في شرح العراقي
قيل يعتبر اقرانه في جميع البلدان والاولى الاصح كما ذكر في شرح الامام التمرتاشي ان يعتبر اقرانه
في بلده لان الاعمار ربما تتفاوت باختلاف الاقاليم والبلدان وايضا اعتبار جميع الاقران فيه حرج
عظيم وقيل تسعون سنة اي اذا مضت تسعون سنة لان الزيادة عليها في زماننا في غاية الندرة
بحيث لا يناط بها الاحكام الشرعية قال الامام التمرتاشي وعليه الفتوى وذهب بعضهم الى انها
سبعون سنة لما ورد في الحديث المشهور اعمار هذه الامة ... وعن ابي يوسف انه اذا مضت مائة
سنة من ولادته حكم بموته اذ الظاهر في زماننا ان لا يعيش احد اكثر من مائة وكان محمد بن سلمة
يفتي بهذه الرواية في المفقود حتى ظهر له في نفسه انه خطاء لانه عاش مائة وسبع سنين كذا في شرح
الزاهدي للفضل ... وقيل اذا مضت مائة وعشرون سنة قيل وهذا ابعد الاقوال عن اهل الطبايع
والنجوم فانهم يقولون لا يجوز ان يعيش احد اكثر من هذه المدة ونقل الفضل عنهم ... بقولهم
باب اجتماع النحسين يحصل بالطبايع الاربعة في هذه المدة فيموت ثم قال وكل قولهم باطل
بالنصوص الواردة في طول عمر من كان قبلنا كنوح عليه السلام وغيره فلا يعتمد هذا القول قال

افضل السنين وبهذا نفى الاكتفا ذبحه ستون حكم بموته جواب اذا فزوج ماله حينئذ اى حين
بعض من عمره ماله بيستكمل اوتكون فلن يرثه من مات قبل ذلك اى قبل الحكم بموته ويقسم ماله
بين ورثته الموجودين في وقت الحكم كانه مات في ذلك الوقت معاينة اذ الحكمي معتبر بالحقيقي
ومن مات قبل ذلك لم يرث منه لان المفقود قبل الحكم بموته حي في حق ماله ولا ارث لاحد من
مال الحي وتعتد زوجته للموت عند ذلك اى عند الحكم بالموت لان موت الحكمي كما قلنا
يعتبر بالموت الحقيقي فلو ثبت موت المفقود حقيقة تعتد امرأته من حين الموت فكذا اذا ثبت
الذي حكم به موت الازل اربعة اشهر وعشرين من اوبحوها على اصل الروايات تعتد من حين
الحكم به **كتاب الشركة** لما كان للشركة مناسبة خاصة بالمفقود من حيث ان النصيب
المفقود في ماله يورثه مختلط بنصيب غيره كاختلاط الربح في الشركة ذكرها عقبه وهي عبارة
عن اختلاط نصيبين فصاعدا بحيث لا يعرف احد النصيبين من الاخر ثم سمي العقد الخاص بها وان
لم يوجد اختلاط النصيبين لان العقد سبب له ومنها الشرك بالتحريك وهو حبالة الصائد
سميت به لاختلاط بعض الحبل بالبعض والشركة جائزة لانه صلى الله عليه وسلم بعث والناس
يتعاملونها فقررهم عليها وتعاملها الناس من لدن رسول الله صلى الله عليه وسلم الى يومنا هذا
من غير نكير منكر فكان اجماعا هي اى الشركة ضربان شركة ملك وشركة عقد فالاولى
ان يملك اثنان او اكثر عينا ارثا او شراء او اتهابا او استيلاء على مال الحربي
او اختلط مالهما بغير صنعهما معطوف على قوله يملك بحيث لا يتميز احدهما من الاخر
او خلطاه بصنعهما خلطا يمنع التميز كخلط الحنطة بالحنطة او لا يمكن التميز الا بحرج
كخلطها بالشعير فان الشركة تكون على ضربين جبرية واختيارية فالاول ان يرثا
او يختلط مالهما بغير صنعهما والثانية ان يشتريا او يتوهبا او يتوصى لهما فيقبلا
او يستوليا على مال حربي او يخلطا مالهما بصنعهما وكل منهما اي كل واحد من الشريكين
في شركة ملك اجنبي في نصيب الاخر حتى لا يجوز له التصرف فيه الا باذن الاخر كالاجنبي

ويجوز

لانه قال يد الله على الشريكين ما لم يخن احدهما صاحبه فاذا خان رفعها عنهما وقال عليه السلام الشريك يد الله ثالثهما ما لم يتخونا فاذا خانا محيت البركة وكان قيس بن ثابت شريك رسول الله في تجارة البز والادم وذكر الكرخي ان اسامة بن شريك وقال عليه السلام في صفته كان شريكي وكان خير شريكي صح

يجوز بيع نصيبه من شريكه في جميع الصور المذكورة وبيعه من غير الشريك بغير اذنه فيما عدا
الخلط والاختلاط فلا يجوز بيعه من غير شريكه في هاتين الصورتين بلا اذنه والفرق
ان خلط الجنس بالجنس بصفة التعدي سبب لزوال الملك عن المخلوط الى الخالط واذا حصل بغير تعد
حصل سبب الزوال من وجه دون وجه فاعتبر نصيب كل منهما ثابتا الى الشريك في حق البيع
من الاجنبي فلم يجز الا برضاء الشريك بغير الخلط في البيع من الشريك لانه بيع ملك نفسه
مما بالتمييز والشركة الثانية اي شركة العقد ان يقول احدهما لصاحبه شاركتك في كذا
او في عامة التجارات ويقبل الاخر كان يقول الاخر قبلت لانها عقد من العقود الشرعية فلا بد لها
من ركن كسائرها وشرطها اي شرط هذه الشركة عدم ما يقطعها اي يقطع الشركة كشرط
دراهم معينة من الربح لاحدهما فانه يقطع الشركة في الربح لاحتمال ان لا يبقى بعد تلك
الدراهم المسماة ربح يشتركان فيه وهي اي شركة العقد اربعة انواع وجه الحصر ان
الشريكين اما ان يذكرا المال في العقد او لا فان ذكرا فاما ان يلزم اشتراط المساواة
في المال ورأس المال والربح او لا فان لزم فهي المفاوضة والا فالعنان وان لم يذكراه فاما
ان يشترطا العمل فيما بينهما في مال الغير او لا فالاول الصنائع والثاني الوجوه وفي صحة ذكره
سلكا في تقسيمها مسلكا اخر وقسمها على خلاف هذا التقسيم وله وجه ان شئت فراجعه
مفاوضة وهي بمعنى مساواة سمي هذا العقد بها لاشتراط المساواة فيه في جميع الوجوه
كما قيل لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم ولا سراة اذا جهالهم سادوا ومعنى قوله
فوضى متساوين والسراة جمع السري وهو السيد ومعنى البيت لا يصلح امور الناس حال كونهم
متساوين ولم يكن لهم امراء وسادة لانهم اذا كانوا متساوين يتحقق النزاع بينهم
فيفسد امورهم ولا سراة اذا سادت جهالهم على طريقة قوله الاكابر اذا ملك الاراذل
هلك الافاضل ويملك الاراذل من اشراط الساعة كما قال النبي عليه الصلوة والسلام اذا
وسد الامر الى غير اهله فانتظر الساعة والى الان تنكسر في زماننا حيث ملك الاراذل

ويقبل الاخر وركنها الايجاب كان يقول شاركتك في كذا كذا صح

بهم الا فاضل فلزم انتظار الساعة نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا وبعد هذا
البيت اذا اتوتي سراة الناس امرهم نمى على ذلك امرالناس وازدادوا ومعناه ظاهر
وهي اي شركة المفاوضة ان يشترك متساويان او اكثر تصرفا بان يقدر كل واحد منهما على
جميع ما يقدر عليه الاخر والا فات معنى التساوي ودينا بان كانا مسلمين او ذميين ومالا
اي مال الذي يصح فيه الشركة فلا باس بزيادة مال لا يجري فيه الشركة كالعروض والديون
والعقار حتى لو كان لاحدهما دين على الناس لا يبطل المفاوضة ما لم يقبض الدين ونحوها
لتحقق التساوي من جميع الوجوه فلو فات شرط من شرائط المفاوضة يجعل عنانا لان الركن
تصحيح لتصرفهما بقدر الامكان ٧ والقياس ان لا يجوز هذه الشركة وهو قول الشافعي
ومالك لا اعرف ما المفاوضة وجه القياس انها تضمنت الوكالة بمجهول الجنس والكفالة
لشخص مجهول وكل ذلك بانفراده فاسد فكيف الصحة اذا اجتمعا فانه قيل الوكالة العامة
جائزة كما اذا قال لاخر وكلتك في مالي اصنع ما شئت فانه يجوز ان يتصرف في ماله
اجيب بان العموم ليس بمراد ههنا فانه لا يثبت الوكالة في حق شراء الطعام والكسوة
للاهل فاذا لم يكن [illegible] عاما كان توكيلا بمجهول الجنس فلا يجوز وجه الاستحسان قوله عليه السلام
فاوضوا فانه اعظم للبركة وكذا الناس تعاملوها من غير نكير وبالتعامل يترك القياس
والجهالة تتحمل كما في المضاربة يعني الوكالة بمجهول الجنس موجودة في المضاربة وهي
جائزة هناك تبعا فكذا ههنا الا ترى ان شركة العنان تصح وان تضمنت
وكالة فلا يجوز هذه الشركة بين مسلم وذمي عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله لان
يوسف نظر الى التساوي في الوكالة والكفالة يعني كل واحد منهما من اهل الكفالة
والوكالة على الاطلاق فيصح المفاوضة بينهما كالمسلمين والذميين ولا معتبر بتفاوتهما
في التصرف من حيث ان المسلم لا يتصرف في الخمر والخنزير والذمي يتصرف فيهما الا ترى
ان المفاوضة تصح بين الحنفي والشافعي وهو يتصرف في متروك التسمية عمدا والحنفي

٧ وتضمن الوكالة والكفالة اما الاول فلتحقق الشركة واما الثاني فلتحقق [illegible]

لا ولكن يقول يكره المفاوضة بين الذمي والمسلم لان الذمي لا يهتدي الى التصرف الجائز في الشرع فيصير
سببا لوقوع المسلم في الحرام يقول الفقير فعلى هذا لا ينبغي ان يقول ابو يوسف بالكراهة في العنان
بين الذمي والمسلم لان دليل الكراهة هذا جار فيه بعينها الوكالة تتبع ولهما ان مبنى المفاوضة
على التساوي ولا مساواة بينهما في التصرف ومحله فالخمر والخنزير متقومان في حق الذمي ويصح
منه التصرف فيهما بيعا وشراء ولا تقوم لهما في حق المسلم بخلاف المفاوضة بين الحنفي والشافعي
لان المساواة بينهما ثابتة لان الدلالة قامت على ان متروك التسمية عامدا ليس بمال
متقوم ولا يجوز فيه التصرف للحنفي والشافعي جميعا لان للحنفي ولاية الزام الشافعي بدليل
شرعي في حرمة متروك التسمية فيتحقق المساواة بينهما في المال والتصرف ولا كذلك الذمي اذ ليس لنا
ولاية الالزام عليه ولا بين حر وعبد لانعدام التساوي لان الحر البالغ يملك التصرف والكفالة
والمملوك لا يملك واحدا منهما الا باذن المولى ولا بين بالغ وصبي لان الصبي لا
يملك التصرف والكفالة الا باذن الولي ولا بين صبيين وان اذن لهما ابوهما
لانعدام صحة الكفالة ومبنى المفاوضة عليها او عبدين او مكاتبين لانعدام صحة الكفالة
ايضا يقول الفقير لو قال وعبدين ومكاتبين بالواو لكان اولى ولا بد في هذه الشركة من لفظ
المفاوضة لان اكثر الناس لا يعرفون جميع شرائط المفاوضة فيجعل تصريحها بالمفاوضة
قائما مقام ذكر كلها او بيان جميع مقتضياتها وان لم يذكر لفظ المفاوضة لان المعقود
هو معنى الا ترى ان الكفالة بشرط براءة الاصيل حوالة والحوالة بشرط مطالبة الاصيل
كفالة ولا يشترط في صحة الشركة تسليم المال لان الدراهم والدنانير لا يتعينان في العقود
فلا يستفاد الربح برأس المال وانما يستفاد بالتصرف فلا يشترط تسليم المال بخلاف المضاربة لانه
لا بد من التسليم ليتمكن من الشراء ولا خلط لان المقصود الخلط في تحقق الشركة فكل واحد منهما يشتري
بما في يده للشركة وما يشتريه كل واحد منهما سوى طعام اهله وكسوتهم فلهما لانه يقتضي
التساوي فكل واحد منهما قائم مقام صاحبه في التصرف فشراء احدهما كشرائهما الا

تستثنى وتقبل ان يكون مستثنى على الشركة ايضا لما بينا ان مقتضى العقد مساواة وجه الاستحسان انه
مستثنى من المفاوضة للضرورة فان الحاجة الراتبة معلومة الوقوع ولا يمكن ايجاب شراء احد
المتفاوضين على صاحبه ولا صرف الثمن من مال صاحبه ولا بد من شراء طعام اهله وكسوتهم فتختص
به ضرورة وكل دين لزم احدهما بما يصح فيه الشركة كبيع وشراء واستيجار لزم الآخر تحقيقا
للمساواة صورة البيع والشراء ظاهرة واما صورة الاستيجار ففيها ان يستأجر احد
المتفاوضين اجيرا لتجارتهما او دابة او شيئا من الاشياء فللموجر ان يأخذ بالاجرة ايهما
شاء لان الاجارة من عقود التجارة وكل واحد منهما كفيل عن صاحبه بما يلزمه بالتجارة كذا
ان استأجر لحاجة نفسه او استأجر ابلا الى مكة ليحج عليها فللمكاري ان يأخذ ايهما شاء
الا ان شريكه اذا ادى من ماله يرجع عليه لانه ادى ما كفل عنه بامره وان ادى من
مال الشركة يرجع عليه بنصيبه مما ادى واما في شركة العنان فلا يؤخذ به غير الذي
استأجر لانه هو الملتزم بالعقد وصاحبه ليس بكفيل عنه كذا في العناية يقول الفقير [illegible]
انه لا يلزم الآخر فيما اذا استأجر لحاجة نفسه او استأجر ابلا الى مكة ليحج عليها فيلزم تأمل
في وجه الاستحسان فيها وكل دين لزم احدهما بما لا يصح فيه الشركة كالجناية والنكاح والخلع
والصلح عن دم العمد والنفقة لا يلزم الآخر فلو ادعى رجل على احد المتفاوضين جراحة خطأ
لها ارش معلوم واستحلف فحلف ثم اراد ان يستحلف شريكه ليس له ذلك ولا خصومة له في ذلك
مع شريكه لان كل واحد منهما كفيل عن صاحبه فيما لزمه بسبب التجارة واما ما يلزمه بسبب الجناية
فلا يكون الآخر كفيلا فيه الا ترى انها لو ثبتت بالبينة او بمعاينة السبب لم يكن على الشريك
منها شيء ولا خصومة للمجني عليه معه وكذا المهر والخلع والصلح عن جناية العمد والنفقة
وصورة الخلع ما اذا كانت [illegible] مفاوضة ثم خالعت زوجها فما لزم عليها من بدل الخلع امرأة
لا يلزم شريكها وكذا الوارثة ببدل الخلع لا يلزم على شريكها ومن هذا ابتنى صورة عن
كذا في العناية وان لزم احدهما دين بكفالة بامره لزم الآخر يعني لو كفل احد المتفاوضين

بال عن اجنبي بامره لزم صاحبه عند ابي حنيفة رح خلافا لهما لانه تبرع ولهذا لا يصح من الصبي والعبد
المأذون والمكاتب ولو صدر من المريض يصح من الثلث ولابي حنيفة انه تبرع ابتداء ومعاوضة
انتهاء لان الكفيل يأخذ ما يؤديه من المكفول عنه لا محالة اذا كانت بامره وكذا ان لزم احدهما
دين بغصب بان غصب شيئا واستهلكه يلزم الآخر عند ابي حنيفة ومحمد رحمهما الله خلافا لابي
يوسف لان الغصب ليس من اسباب التجارة والحاصل ان العقد التزام ضمان التجارة
دون ضمان العدوان كما في ما يجب بالجناية على الآدمي والنكاح والخلع ولهما انه ضمان
تجارة لان ضمان الغصب يجري مجرى الاعواض لثبوت الملك في المضمون ببدل واجب عليه
اذ المضمون يملك عند اداء الضمان مستندا الى وقت الغصب وهو كسبب يقول الفقير وفيه كلام
تأمل لعل المتوقف على قول ابي يوسف وما يلزم احدهما من الدين في الكفالة بلا امر لا
يلزمه اي الآخر في الاصح لانعدام معنى المعاوضة ابتداء وانتهاء وقوله في الاصح
اشارة الى نفي ما ذهب اليه بعضهم من عدم التفرقة بين ما اذا كان بامره او بغير امره بناء على
جواب الجامع الصغير وبعضهم يحمل جوابه على المقيد وهو ما اذا كانت بامره كذا في العناية
وان ورث احدهما اي احد المتفاوضين ما يصح به اي فيه الشركة كالدراهم والدنانير
والفلوس النافقة او وهب له اي لاحد المتفاوضين ما يصح فيه الشركة وقبضه وهو وصل اليه
صارت الشركة عنانا منقلبة اليه لفوات المساواة فيما يصلح رأس المال وهي شرط
ابتداء وبقاء وهذا لان [illegible] فيها اصابة لانعدام المفاوضة الا انها تنقلب
عنانا للامكان فان المساواة ليس بشرط في العنان ابتداء وكل ما ليس شرطا فيه ابتداء
ليس شرطا فيه دواما لان للدوام حكم الابتداء وكذا تنقلب عنانا ان فقد فيها
اي في المفاوضة شرط لها ليس بشرط في العنان لما قلنا من زوال المساواة وان ورث احدهما
عرضا او عقارا لا تبطل المفاوضة لانهما مما لا يصح فيه الشركة ولا تصح مفاوضة ولا
عنان الا بالدراهم او الدنانير عند اصحابنا جميعا او الفلوس النافقة اي الرائجة عند محمد

قيد للفلوس النافقة فقط ولهذا اعاد الجار في قوله او بالفلوس لا بالدراهم والدنانير
فهي ثمن الاشياء خلقة ووضعا ولا حاجة في ذكرها اما الفلوس فلانها اذا راجت
التحقت بالاثمان وعن ابي يوسف انه لا يجوز لان ثمنيتها تتبدل بالاصطلاح وعن محمد
على اصله في ثمنيتها حتى لا تتعين بالتعيين حالة النفاق والرواج او بالتبر وهو ما كان
غير مضروب من الذهب والفضة والنقرة وهي القطعة المذابة من الذهب او الفضة
يقال نقرة فضة على الاضافة للبيان كذا في المغرب ان تعامل الناس بهما وهو الاصح
لانهما وان خلقا للثمنية لكن بوصف الضرب حتى لا ينصرف الكلام عند الاطلاق
الى التبر والنقرة وانما ينصرف الى المضروب الا انا اجرينا التعامل مجرى الضرب عملا
بالوصف الحقناهما بالمضروب عند التعامل وقيل يجوز مطلقا لان الذهب والفضة
خلقا ثمنين كيفما كانا وان كان لاحدهما دراهم وللاخر دنانير او لاحدهما سود
وللاخر بيض جازت المفاوضة ان استوت قيمتهما لانهما جنس واحد من حيث الثمنية
وان تفاضلا في القيمة لا تصح مفاوضة وتصح عنانا وروى الحسن عن ابي حنيفة
انها لا تجوز وان استويا في القيمة وهو قول زفر لان الشركة تبتنى على الخلط ولا
اختلاط مع اختلاف الجنس كذا في الاختيار ولا تصحان اي مفاوضة وعنان
بالعروض لان الشركة فيها تؤدي الى ربح ما لم يضمن ولم يملك وبيان ذلك ان
الرجلين اذا عقدا الشركة في العروض ثم باع احدهما رأس ماله باضعاف قيمته
وباع الاخر بمثل قيمته وصحت الشركة كانا شريكين في الربح الذي حصل في بيع احدهما
مثلا اذا باع احدهما عرضه بالف وباع الاخر عرضه بالف وخمسمائة في
مقتضى العقد الشركة في الكل فيأخذ صاحب الالف زيادة على الالف ربح ما لم
يضمن ولم يملك وقد نهى النبي عليه السلام عن ربح ما لم يضمن بخلاف الدراهم والدنانير
لان ما يشتري كل واحد منهما برأس ماله لا يتعلق به البيع بل يثبت وجوب الثمن في الذمة اذ

الاثمان

الحاصل

الاثمان لا تتعين بالتعيين فلما كان الثمن واجبا عليهما في ذمتهما كان الثمن والربح
بينهما مضمونا فكان الربح ربح ما ضمن الا ان يبيع نصف عرضه بنصف عرض الآخر اذا ١٧ اصرهم
كانت قيمتاهما على السواء ثم يعقد الشركة يعني لو باع كل منهما نصف ماله من العروض
بنصف مال الآخر صارا شريكين في الثمن شركة ملك حتى لا يجوز لاحدهما ان يتصرف في نصيب
صاحبه ثم بالعقد صارت شركة عقد حتى جاز لكل منهما ان يتصرف في نصيب صاحبه
وهذه حيلة لمن اراد الشركة في العروض ووجهه انه اذا باع كل واحد منهما نصف ماله
بنصف مال الآخر صار نصف مال كل واحد منهما مضمونا على الآخر بالثمن فكان الربح
الحاصل ربح مال مضمون فيكون العقد صحيحا ثم انه لو كان بينهما تفاوت في القيمة يبيع
صاحب الاقل بقدر ما يثبت به الشركة مثلا اذا كان قيمة عرض احدهما اربعمائة
درهم وقيمة عرض الآخر مائة درهم يبيع صاحب الاقل اربعة اخماس عرضه بخمس عرض
الآخر فيصير المتاع كله اخماسا ويكون الربح بينهما على قدر رأس مالهما ولا بالمكيل
والموزون والمعدود المتقارب وهو ما لا يتفاوت آحاده كالجوز والبيض قبل الخلط
اتفاقا لانه يتعين بالتعيين فنزل منزلة العروض فلكل واحد منهما متاعه وله ربحه
وعليه وضيعته واحترز بالمتقارب عن المتفاوت وهو ما يتفاوت آحاده تفاوتا
فاحشا كالبطيخ والرمان فانه لا يجوز الشركة فيه قبل الخلط وبعده وان خلطا
اي الشريكان جنسا واحدا كان يكون لاحدهما مقدار من الحنطة وللآخر كذلك
فخلطا ثم اشتركا فشركة عقد عند محمد وشركة ملك عند ابي يوسف وهو ظاهر
الرواية وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا اشترطا الربح لاحدهما زيادة على نصيبه فعند
ابي يوسف لا يستحق تلك الزيادة بل الربح لكل واحد منهما بقدر ملكه وعند محمد بينهما
على ما شرطا وفي الظاهر انه ما صلح رأس مال الشركة لا يختلف الحكم فيه بالخلط وعدمه
وهذه الاشياء قبل الخلط انما لا يصح الشركة به لانه يتعين بالتعيين وهذا المعنى لا يبطل بالخلط

كالمتفق ذكره اما الاصح رأس مال الشركة لا يختلف الحكم فيه بالخلط وعدمه ح

والمحدث منه اتفق الى التكميل وعدم رد عوض منه وجه حتى يتعين بالتعيين ثم فرق
حتى يصح البيع به دينا في الذمة كما في علم اذ هو من احكام الثمن فلشبهه بالعرض لم يصح
الشركة به قبل الخلط ولشبهه بالثمن صحت الشركة به بعد الخلط توفيرا على الشبهين
حظهما بخلاف العروض لانها ليست بثمن بحال وان خلطا جنسين كخلط الحنطة
بالشعير مثلا لا تنعقد الشركة اتفاقا وان كانت شركة ملك لا نية والفرق لمحمد
ان المخلوط من جنس واحد من ذوات الامثال حتى ان من اتلفه يضمن مثله فيمكن تحصيل
رأس مال كل واحد منهما ووقع القسمة باعتبار المثل فصار كالاثمان ومن جنسين من
ذوات القيم حتى يضمن متلفه بقيمته فلا يمكن تحصيل رأس مال كل واحد منهما ووقع القسمة
باعتبار المثل فصار كالعروض واذا لم يصح الشركة فحكم الخلط هنا كحكم الخلط في الوديعة
وهو ان الحنطة اذا كانت وديعة عند رجل فخلطها الرجل بشعير نفسه ينقطع حق المالك الى
الضمان ويجيء ان شاء الله في كتاب الوديعة وشركة عنان معطوف على قوله
الكلاب مفاوضة مأخوذ من عن اذا عرض سمي به لانه شيء عرض في هذا العقد لا
على العموم على الوكالة والكفالة وقيل مأخوذ من عنان الفارس لان الفارس يمسك العنان
باحد يديه ويتصرف بالاخرى فكذلك كل الشريكين هنا شارك في بعض ماله وانفرد
بالباقي ثم صاحب الهداية ام عنان الفرس لان كلا منهما جعل عنان التصرف في بعض
المال لصاحبه او لانه يجوز ان يتفاوتا في رأس المال والربح كما يتفاوت العنان في يد
الراكب حالة المد والارخاء وهي اي شركة العنان ان يشتركا متساويين فيما ذكر
في المفاوضة او غير متساويين بقوله الغير اذ اشتركا متساويين في جميع ما ذكر في
المفاوضة تكون عين المفاوضة فلا يصح التعريف فلهذا زيد بين متساويين وغيرهما اللهم الا
ان يقال المراد من الترديد ان يقال وهو ان يشتركا بلا شرط التساوي في جميع ما ذكر
لكنه يوهم ما يوهم تقرر وتتضمن اي شركة العنان الوكالة ليتحقق المقصود بالشركة وهو

في المال العين دون الكفالة لانها تثبت في المفاوضة بمقتضى المساواة التي تقتضيها اللفظ وهذا
اللفظ لا ينبئ عنه لانه مشتق من الاعتراض يقال عن لي اي اعترض وهذا لا ينبئ عن الكفالة
وحكم التصرف لا يثبت بخلاف مقتضى اللفظ وتصح اي شركة العنان في نوع من التجارات
كالبز ونحوه وفي عمومها اي في عموم التجارات وببعض مال كل منهما وبكله اي وبكل مال كل منهما
لان المساواة في المال ليست بشرط في هذا العقد اذ لفظ العنان لا يقتضيه بخلاف لفظ المفاوضة
على ما مر ومع التفاضل في رأس المال بان يكون لاحدهما الف وللاخر الفان مثلا والربح
بان يكون ثلث الربح لاحدهما وثلثاه للاخر ومع التساوي فيهما اي في رأس المال والربح او التساوي
في احدهما دون الآخر اي التساوي في رأس المال والتفاضل في الربح والعكس اذا عملا
مع زيادة الربح للعامل عند عمل احدهما وقال زفر لا يصح التساوي في المال والتفاوت في الربح
ولا العكس ولا يجوز الا ان يكون الربح على قدر رأس المال لانه يؤدي الى ربح ما لم يضمن ولانه
لا يجوز اشتراط الوضيعة فكذا الربح ولنا قوله عليه السلام الربح على ما شرط العاقدان
والوضيعة على قدر المال ولان الربح كما يستحق بالمال يستحق بالعمل كالمضاربة فان احدهما
ربما يكون اعرف باحوال التجارات او اهدى الى البيع فلا يرضى بالمساواة فاذا ثبت ذلك جاز في المال
وشرطا التفاوت في الربح والوضيعة فالربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المال لقوله عليه السلام
الربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المالين من غير فصل ولانا جوزنا اشتراط الزيادة
الربح بمقابلة العمل واما زيادة الوضيعة فلا وجه لها وصار كما اذا شرطا الوضيعة على المضارب
فانه لا يصح كذا ذكره هنا صاحب العناية وجملة القول فيه كما ذكر انهما ان شرطا العمل عليهما
وشرطا التفاوت في الربح ثم في رأس المال جاز عند علمائنا الثلاثة ويكون الربح بينهما
على ما شرطا وان عمل احدهما دون الآخر واما اذا شرطا العمل على احدهما فان شرطا الربح
بينهما على قدر رأس مالهما جاز ويكون مال الذي لا عمل عليه بضاعة عند العامل له ربحه وعليه
وضيعته وان شرطا الربح للعامل اكثر من ماله جاز ايضا على الشرط ويكون مال الدافع عند

كالمضاربة ولو شرط الربح للدافع اكثر من راس ماله لا يصح الشرط ويكون مال الدافع عند العامل بضاعة
لكل واحد منهما ربح ماله والوضيعة بينهما على قدر راس مالهما ابدا انتهى وتصح مع كون
مال احدهما دراهم والاخر دنانير وكون مال احدهما بيضا والاخر سودا وبلا شرط
الخلط فيهما ايضا اي كالمفاوضة ولفظ ايضا قيد فيهما لا للخلط فقط وقال زفر و
الشافعي لا يصح ويشترط الخلط والوضيعة على قدر المال وان اشترطا غير ذلك لنا ما روينا
من قوله عليه السلام الربح على ما شرطا والوضيعة على قدر المال وما شراه كل واحد منهما طولب بثمنه
هو اي المشتري فقط لا الاخر لانه لا يتضمن الكفالة ويرجع على شريكه بحصته منه ان اداه
من ماله لانه وكيل من جهته في حصته فاذا نقد من مال نفسه يرجع عليه وان كان لا يعرف
ذلك الا بقوله بان يقول اشتريت عبدا ونقدت الثمن من مالي وهلك فعليه البينة
لانه يدعي وجوب المال في ذمة الغير وهو ينكره فالقول للمنكر مع يمينه وتبطل الشركة بهلاك
المالين او احدهما قبل الشراء اي قبل شراء شيء بالمالين لانهما من العقود الجائزة فيشترط
لدوامها ما شرط لابتدائها وهذا فرع هلاك المالين وكذا اذا هلك احدهما لانه
لم يرض بشركة صاحبه في ماله الا بشركته في ماله فاذا فات ذلك لم يكن راضيا بشركته
فيبطل العقد لعدم الفائدة وهو اي الهلاك على مالكه اي يكون على مالكه قبل الخلط هلك في يده
او في يد الاخر اما اذا هلك في يده فظاهر واما اذا هلك في يد الاخر فلكونه امانة عنده
وعليهما اي على الشريكين بعده اي بعد الخلط حيث هلك على الشركة لانه لا يتميز فيجعل
الهلاك من المالين فان هلك مال احدهما بعد ما اشترى الاخر بماله شيئا فالمشترى
بينهما لان الملك حين وقع وقع مشتركا بينهما لقيام الشركة وقت الشراء فلا يتغير الحكم
بهلاك مال احدهما بعد ذلك ويرجع المشتري على شريكه بثمن حصته لانه اشترى نصفه
بوكالته ونقد الثمن من مال نفسه وان هلك مال احدهما قبل شراء الاخر شيئا فان
كان وكله حين الشركة صريحا فالمشترى لهما شركة ملك لان الشركة وان بطلت

فالوكالة

فالوكالة المصرح بها قائمة فكان مشتركا بحكم الوكالة والكل شركة ملك حتى لا يملك احدهما ان يتصرف
في نصيب الاخر الا باذنه ويرجع بحصته لما بينا والا اي وان لم يوكله حين الشركة صريحا
بل ذكر مجرد الشركة فقط فللمشتري فقط اي يكون المشترى للمشتري فقط لان الوقوع على الشركة
حكم الوكالة التي تضمنتها الشركة فاذا بطلت بطل ما في ضمنها بخلاف ما اذا صرح بالوكالة
لانها مقصودة ولكل من شريكي المفاوضة والعنان ان يبضع اي يدفع المال الى الاخر
بشرط ربحه الاخر لانه معتاد في عقد الشركة والمعتاد في العمل به ولانه له ان يستاجر
على العمل لتحصيل الربح بالاجرة والتحصيل بغير عوض دونه فيملكه لان من يملك الاعلى يملك الادنى
ويضارب لان المضاربة دون الشركة فتتضمنها وهو ظاهر الرواية وعن ابي حنيفة
انه ليس له ذلك لانه نوع شركة لانه ايجاب الشركة للمضارب في الربح فيكون بمنزلة عقد
الشركة وليس لاحد الشريكين ان يشارك مع غيره بمال الشركة فكذا لا يدفعه مضاربة
والاول اي جواز الدفع مضاربة اصح وهو رواية الاصل لان الشركة في المضاربة غير مقصودة
انما المقصود تحصيل الربح وهو ثابت بالمضاربة فيملكه (اي يملك الدفع مضاربة) احد الشريكين كما لو استاجر اجيرا
ليعمل فانه يجوز قولا واحدا وهذا اولى لانه تحصيل بغير ضمان في ذمته فان المضارب اذا
عمل ولم يحصل الربح لا يجب على رب المال شيء بخلاف الاجارة فان الاجير اذا عمل في التجارة ولم
يحصل شيء من الربح يكون المستاجر ضامنا للاجرة ويستاجر ويوكل من يتصرف فيه لان التوكيل
بالبيع والشراء من توابع التجارة والشركة انعقدت للتجارة بخلاف الوكيل بالشراء حيث
لا يملك ان يوكل غيره لانه عقد خاص طلب منه تحصيل العين فلا يستتبع مثله ويودع لانه
من عادة التجار ولا يجد منه بدا غالبا ويده اي يد كل من الشريكين في المال يد امانة
لانه قبض المال باذن مالكه لا على وجه البدل ولا على وجه الوثيقة فصار كالوديعة وقولنا
لا على وجه البدل احتراز عن المقبوض على سوم الشراء لانه قبض لاجل ان يدفع الثمن وقولنا
ولا على وجه الوثيقة احتراز عن الرهن فان المرهون مقبوض لاجل الوثيقة فلا يكون امانة

وعن هذا قالوا [illegible] الاستيجار قولا واحدا

فيهما يد امانة وشركة الصنائع والتقبل معطوف على قوله وشركة العنان وهي اي شركة
الصنائع والتقبل ان يشترك خياطان او صباغ وخياط مثلا على ان يتقبلا
الاعمال ويكون الكسب بينهما وقال الشافعي لا تجوز هذه الشركة لانها شركة لا تفيد
مقصودها وهو التثمير لانه لا بد له من راس مال ليحصل الزيادة والنماء بالعمل فيه فاذا
عدم المال كيف يتحقق الشركة ولنا انها كما وضعت للتثمير شرعت للتحصيل
وقد امكن فان كل واحد منهما اذا تقبل عملا صار اصيلا في النصف ووكيلا عن صاحبه كل مع
في النصف والوكالة في التقبل جائزة فصار العمل واجبا عليهما وما حصل من العمل
يكون بينهما فيتحقق الشركة في المال المستفاد ولا يشترط فيه اتحاد العمل والمكان خلافا
لمالك وزفر رحمهما الله فيهما لان كل واحد منهما عاجز عن العمل الذي يتقبله صاحبه
لانه ليس من عمله فلا يحصل المقصود من عقد الشركة ولنا ان جوازها باعتبار الوكالة
والتوكيل بتقبل العمل صحيح ممن يحسن ذلك العمل وممن لا يحسنه اذ لا يتعين على المتقبل اقامة
العمل بنفسه بل له ان يقيم باعوانه عن هذا الاشكال وهو ان يشترك خياطان او خياط
وصباغ اشارة الى عدم اشتراط اتحاد العمل والمكان ولو شرطا اي الشريكان
العمل نصفين والربح اثلاثا جاز وفي القياس لا يجوز لان الضمان بقدر ما شرط عليه
من العمل فالزيادة ربح ما لم يضمن فلا يجوز العقد لتاديته الى ربح ما لم يضمن وجه الاستحسان
انا نقول ما ياخذ لا ياخذ ربحا لان الربح عند اتحاد الجنس وقد اختلف لان راس
المال عمل والربح مال فكان بدل العمل والعمل يتقوم بالتقويم فاذا رضيا بقدر معين
كان ذلك تقويما منهما للعمل فيتقدر بقدر ما قوم به ولا يحرم لانه لم يتاد الى ربح ما لم
يضمن وكل عمل تقبله احدهما يلزمهما فلكل واحد منهما المطالبة بالعمل ولكل منهما طلب
الاجر والمتقبل له ان يطالب شريكه لانه ذكر مقتضى المفاوضة والشركة هنا مطلقة
وجه الاستحسان ان هذه الشركة تقتضي الضمان حتى كان ما يتقبله كل واحد منهما مضمونا على

الاخر

الآخر ويستوجب الاجر بعمل شريكه فكان كالمفاوضة في ضمان الاعمال والمطالبة بالابدال
ويبرأ الدافع بالدفع اي بدفع الاجرة الى احدهما استحسانا ايضا ويكون الكسب بينهما وان
عمل احدهما فقط لان هذا مقتضى المفاوضة مقتضية للكفالة وهذه الشركة في اقتضائه
الضمان كالمفاوضة على ما مر آنفا ولان من لم يعمل يستحق الاجر بسبب نفاذ التقبل عليه ويصير
العامل معينا له وشركة الوجوه عطف على قوله وشركة الصنائع سميت بها لانه لا يشترى
بالنسيئة الا من له وجاهة عند الناس ولانه ليس لهما مال ولا عمل فيجلس كل واحد منهما وينظر
وجه صاحبه وهي جائزة عندنا خلافا للشافعي والوجه من الجانبين ما بيناه في شركة الصنائع
وهي اي شركة الوجوه ان يشتركا ولا مال لهما على ان يشتريا بوجوههما اي بوجاهتهما
وامانتهما عند الناس وصيغة الجمع على طريقة قوله تعالى فقد صغت قلوبكما ويبيعا والربح
بينهما يعني يشتريا بلا نقد الثمن بسبب وجاهتهما ويبيعا فما حصل من الثمن يدفعان منه
الاثمان فما فضل شيء يكون مشتركا بينهما فان شرطاها مفاوضة بذكر لفظ المفاوضة
او بشرط المساواة في الامور التي يشترط المساواة فيها في المفاوضة بقدر ما يمكن صحت فترتب
عليها احكام المفاوضة ومطلقها عنان فيترتب عليها احكام العنان لان المطلق
ينصرف الى المتيقن ثم اعلم انه لا فرق بين شركة الصنائع وبين شركة الوجوه في صحة كونهما
مفاوضة بالشرط وكون مطلقها عنانا على ما صرح به في الكتب فكان ينبغي للمصنف
ان يذكرها في الصنائع ايضا كما لا يخفى والا ما قلنا اشارة في حاشية مولانا الفاضل
يعقوب باشا ان شئت فراجعها وتضمن هذه الشركة عند الاطلاق الوكالة فقط فيما
يشتريانه لان التصرف على الغير لا يكون الا بوكالة واما لو شرطاها مفاوضة فتضمن الكفالة
ايضا وكذا شركة الصنائع فان شرطا مناصفة المشترى ومثالثته فالربح كذلك
اي يكون بطريق المناصفة او المثالثة لان استحقاق الربح بالضمان والضمان يتبع الملك في
المشترى فيتقدر بقدره وشرط الفضل باطل يعني لو شرطا مناصفة المشترى ومثالثة

الربح بطل الفضل ويكون انصافا لان الزيادة ربح ما لم يضمن وذلك لا يجوز الا في المضاربة
وهذه ليست منها **فصل** لما فرغ من الشركة الصحيحة شرع في الشركة الفاسدة
لان الصحيح موجود اصلا ووصفا والفاسد موجود اصلا لا وصفا فكان تقديم
ما كان موجودا من كل وجه اولى ولا تصح الشركة فيما لا تصح الوكالة به كالاحتطاب
والاحتشاش والاصطياد والاستقاء لان الشركة متضمنة معنى الوكالة والتوكيل
في اخذ المباح باطل لان امر الموكل به غير صحيح ومحصله ان التوكيل في اخذ المباح باطل
لانه يقتضي صحة امر الموكل بما وكل به وهو اخذ المباح وامر الموكل باخذه غير صحيح
لكونه صادف غير محل ولايته ولان الوكيل يملكه بغير امر الموكل ومن يملك شيئا بدون
امر الموكل لا يصح ان يكون نائبا عنه لان التوكيل اثبات ولاية التصرف فيما هو
للموكل وليس بثابت للوكيل وهذا المعنى انما يتحقق فيمن يملكه بغير امره لئلا يلزم
اثبات الثابت وما جمعه كل واحد بلا عمل من الاخر ولا اعانة فهو له خاصة
لانه لما لم يثبت الشركة يثبت الملك للجامع خاصة وان اعانه الاخر بان قلعه احدهما
وجمعه الاخر مثلا فله اي للمعين اجر مثله لانه استوفى منافعه بحكم عقد فاسد
فيلزمه اجر مثله لا يجاوز الاجر على نصف ثمن ما اخذ عند ابي يوسف لرضاه بنصف
ما اخذ وان كان ذلك مجهولا في الحال لانه يعلم في ثاني الحال فلا تفضي جهالته الى
النزاع لانه بمرضيته ان يصير معلوما عند الجمع فاذا كان راضيا في الابتداء
بنصف المجموع ووجد المقدر كان راضيا بنصف ثمن المجموع في الانتهاء فلا يجاوز
به نصفه لانه اعتبر رضاه في اسقاط حقه عن مطالبة الزيادة خلافا لمحمد فان عنده
يلزمه اجر مثله بالغا ما بلغ لانه لا يمكن تقويم اجر مثله بنصف قيمة المجموع لانه مجهول
جهالة فاحشة جنسا وقدرا حيث لا يدري انه اي نوع من الخطب يصيبانه
واي قدر يجمعانه ولا يدري ايضا انهما هل يجمعان ما عقدا عليه عقد الشركة ام لا

يجمعان

على بحواله فاذا كان كذلك لا يمكن ان يقال ان المعين رضي بنصف المسمى من الحطب وغيره لان
الرضا بالمجهول لا يتحقق فيجب الاجر بالغا ما بلغ فهنا اولى لانهما اصابا كذا في العناية وما
اخذاه فمثاله بينهما لانه اذا عملها نصفين حال لاستوائهما في سبب الاستحقاق وكذا ان كان
لهما كلب فارسلاه فما كان ما اصيب بينهما ولو كان الكلب لاحدهما وهما ذهبا كان
ما اصابه الكلب لصاحبه خاصة وان كان لكل واحد منهما كلب فارسل كل واحد منهما كلبه فاصابا
صيدا واحدا كان بينهما نصفين وان اصاب كلب كل واحد منهما صيدا على حدة كان له خاصة
كذا في البيانية وان كان لاحدهما بغل وللاخر راوية وهي في الاصل بعير الاستقاء لانه يروي
اي يحمله ثم كثر حتى استعمل في مزادة وهي مرادة ههنا قال ابو عبيد المزادة لا تكون
الا من جلدين يقام بجلد ثالث بينهما ليتسع والجمع مزاد ومزايد فاستقى احدهما
فالكسب له اي للمستقي وللاخر اجر مثله اي للاخر اجر مثل الراوية ان كان المستقي
صاحب البغل واجر مثل البغل ان كان المستقي صاحب الراوية اما فساد الشركة
فلما ذكرنا من انعقادها على احراز المباح وهو الماء واما وجوب الاجر فلان المباح اذا
صار ملكا للمحرز وهو المستقي وقد استوفى منافع ملك الغير وهو البغل او الراوية بعقد
فاسد فيلزمه اجره والربح في الشركة الفاسدة على قدر المال ويبطل شرط الفضل
كما اذا شرط في الشركة دراهم مسماة من الربح لاحدهما فيفسد ويكون — العقد
الربح على قدر المال ويبطل شرط الفضل لان الربح تابع للمال فيتقدر بقدره
كالزرع فانه تابع للبذر في المزارعة والزيادة انما تستحق بالتسمية وقد فسدت
فبقي الاستحقاق على قدر المال ويبطل شرط التفاضل وههنا سؤال وجواب في العناية
ان شئت فراجعه وتبطل الشركة بموت احدهما اي احد الشريكين ولحاقه بدار الحرب
مرتدا ان حكم به لانها تتضمن الوكالة ولا بد منها لتحقق الشركة على ما مر والوكالة
تبطل بالموت وكذا باللحاق بدار الحرب مرتدا اذا قضى القاضي بلحاقه لانه بمنزلة الموت

الا يرى انه لو اعانه عليه فلم يصيبا شيئا كان له الاجر بالغا ما بلغ ح

الربح نتيجة المال حملة ويكون المال ثمرة التجارية والعمل ما يحصل من الانفعال الثلاث

على ما بيناه سابقا واذا بطلت الوكالة بطلت الشركة ولا فرق بين ما اذا علم الشريك بموت صاحبه
او لم يعلم لانه عزل حكمي لكن موت الموكل يوجب عزل الوكيل حكما لتحول الملك الى الورثة
فلا يتوقف حكمه على ثبوت العلم الا ترى ان الوكيل ينعزل بموت الموكل وان لم يعلم بموته
بخلاف ما اذا فسخ احد الشريكين الشركة ومال الشركة دراهم او دنانير حيث يتوقف
على علم الاخر لانه عزل قصدي كذا في الهداية ولا يزكي احدهما مال الآخر بلا اذنه لان
لان اداء الزكوة ليس من جنس التجارات فلا يكون وكيلا فيه فان اذن كل منهما لصاحبه في
اداء زكوته فاديا معا اي ادى كل واحد بغيبة صاحبه اتفق اداؤهما في زمان
واحد او لا يعلم المتقدم والمتأخر ضمن كل واحد منهما حصة صاحبه ويتقاصان
ان كان مال احدهما اكثر يرجع بالزيادة وفائدة الضمان مع التقاص رجوع احدهما
ان ابرأه الآخر وان اديا متعاقبا ضمن الثاني علم باداء الاول او لا عند ابي
حنيفة رحمه الله لانه اتى بغير ما امر به لانه اسقاط الفرض عنه ولم يسقط فصار مخالفا فيضمن علم
او لم يعلم لانه صار معزولا باداء الموكل حكما لفوات المحل وهذا لا يختلف بالعلم والجهل
كالوكيل ببيع العبد اذا اعتقه الموكل ينعزل علم به او لا وقالا لا يضمن ان لم يعلم
لانه مامور بالدفع الى الفقير وقد اتى به فلا يضمن لان في وسعه التمليك لا وقوعه زكوة لانه
لا يطلع عليه الا ما في وسعه بقول الفقير وظاهر كلام المصنف يشعر بان الخلاف بين ابي
حنيفة وصاحبيه انما هو في ادائهما متعاقبا لا في ادائهما معا وظاهر كلام صدر
الشريعة ايضا يشعر بل يقتضي ما قلنا لانه قال في شرح قوله تابع الشريعة وان اذن
كل صاحبه فادياه ولاء ضمن الثاني وان جهل باداء الاول هذا عند ابي حنيفة
وعندهما اذا جهل باداء الاول لا يضمن ثم سكت في شرح قوله وان اديا معا
ضمن كل ما سقط عنه ولم يبين الخلاف فيه لكن قال محشيه الفاضل الورجلي يعني عند الاعظم
خلافا لهما وظاهر كلام صاحب الهداية ايضا يشعر بما قلنا لكن صرح صاحب الكافي

بشرح

بشرح الخلاف في الصورتين معا حيث قال فان اذن كل واحد منهما لصاحبه ان يؤدي الزكوة عنه فاديا
معا ضمن كل واحد نصيب صاحبه علم او لم يعلم عند ابي حنيفة وعندهما لا يضمن ان لم يعلم وان اديا
على التعاقب ضمن الثاني للاول عند ابي حنيفة رحمه الله علم باداء الاول او لا وعندهما ان علم باداء
صاحبه ضمن والا لا كذا ذكره في كتاب الزكوة وفي الزيادات لا يضمن الثاني علم باداء شريكه
او لا وهو الصحيح عندهما انتهى اذا تقرر هذا فاعلم ان في تحرير المصنف قصورا لا محالة اللهم
الا ان يقال قوله وقالا لا يضمن مصروف الى المسئلتين معا وبعد فيه مسامحة البتة فتامل فان قلت
هل يجب عليه ذكر الخلاف الواقع في جميع المسائل قلنا يجب عليه ما وعد في صدر الكتاب من ان لا يخل بعدم
ذكره في بعض المسائل لا سيما اذا لم يوهم عدم ذكره كون المسئلة متفقا عليها وههنا يوهم كون
الاولى متفقا عليها وليس كذلك على ما نقلنا من الكافي وما ذكره صدر الشريعة يقتضي كون
مسئلة متفقا عليها في صورة ادائهما معا فتتبع وان اذن احد المتفاوضين لشريكه
ان يشتري امة ليطأها ففعل فهي له خاصة بلا شيء اي لا يغرم لشريكه شيئا عند ابي
حنيفة رحمه الله لان الجارية تدخل في ملكهما جريا على مقتضى الشركة ثم الاذن يتضمن هبة
نصيبه لان الوطء لا يحل الا بالملك فصار كما اذا اشترياها ثم وهب احدهما للآخر نصيبها
لكن هبة وهبة مشاع فيما لا يقسم جائزة بخلاف طعام الاهل وكسوتهم لان ذلك
مستثنى عن الشركة للضرورة كما مر بيانه ولا ضرورة في مسئلتنا ويؤخذ كل منهما المشتري
بالاصالة وصاحبه بالكفالة كما في الطعام والكسوة وقالا لا يضمن حصة شريكه لان الشراء
وقع للمامور خاصة فكان الثمن واجبا عليه وقد اداه من مال الشركة فيرجع عليه بنصف
الثمن كما في ثمن الطعام والكسوة والله اعلم **كتاب الوقف** مناسبة ذكر الوقف
بعد الشركة هي ان المقصود لكل منهما الانتفاع بما يزيد على اصل المال وهو مصدر
وقفه وقفا حبسه ويقال وقف بنفسه وقوفا يتعدى ولا يتعدى ومنه وقف ارضه على
ولده لانه حبس الملك عليه وقيل للموقوف وقف تسمية بالمصدر وجمع على اوقاف

كوقفت واوقفت قالوا ولا يقال اوقفته الا في لغة ردية وقيل تعالى وقفته فيما يحبس باليد واوقفته فيما
لا يحبس بها كذا في معراج قال صاحب الغاية وهو مصدر وقفت الدابة وقوفا ووقفتها
انا يتعدى ولا يتعدى ووقفت على المساكين وقفا واوقفتها لغة ردية انتهى وقال المولى
الفاضل سعدي افندي اقول فيه بحث فان مصدر وقف اللازم يجيء وقوفا على ما اعترف به لا
وقفا والجواب انه مقصوده انه مصدر وقفتها انا وذكر وقفت الدابة للتوطئة ولذلك
ذكر كونه مصدر الاول دون الثاني انتهى ثم اعلم ان الدليل على جواز الوقف ما روي انه
صلى الله عليه وسلم تصدق بسبع حوائط في المدينة وكذلك الصحابة وقفوا واصح ما روي في ذلك
حديث عن نافع ان عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه كانت له ارض يدعى ثمغ
الثاء [illegible] وسكون الميم وبالغين المعجمة وكانت نخلا نفيسا فقال عمر يا رسول الله اني
استفدت مالا وهو عندي نفيس افاتصدق قال تصدق باصلها لا تباع ولا توهب
ولا تورث ولكن لينفق من ثمرتها فتصدق بها عمر رضي الله تعالى عنه في سبيل الله وفي الرقاب
والاضياف والمساكين وابناء السبيل ولذوي القربى وهذه الارض كانت سهم
عمر رضي الله تعالى عنه بخيبر حين قسم رسول الله اراضي خيبر بين اصحابه وشرطه كون الواقف
حرا عاقلا بالغا وكون المحل غير منقول وركنه ارضي هذه صدقة موقوفة مؤبدة على كذا
وحكمه خروج الوقف عن ملك الواقف وعدم دخوله في ملك الموقوف عليه وهو اي الوقف
حبس العين على ملك الواقف والتصدق بالمنفعة على الفقراء او على وجه من وجوه الخير
ثم انه قيل المنفعة معدومة والتصدق بالمعدوم لا يصح فلا يجوز الوقف اصلا عنده
والاصح انه جائز اجماعا الا انه غير لازم عنده كالعارية فيرجع ويباع ويوهب
ويورث عنه هذا قال كالعارية حتى يجوز رجوعه في اي وقت شاء ويورث
عنه فلا يلزم ولا يزول الملك اي ملك الواقف عنه لقوله صلى الله عليه وسلم لا حبس عن
فرائض الله تعالى اي لا مال يحبس بعد موت صاحبه عن القسمة بين ورثته لان الملك في

الفتوى

الفتوى ثم قيل فيه ان كل طريق يكون صحيحا عن الامام الا ان تم عليه دليل كالوصية عن شريح رضي الله عنه
جاء محمد صلى الله عليه وسلم ببيع الحبيس وهذا يدل على ان لزوم الوقف كان في شريعة من قبلنا
وان شريعتنا ناسخة الا ان يحكم به حاكم وصورته ان يسلم الواقف ما وقفه الى المتولي
ثم يريد ان يرجع عنه فينازعه بعدم اللزوم فيختصمان الى القاضي فيقضي القاضي بلزومه فيلزم حينئذ
بلا خلاف لان القاضي اذا قضى في فصل مجتهد فيه نفذ قيل او يعلقه اي الوقف بموته
بان يقول اذا مت فقد وقفت داري مثلا يعني ان بعض المشايخ اختلفوا على قول ابي حنيفة تعالى
بعضهم يلزم ويزول الملك بالتعليق بالموت كالحكم للحاكم به لانه وقت خروج الاملاك عن الملك بالتعليق
به [illegible] ان [illegible] اخرجه عن ملكه وقال بعضهم يلزم بالتعليق ولا يزول الملك وهو الصحيح لان
الوقف تصدق بالغلة وهو لا يستدعي زوال اصل الملك الا انه تصدق بمنافعه مؤبدا
فيصير بمنزلة الوصية بالمنافع مؤبدا فيلزم لكن لا يزول ملكه قال صاحب الكافي ولو علقه بموته
يكون لازما بالاجماع ولكن عنده يكون رقبتها ملكا له او لورثته وقال ابن الملك في شرح مجمع البحرين
والوقف المعلق بالموت يكون لازما بعد موته بالاتفاق لا قبله لانه بمنزلة الوصية بالغلة
ولزوم الوصية انما يكون بعد الموت انتهى يقول الفقير وصاحب الشريعة رحمه الله جعل الخلاف في
التعليق في اللزوم ليس كذلك بل الخلاف في زوال الملك وعدمه على ما نقلناه من الكافي وانما
ذكرنا اشارة في كلام صاحب الاصلاح والايضاح تبعه ثم اعلم ان المراد بالحاكم المولى من
قبل السلطان اي القاضي واما المحكم ففيه اختلاف المشايخ قال في كتاب القضاء صاحب
الخلاصة اما حكم المحكم في اليمين المضافة وسائر المجتهدات فانه صح انه ينفذ ولكن لا يفتى به قال
في الفتاوى الصغرى الحاكم المحكم اذا قضى على المحكمين فظاهر الجواب انه ينفذ وهو جواب فتاوى [illegible]
انه لا ينفذ [illegible] قال صاحب البيانية واني اقول لا يحل لاحد ان يعمل ذلك في الطلاق
ولا ازيد على هذا وحكي عن شمس الائمة الحلواني انه قال مسألة الحاكم المحكم تعلم ولا يفتى به
وكان يقول لظاهر المذهب انه يجوز الا ان القاضي الامام الاستاد علي النسفي كان يقول

نكتم هذا الفصل ولا نفتي به لئلا يتطرق الجهال الى ذلك فتوى ابي حنيفة لكن مذهبنا اشتهر به

وعندهما هو اي الوقف حبس العين على ملك الله تعالى فيزول به ملك الواقف عنه الى الله تعالى على
وجه يعود نفعه الى العباد فيلزم ويزول الملك لا يباع ولا يوهب ولا يورث ولفظ الوقف
ينتظمهما اي ينتظم ما قال ابو حنيفة وهو حبس العين على ملك الواقف وما قال صاحباه وهو
حبس العين على ملك الله تعالى لان الوقف الحبس مطلقا ثم رجح احد مذهبين على الآخر بالدليل
ودليل ابي حنيفة ذكرناه ولهما ما روينا من قوله عليه السلام لعمر حين اراد ان يتصدق
بارضه تصدق باصلها لا تباع ولا تورث ولا توهب ولان الحاجة ماسة الى ان يلزم
الوقف منه ليصل ثوابه اليه على الدوام وقد امكن دفع حاجته باسقاط الملك وجعله لله تعالى
اذ له نظير في الشرع وهو المسجد فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في ملك احد لكنه يصير محبوسا
على ملك الله تعالى لنوع قربة قصدها فيجعل الوقف كذلك بمجرد القول اي يلزم ويزول الملك بمجرد
قوله وقفت ارضي هذه او داري هذه ولا يحتاج الى القضاء ولا الى التسليم عند ابي يوسف
لانه شرع لاسقاط ملك الواقف عن العين لا للتمليك فيلزم ويزول الملك بغير التسليم كالاعتاق
وعند محمد لا يلزم ولا يزول الملك ما لم يسلمه اي الموقوف الى ولي لانه صدقة لا بد
من ان يكون التسليم شرطا كالصدقة بل اولى لان جواز تلك فيه بجواز الاول لان التمليك
من الله تعالى لا يتحقق قصدا لان ما في ايدينا كله ملكه تعالى على الحقيقة الا ان ما يثبت له تعالى
في الصدقة يثبت في ضمن التسليم الى العبد فهو بمنزلة الزكاة والصدقات ولو تم قبل
التسليم فيصير تبرعا سببا للزوم ما لم يتبرع به كذا في الكافي وما بين مالك
الائمة الثلاثة فرع عليها بقوله فلو وقف وقفا على الفقراء او بنى سقاية وهي موضع يبنى
في الطرقات فيملأ بالماء لينتفع بها ابناء السبيل او خانا وهو الذي يبنى للتجار
في الامصار او رباطا وهو الذي يبنى في الطرقات للانتفاع لمار به لبني السبيل
متعلق بقوله بنى او جعل ارضه مقبرة وهي بفتح الباء وضمها واحد المقابر من قبره

لصاحبك يستجمع عليهم

ويبنى في الموضع الذي يكون في المفازة وطريق البعيد وينزل فيه ابناء او الرباط الموضع الذي يكون في الامصار

الميت

الميت اذا دفنته لا يزول ملكه عنه اي عن كل ما ذكر الا بالحكم عند الامام لانه لم ينقطع عنه حق العبد الا ترى
الا ان له ان ينتفع به بان يسكن في الخان او ينزل في الرباط ويشرب من ماء السقاية ويدفن في
تلك الارض التي جعلت مقبرة فيشترط حكم الحاكم به بقول المفتي ونحوه لانه يوهم عدم جواز
الانتفاع به للواقف وعدم جواز السكون في الخان وعدم جواز النزول في الرباط بعد حكم الحاكم ثم تبرع
ثم بقول المفتي لان الانسب للمصنف ان يقول الا بالحكم او الاضافة الى ما بعد الموت لانه ذكر
اولاً لكن تركه نظراً الى ان عدم زوال الملك بالاضافة هو الاصح ولهذا قال هنالك
قيل اشارة الى الضعف وايضا قال في صدر التفريع فلو وقف مطلقا فاقتضى ذلك عدم ذكر الاضافة
في الاستثناء تدبر وعند ابي يوسف يزول بمجرد القول كما هو اصله اذ التسليم عنده ليس بشرط وعند
محمد يزول اذا سلمه الى المتولي كما هو الاصل عنده واذا استقى الناس من السقاية وسكنوا
الخان والرباط ودفنوا في المقبرة قال صاحب البداية وعند محمد لا بد من التسليم والكل في كل باب
بما يليق به ففي الخان يحصل التسليم بالسكنى وفي الرباط بالنزول وفي السقاية بشرب الماء وفي
المقبرة بدفنهم ويكتفى اذا وجد هذه الاشياء من واحد لتعذر اجتماع جميع الناس قال صاحب البداية
وعلى هذا البئر والحوض ولو سلم الى المتولي صح التسليم في هذه الوجوه لانه نائب عن الموقوف عليه
وفعل النائب كفعل المنوب عنه واما في المسجد فقد قيل لا يكون تسليما لانه لا تدبير للمتولي فيه وقد
قيل يكون تسليما لانه يحتاج الى من يكنسه ويغلق بابه فاذا سلم اليه صح تسليمه اليه وشرط
لتمامه اي لتمام الوقف بعد ما لزم باصل الاقوال كون ذكر مصرف مؤبد مثل ان يقول
على كذا وكذا ثم على الفقراء وهذا عند محمد وعند ابي يوسف يصح بدونه اي بدون ذكر مصرف
مؤبد مثل ان يقف على اولاده او على امهات اولاده لان الوقف ازالة الملك الى الله
تعالى وقد اقتضى التأبيد بما ذكر كالاعتاق ولمحمد ان الوقف تصدق بالمنفعة
وقد احتمل ان يكون موقتا ومؤبدا فلا بد من التنصيص واذا انقطع المصرف صرف الى الفقراء
ولا يعود الى ملك الواقف ان كان حيا او الى الورثة ان كان ميتا فعلم من هذا التقرير انه

التأبيد شرط البتة الا انه عند ابي يوسف لا يشترط ذكر التأبيد وعند محمد ذكر التأبيد شرط قال في
الفاضل يعقوب باشا وهذا هو الصحيح وان نقله صاحب الهداية بالقيل وقال صاحب الكافي
والصحيح ان التأبيد شرط على قول الكل ولكن ذكره ليس بشرط عند ابي يوسف وعند محمد شرط
وفي رواية عن ابي يوسف ان نفس التأبيد ليس بشرط حتى لو سمى جهة تنقطع فانقطعت عاد الوقف
الى ملك الواقف ان كان حيا والى ملك ورثته ان كان ميتا وصاحب الهداية اشار الى
هذه الرواية اولا ثم ذكر الرواية الاولى بصيغة التمريض ثم انه قيل قوله اي قول ابي يوسف في هذا كقول
محمد كذا في الكافي والهداية وصح عند ابي يوسف وقف المشاع مطلقا سواء يحتمل القسمة
او لا لان الوقف عنده اسقاط الملك والقبض ليس بشرط عنده فالشيوع لا يمنعه وان
طلب الشريك القسمة فيما يحتملها يقسم وان حكم به حاكم جاز بالاجماع وصح جعل غلة
الوقف او بعضها اي الولاية لنفسه يعني جاز للواقف ان يشترط انتفاعه من وقفه والتولية
لنفسه عند ابي يوسف اما الاول فلما روي انه صلى الله عليه وسلم كان يأكل من وقفه ولا يحل ذلك
الا بالشرط فعلم انه مشروع واما الثاني فلان المتولي يستفيد الولاية منه ومن المحال ان لا
يكون له ذلك ويستفيد غيره منه ومشايخ بلخ اخذوا بقول ابي يوسف وعليه الفتوى ترغيبا
للناس في الوقف كذا في الخانية الا انه لو لم يكن امينا فللقاضي عزله دفعا للضرر عن الفقراء
ولو كان شرط الواقف ان لا يعزله احد لا يلتفت اليه لانه مخالف للشرع لنفع ضرر الفقراء كما في
الوصي فله عزله اذا كان خائنا نظرا للصبي ولو صار عدلا بعد لا ينتقل الولاية اليه كذا
في شرح مجمع البحرين نقلا عن المحيط قال صاحب الاختيار ولا يجعل القيم من الاجانب ما دام يجد
من اهل بيت الواقف من يصلح لذلك اما لانه اشفق او لان من قصد الواقف نسبة الوقف
وذلك فيما ذكرنا فان لم يجد اهلا من بيته يصلح فان اقام اجنبيا ثم صار فيهم من يصلح
صرفه اليه انتهى وصح جعل الكل اي كل الغلة او البعض اي بعض الغلة لامهات اولاده
او مدبريه ما داموا احياء وبعدهم للفقراء عند ابي يوسف لانه لو شرط الغلة لنفسه حال حياته

ويجوز

يجوز فهنا اولى وصح شرط ان يستبدل به اي بالوقف غيره اذا شاء عند ابي يوسف حتى ان له
تحويله الى ما يكون خيرا من الاول او مثله فلا يكون تمويها لا ابطالا خلافا لمحمد في الكل اي كل المذكور
من وقف المشاع الى هنا اما المشاع فلان اصل القبض عنده شرط فكذا ما يتم به وهو القسمة
لكن هذا فيما يحتمل القسمة واما فيما لا يحتمل القسمة فيجوز مع الشيوع عند محمد ايضا حتى لو وقف
نصف الحمام جاز لانه يعتبر بالهبة والصدقة المنفذة الى الفقير ثم اعلم ان جواز وقف المشاع فيما
لا يحتمل القسمة في غير المسجد والمقبرة واما في المسجد والمقبرة فانه لا يتم مع الشيوع فيما لا يحتمل القسمة
بان كان الموضع صغيرا لا يصلح لما اراده الواقف من اتخاذ المسجد والمقبرة على تقدير القسمة
والحاصل ان جعل المسجد والمقبرة في مشاع الذي لا يحتمل القسمة لا يجوز اصلا لا قبل القسمة
وهو حال كونه مشاعا ولا بعدها اما قبلها فان بقاء الشركة يمنع الخلوص لله تعالى واما بعدها
فلان فرض المسألة فيما اذا كان الموضع غير صالح لذلك لصغره فيتوقف ان يكون بطريق التهايؤ
وهي في الدور بخصوص تقاسم المنافع وهي ان يتراضى الشريكان ان ينتفع هذا بهذا النصف
وذاك بالنصف الاخر او هذا بكله في كذا من الزمان وذاك بكله في كذا من الزمان بقدر
الزمان الاول وهما باطل في المسجد والمقبرة وفي غاية القبح بان يقبر فيه الموتى سنة ويزرع سنة
ويصلي فيه في وقت ويتخذ اصطبلا في وقت بخلاف سائر الوقف لامكان الاستغلال وقسمة
معطوف على قوله اما المشاع
الغلة واما جعل غلة الوقف لنفسه فلان في الوقف معنى التمليك عنده والتمليك من نفسه غير
متحقق فلا يجوز واما جعل الولاية لنفسه فلان التسليم عنده شرط واشتراط الولاية لنفسه
ينافيه واما جعل الكل او البعض لامهات اولاده ومدبريه ما داموا احياء وبعدهم
للفقراء فلان اشتراطه لهم في حياته كاشتراطه لنفسه لان تملكهم باق ما دام حيا ولم
يوجد الاعتاق ابتداء واما شرط الاستبدال فمثل هذا الشرط باطل والوقف جائز
لان هذا الشرط لا يؤثر في المنع من زوال الملك والوقف يتم بدونه فبقي الاستبدال
شرطا فاسدا فيبطل كما في المسجد اذا شرط الاستبدال او شرط ان يصلي فيه قوم دون قوم

قال صاحب الغرر التهايؤ تفاعل
وهو ان يتواضعوا على امر
ويتراضوا وحقيقته ان كلا
منهم يرضى بحالة واحدة
يختارها ويتناولها بها
قلت فلا نافي بها
القسم واما المهاياة
بابدال الهمزة الفا
فلغة انتهى

ثم في الشرط بالملك واتخاذ مسجد صحيح فكذا هنا وصح وقف العقار لان جماعة من الصحابة وقفوه
على ما روينا من وقف عمر رضي الله عنه وغيره وكذا يصح وقف المنقول المتعارف وقفه عند محمد
كالفاس بفتح الفاء مهموزا يقال له بالفارسية تبر والمر بفتح الميم وتشديد الراء المهملة
ما يعمل به في الطين يقال له بالفارسية بيل والقدوم بفتح القاف وضم الدال المهملة المخففة
الذي ينحت بها ويقال له بالفارسية تيشه والمنشار بالكسر والنون والشين المعجمة من ادوات
النجار يقال له بالفارسية اره والجنازة بالكسر السرير وثيابها والمراد من ثيابها
الثياب التي يصنع من قطعة ستر الكعبة ونحوها ليستر بها الميت على الجنازة والقدر
جمع القدر وهو بكسر القاف وسكون الدال المهملة وآخره راء مهملة اناء يصنع من الطين ليطبخ
فيه يقال له بالفارسية ديك والمراجل جمع مرجل بكسر الميم وسكون الراء المهملة وفتح الجيم ما
من نحاس والمصاحف جمع مصحف والكتب جمع كتاب قال صاحب الهداية واذا وقف
مصحفا على اهل المسجد لقراءة القرآن ان كانوا يحصون جاز وان وقف على المسجد جاز
ويقرأ فيه ولا يكون مقصورا عليه واما وقف الكتب فقال محمد بن سلمة لا يجيزه ونصير
يجيز وقف كتبه [redacted] والفقيه ابو جعفر يجيزه وبه ناخذ والحاصل ان وقف المنقول
عنده من جهة مبني على كونه متعارفا بين الناس حتى قيل ان وقف رجل
بقرة على رباط على ان ما يخرج من لبنها وسمنها يعطي لابناء السبيل ان كان في
موضع يتعارف فيه ذلك جاز كما يجوز في ماء السقاية كذا في الخانية وابو يوسف مع
محمد في وقف السلاح والكراع كالخيل والابل في سبيل الله والقياس ان لا يجوز
لما بينا من ان شرطه التأبيد والتأبيد لا يتحقق في المنقول اصلا وجه الاستحسان
الآثار المشهورة منها قوله صلى الله عليه وسلم وقد شكى عمر رضي الله عنه من خالد بن الوليد
حين منع منه الزكاة ولا تظلموا خالدا فانه حبس ادرعه واكراعه في سبيل
الله وطلحة حبس درعه في سبيل الله ويروى اكراعه والكراع الخيل ويدخل

في كراع الابل لان العرب يجاهدون عليها والسلاح يحمل عليها فقد روي انه اجتمع في خلافة عمر رضي الله عنه
ثلثمائة فرس مكتوب على افخاذها حبس في سبيل الله فيبقى الباقي على قضية القياس ولمحمد رحمه الله
ان التعامل وجد في هذه الاشياء وما تعارفه الناس وليس في عينه نص يبطله فهو جائز والاستحسان ع
فيما فيه تعامل اقوى بقوله عليه السلام لا تجتمع امتي على الضلالة ... وان القياس يترك به واصله قوله عليه السلام ما راه المؤمنون
حسنا فهو عند الله حسن وان كان المنقول شيئا لم يجر التعارف بوقفه كالثياب والحيوان لا يجوز وقفه
عندنا وقال الشافعي رحمه الله في كل ما يمكن الانتفاع به مع بقاء اصله ويجوز بيعه يجوز وقفه لانه
لما امكن الانتفاع به صار كالكراع والسلاح والعقار ولنا ان الاصل في الوقف العقار لانه
ما يتأبد ويلحق به ما ورد به الآثار وما فيه التعامل فيبقى الباقي على اصل القياس وصار كالدراهم
والدنانير كذا في الكافي وبه يفتى اي وبقول محمد يفتى لحاجة الناس وتعاملهم بذلك وكذا
يصح عند ابي يوسف وقفه اي وقف المنقول تبعا للعقار كمن وقف ضيعة ببقرها واكرتها وهم
عبيده جمع اكار وهو ما يقال له بالتركي الحس وهم عبيد الواقف وسائر آلات
الحراثة لانها تبع للارض في تحصيل ما هو المقصود وقد يثبت من الحكم تبعا ما لا يثبت قصدا كالشرب
في البيع ومحمد معه مع ابي يوسف لانه لما جاز افراد بعض المنقول بالوقف عنده فمن غيران يجعل تبعا
لشيء كان في المتعارف فلان يجوز الوقف فيه تبعا اولى قال مولانا الفاضل سعد الدين اقول هذا
تفاريعهم كلهم واما مطلقا فلا واذا صح الوقف اي اذا لزم الوقف على اختلافهم في
سبب اللزوم فلا يملك مبني للمفعول من الثلاثي اي لا يكون مملوكا لصاحبه ولا لغيره
ولا للامين اصلا ولا يملك مبني للمفعول من التفعيل اي لا يقبل التمليك لغيره بوجه من الوجوه
لما روينا من قوله صلى الله عليه وسلم لعمر حين اراد ان يتصدق بارضه تدعى ثمغ تصدق
باصلها لا يباع ولا يوهب ولا يورث قال صدر الشريعة اعلم ان بعض علمائنا يجوزون
بيع نقضه اذا خرب لحاجة الباني والاصح انه لا يجوز فان الوقف بعد صحته لا يقبل الملك كالحر
لا يقبل الرقية وقد شاهدنا فيه مثل ما شاهدنا في الكسب ان وقد قال اولا نعم وكذا لانتمي

صح كونه حديثا صاحب الكافي
في هذا الموضع وصاحب
البداية في التثويب
في باب الاذان
وصرح صاحب
الاحياء رايضا
بكونه حديثا
المنتن عليهم
ـسـ
٢ ايها الاكرم

بالاستبدال وقد شاهدنا فيه من الاستبدال ما لا يعد ولا يحصى فان ظلمة القضاة جعلوه حيلة الى ابطال
اكثر اوقاف المسلمين وفعلوا ما فعلوا انتهى يقول الفقير سبحان الله اذا كان ظلمة قضاة زمانه
بهذه الصفة وعمره سنة احدى وخمسين وستمائة فما حال قضاة عصرنا وهو الف واثنان
وثلثون حيث تغيرت حالهم واختلط الجهال فيهم بحيث صح ان ينشد في حقهم قضاة زماننا
صاروا لصوصا • عموما في القضايا لا خصوصا • وخفنا منهم لو صافحونا • للصوا من ايدينا
الفصوصا • نعوذ بالله من شرور انفسنا ومن سيئات اعمالنا الا انه يجوز قسمة المشاع عند
ابي يوسف يعني اذا وقف مشاعا وطلب شريكه القسمة يصح مقاسمته عنده فالصاحبان
ومع كونه متصلا
والاستثناء منقطع او متصل لان معنى المبادلة في قسمة العقار راجح فجعل كانه بيع
وتمليك الشاع اما قوله القسمة فلان القسمة تمييز وافراز غاية الامر ان الغالب في غير
المكيل والموزون معنى المبادلة الا ان في الوقف جعلنا الغالب معنى الافراز نظرا للوقف
فلم يكن بيعا وتمليكا ثم ان كان الشريك غير الواقف يقاسمه لان الولاية له وان كان
اياه يقاسمه القاضي لئلا يتولى الطرفين وله ان يأخذ الدراهم للوقف لانه يصير بيعا
للوقف ويجوز ان يعطيه دراهم في الوقف لانه يصير مشتريا للوقف كذا في الاختيار
ويبدأ من ارتفاع الوقف اي من غلته بعمارته وان لم يشترطها الواقف لان قصد
الواقف صرف الغلة مؤبدا ولا تبقى دائمة الا بالعمارة فيثبت شرط العمارة اقتضاء
ان وقف على الفقراء بحيث لا يظفر بهم لكثرتهم والاقرب اموالهم الى المتولي الغلة
فتجب فيها وان وقف على معين فعليه اي فالعمارة عليه لانه معين يمكن مطالبته مع
ان الخراج بالضمان فصار كنفقة العبد الموصى بخدمته فانها على الموصى له بها قال صاحب
العناية قوله الخراج بالضمان لفظ الحديث وهو من جوامع الكلم فلا اعراب معاني جمة
جرى مجرى المثل والمستعمل في كل مضرة بمقابلة منفعة ومعناه ههنا ان غلة الوقف لما كانت
للموقوف عليهم كانت العمارة ايضا عليهم لكن ان كان موقوفا عليه غير معين يبدأ من الغلة لكن

ممكن

الممكن هذا وان كان معينا فعليه عمارته ولا يؤخذ من الغلة حتما فان امتنع الموقوف عليه المعين
او كان فقيرا اجره على العمارة بماله آجر الحاكم وعمره من الغلة لان التفصيل في اجرته رعاية
للحقين لانه لو لم يعمره يفوت السكنى اصلا فيفوت حق الواقف وهو قول ثم رده اي رد الحاكم
الموقوف اليه اي الى الموقوف عليه لانه حقه ولا يجبر الممتنع على العمارة لان فيها اتلاف ماله ولو يجبر
لكان على اتلاف ماله ونقض الواقف فالصاحب النقض بضم النون البناء المنقوض والجمع
نقوض وعن الغوري النقض بالكسر لا غير انتهى يصرف الى العمارة اي عمارة الوقف الباقي ان احتاج
الى العمارة والا اي وان لم يحتج الى العمارة حفظ النقض الى وقت الحاجة لانه لا بد من العمارة
البتة ليبقى على التأبيد فيحصل مقصود الواقف فان مست الحاجة اليه في الحال صرفه اليها والا امسكه
حتى لا يتعذر عليه العمارة اوان الحاجة فيبطل المقصود وان تعذر صرف عينه اي عين النقض الى
العمارة يباع ويصرف ثمنه اليها اي الى العمارة صرفا للبدل الى مصرف عوضه ولا يقسم بين مستحقي
الوقف لانه جزء من العين ولا حق للمستحقين في العين انما حقهم في المنافع والعين حق الله تعالى
فلا يصرف اليهم غير حقهم **فصل** فصل احكام المسجد عما قبله بفصل على حدة لمخالفة احكامه
لما قبله في بعض اشتراط التسليم الى المتولي عند محمد ومنع الشيوع عند ابي يوسف وخروجه عن ملك الواقف عند
ابي حنيفة وان لم يحكم به الحاكم فانه فرق ابو حنيفة بين الوقف والمسجد فان الوقف اذا لم يحكم به حاكم
لم يكن موقوفا ولا مضافا الى ما بعد موته فله ان يرجع فيه واما المسجد فليس له ان يرجع فيه ويبيعه
ولا يورث اذا بنى مسجدا لا يزول ملكه عنه بمجرد البناء حتى يفرزه عن ملكه بطريقه بان يجعل الطريق
عاما يفعل فيه الصلوة لانه لم يخلص لله تعالى الا به ويأذن بالصلوة فيه لانه لا بد من التسليم
عند ابي حنيفة ومحمد لكن يشترط التسليم اللائق به وذلك في المسجد بالاذن بالصلوة فيه او لانه
لا يتعذر القبض فيقام تحقق المقصود مقامه ويصلي فيه واحد في رواية عن ابي حنيفة وكذا عن محمد
لان فعل الجنس متعذر فيشترط ادناه وهو الواحد وفي رواية انه يشترط صلوة جماعة لان المسجد
يبنى لذلك في الغالب وعن ابي حنيفة انه يشترط الصلوة بالجماعة باذان واقامة باذن

الثاني لانه قد يصح في البيع بجماعة ولا يفتي ان يجعل تحته اي تحت المسجد سردابا وهو بكسر السين معرب
سرداب بضم السين وهو بيت يتخذ تحت الارض للتبرد لمصالحه كما في مسجد بيت المقدس وان
جعله اي السرداب لغير مصالحه اي لغير مصالح المسجد او جعل فوقه اي فوق المسجد بيتا وجعل
بابه اي باب المسجد الى الطريق وعزله اي ميزه عن ملكه بطريقه او اتخذ وسط داره مسجدا
واذن للناس بالصلوة فيه لا يزول ملكه اي لا يزول ملك الباني عنه اي عن المسجد وله بيعه ويورث عنه
لانه لم يخلص لله تع لبقاء حق العبد متعلقا به في مسجد ما يكون فالصابح والسابع وان كان ساير
ايضا في مساجد الا ذا تم مع ان جميع الاماكن لله تع فانتهض ذلك في مساجد لله تع ومع تعلق حق
العبد في اسفله او في علاه لا يتحقق الخلوص وهذا في الصورتين الاوليين واما في الصورة الثالثة
فلانه اذا كان ملكه محيطا بجميع جوانبه يكون له حق المنع فلا يصير مسجدا وعن ابي حنيفة انه
اذا جعل السفل مسجدا وعلى ظهره مسكن فهو مسجد لان المسجد مما يتابد وذلك يتحقق في السفل دون
العلو وعن محمد عكس هذا لان المسجد معظم واذا كان فوقه مسكن او مستغل يتعذر تعظيمه وعن ابي يوسف
انه جوز في الوجهين حين قدم بغداد ورأى ضيق المنازل فكانه اعتبر الضرورة وعن محمد انه دخل
الري اجاز ذلك كله لما قلنا من الضرورة وعند ابي يوسف يزول ملكه اي ملك الواقف بمجرد القول
مطلقا سواء كان مسجدا او غيره لان التسليم عنده ليس بشرط لانه اسقاط الملك فصار كالاعتاق
على ما بيناه اولا ولو ضاق مسجد على المصلين وبجنبه طريق العامة يوسع المسجد منه اي من الطريق
لان كلها للمسلمين نص عليه محمد وللعمل بالاصلح وبالعكس يعني لو ضاق الطريق وبجنبه مسجد
واسع يوسع الطريق منه عملا بالاصلح ايضا وجاز ايضا جعل الطريق مسجدا لا عكسه
اذ يجوز الصلوة في الطريق لا المرور في المسجد كذا في العمادية رباط استغنى عنه يصرف وقفه
الى اقرب رباط اليه لانه اصلح رباط على بابه قنطرة ولا ينتفع بالرباط الا بالعبور عليها وليس
لها وقف يجوز ان تعمر بما فضل من وقف الرباط لانها مصلحة العامة كذا في الاختيار وفي مثله
حتى من المختار رباط الصلحا فلو خرب او المسجد واستغني عنه يبقى مسجدا عند ابي يوسف اي

يوسف

يوسف ولا يعود الى ملك الباني ان كان حيا ولا الى ملك وارثه ان كان ميتا وعاد الى الملك عند محمد لانه عينه لقربة
معينة فاذا انقطعت عاد الى ملكه كالمحصر بالحج اذا بعث بالهدي ثم زال الاحصار وادرك الحج كان له
ان يصنع بهديه ما شاء ولهما ان القربة التي قصدها لم تزل بخرابه لانه اذا استغني المسجد وانتقض
فيه ممكن وصارت ودم الاحصار لم يزل عن ملكه قبل الذبح ومثله حصير المسجد وحشيشه اذا استغني
عنها حيث لا يعود الى ملكه عندهما خلافا لمحمد والرباط والبئر اذا لم ينتفع بهما فانهما ايضا على
هذا الخلاف فيصرف وقف المسجد والرباط والبئر الى اقرب مسجد او رباط او بئر اليه عندهما واذا
اتحد الواقف والجهة بان بنى رجل مسجدين وعين لمصالح كل منهما وقفا وقل مرسوم بعض الموقوف عليه
بان انتقص مرسوم امام احد المسجدين او مؤذنه مثلا بسبب كون وقفه خرابا جاز للحاكم ان يصرف
من فاضل الوقف الآخر اليه لانهما كشيء واحد وان اختلف احدهما بان بنى رجلان مسجدين او
جعل مسجدا ومدرسة ووقفا لهما اوقافا او وقف ذلك الرجل للمسجد والمدرسة اوقافا
وانتقص مرسوم بعض الموقوف عليه لا يجوز للحاكم ان يصرف فاضل وقف احدهما الى الآخر كذا
في البزازية انتهى والوقف في مرض وصية فيعتبر من الثلث لانه تبرع فصار كسائر التبرعات
كالصدقة والهبة في شرح تنوير الاصلاح ولو وقف في مرض موته قال الطحاوي هو بمنزلة الوصية
بعد الموت ينبغي ان يقع على مذهب ابي حنيفة كما في الوقف في الصحة فانه لا يلزم عنده و
عندهما يلزم الا انه يعتبر من الثلث والوقف في الصحة من جميع المال ويتبع مصارفه محصول
الابتاع يتشدد بالكتابة شرط الواقف في اجارة الوقف ان وجد شرط الاجارة حتى
اذا اشترط ان لا يؤجر اكثر من سنة والناس لا يرغبون في استيجاره سنة وكان اجارتها اكثر من سنة
ادر على الوقف وانفع للفقراء فليس للقيم ان يخالف الشرط ويؤجر اكثر من سنة بل يرفع الامر الى
القاضي حتى يؤجره القاضي اكثر من سنة لان للقاضي ولاية النظر للفقراء والغائب والميت
كذا في الهداية والا اي وان لم يوجد شرط الاجارة فيختار ان لا يؤجر الضياع جمع ضيعة
اكثر من ثلث سنين ولا يؤجر غيرها اي غير الضياع اكثر من سنة وبه يفتى لان المدة اذا طالت

يؤدي الى ابطال الوقف فان من راه يتصرف فيه تصرف الملاك على طول الزمان يزعم بالملك فصح فيه بيانا
كثرة الظلمة يتغلبوا ويستحلوا اكل شيء نعوذ بالله من شرهم وقيل يقيد بسنة سواء كان الوقف
دارا او ارضا لزيادة احتياط في الوقف وقيل اذا لم يشترط الاجارة بل اهمل يتبرع على اطلاقها
ولا تقيد بمدة للقيم ان يؤجر كيف شاء ولا يؤجر الوقف الا باجر مثل نفعا للفقراء الموقوف
عليهم ثم لا ينقض له يفسخ الاجارة ان زاد الاجر لكثرة الرغبة لان المعتبر اجر مثل يوم العقد
فكان صاحب الشيء ولو زاد اجر على اجر مثله قبل يعقد بالمثل ثانيا للآتي من الزمان واما ما
مضى فحصته من الاجر الاول وقيل لا يعقد به ثانيا كزيادة واحد تعنتا وفي الذخيرة اذا استأجر
ارض وقف ثلث سنين باجرة معلومة هي اجر مثل حتى جازت الاجارة فرخصت اجرتها لا تنفسخ
الاجارة واذا زاد اجر مثلها فعلى رواية سمرقنديين لا تنفسخ العقد وعلى رواية شرح الطحاوي
ينفسخ ويجدد العقد والى وقت الفسخ يلزم مسمى وزيادة الاجر تعتبر اذا زاد على الكل
حتى لو زاد واحد تعنتا لا تعتبر ولو زاد الاجر فرضي مستاجر الاول بالزيادة كان هو
اولى من غيره انتهى وفي التتمة وليس للموقوف عليه كالامام والاولاد ونحوهم ان يؤجر الوقف
لعدم تصرفهم في عينه الا بانابة من المتولي او ولاية من الواقف بان يجعل الواقف تولية
ثم يكون صح التصرف فيه لنفسه ولا يعار الوقف ولا يرهن [illegible] موقوف عليه لان
فيها ابطال حقه وان سكن فيه مرتهن يجب عليه اجر مثله وان غصب عقار اي عقار الوقف
يختار وجوب الضمان يعني المختار في غصب العقار والدار الموقوفين الضمان نظرا للوقف
والموقوف عليه ويتم قيمته بالقيمة يؤخذ منه القيمة ويشتري بها ضيعة لوقف فيكون وقفا بدلها
كذا في الاستروشنية واذا سكن رجل دار الوقف او اسكنه متولي بلا اجر قيل لا شيء
على الساكن وعامة المتاخرين على ان عليه اجر مثل وعليه الفتوى وكذا في مال اليتيم كذا في
الهداية ولو شرط الواقف الولاية لنفسه وكان خائنا ينزع منه وان شرط ان لا
ينزع [illegible] فيطلق بالترتيب فلا يعمل فكان [illegible] غلة

اي ضمان اجر مثله

المسجد

المسجد حانوتا للمسجد يجوز بيعه عند الحاجة لانه من غلة الوقف
وليس بوقف لان صحة الوقف تعتمد الشرائط ولم
توجد فيه رجل وقف على ساكن مدرسة كذا من طلبة
العلم فسكنها متعلم لكن لا يبيت فيها جاز ذلك له ان كان
يأوي في بيت من بيوتها وله فيه آلة السكنى لانه يعد ساكنا فيها
ولو وقف على ساكن مدرسة كذا ولم يقل من طلبة العلم فهذا
والاول سواء لان التعارف في ذلك انما هو في طلبة العلم دون
غيرهم ومن كان يكتب الفقه لنفسه ولا يتعلم فله الوظيفة لانه يعد
متعلما وان كتب لغيره باجرة لا يحل له وان خرج من المصر مسيرة ثلثة
ايام فصاعدا لا وظيفة له لانه لم يبق ساكنا وان خرج مادون ذلك
الى بعض القرى واقام خمسة عشر يوما فلا وظيفة له وان اقام ثمة اكثر
اقل من ذلك فان كان لابد منه لطلب القوت ونحو فله الوظيفة
وان خرج للتنزه لا يحل له انتهى واذا وقف الرجل ولم يشترط الولاية
لنفسه ولا لغيره فالوقف جائز والولاية للواقف كذا ذكر هلال الخصاف
وقال قوم ان شرط الواقف الولاية لنفسه كانت الولاية له
وان لم يشترط فلا ولاية له كذا في الطافي الحمد لله على التمام
وعلى رسوله افضل الصلاة والسلام تم الجلد الاول
في كتاب الوقف ويتلوه يقراء ان شاء الله
من كتاب البيوع